

“Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti”: corpo e vivências afetivo-sexuais de mulheres negras a partir da obra de Beatriz Nascimento

Bruna Cristina Jaquetto Pereira

Introdução

Os estudos recentes sobre o corpo são tributários de uma longa tradição intelectual articulada pelo intuito de elucidar seus significados biológicos e culturais, bem como de sua produção enquanto objeto de estudo e lócus de poder. Diferentes campos disciplinares instituíram, em cada época, visões predominantes sobre o corpo, tendo em vista que seu conhecimento “é por excelência histórico, relacionado aos receios e sonhos de cada época, cultura e grupo social” (SANT’ANNA, 2000, p. 237). No caso das ciências sociais, a década de 1930 constitui um marco para a produção canônica sobre o tema, com as obras de Marcel Mauss e Norbert Elias, a que se sucederam aquelas de autoria de Maurice Leenhardt, Bronisław Malinowski, Roger Bastide, Margareth Mead, Gregory Bateson, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, entre outros/as (SANT’ANNA, 2000). Também a produção feminista dispõe de múltiplas interpretações e abordagens sobre o corpo, que resultam em diferentes concepções sobre a opressão com base no gênero e sobre possíveis caminhos de para seu enfrentamento (GROSZ, 2000).

Neste artigo, proponho uma análise exploratória da obra de Beatriz Nascimento, com vistas a elencar possíveis contribuições para se pensar o corpo. A escolha da autora tem por finalidade cooperar com os esforços de recuperação do pensamento de uma intelectual brilhante e que atingiu certo reconhecimento enquanto vivia, mas que, ao contrário de seus pares brancos – e homens –, vê-se submetida atualmente às políticas de referência e memória racializadas da academia brasileira, que reluta em reconhecer sujeitos negros (RATTS, 2006). A exclusão é ainda mais intensa para as mulheres negras que, em virtude do racismo e do sexismo, têm negadas as suas habilidades intelectuais para produzir conhecimento (CARDOSO, 2012).

Para tanto, parto da premissa de que a produção de conhecimento é também “corporificada”, ou seja, que “[o]s saberes, como todas as outras formas de produção social, são pelo menos parcialmente efeitos do posicionamento sexualizado [e racializado] de seus produtores e usuários [...]” (GROSZ, 2000, p. 79). Logo, quando

tratando dos estudos de gênero, a preponderância branca quase absoluta na produção sobre o tema aqui abordado favorece aquilo que Kimberlé Crenshaw (2002) chamou de superinclusão e subinclusão. O primeiro ocorre quando se atribui um problema ou condição que atinge determinados grupos de mulheres (no caso, das mulheres brancas) a todas as mulheres; o segundo ocorre quando um problema ou condição atinge a um subconjunto de mulheres subordinadas (no caso, as mulheres negras), mas não é considerado um problema de gênero.

Os estudos sobre o corpo – e, de maneira particular, aqueles que adotam óticas feministas – muitas vezes não contemplam a maneira pela qual a raça reconfigura a forma como as mulheres experienciam o gênero (CARDOSO, 2012), ou então abordam o racismo como algo periférico, marginal em relação aos padrões e estruturas da vida social (GILROY, 1987). Considero essa lacuna especialmente danosa quando é o corpo que está em consideração, tendo em vista que o racismo, estruturante da sociedade brasileira, é vivido com referência a certos atributos corporais, e que tem implicações simbólicas e materiais para como o corpo é experienciado (por exemplo, avaliações estéticas e possibilidades afetivas, possibilidades de inserção no mercado de trabalho, espaços em que se pode ou não circular, expectativa de vida, homicídio, vitimização por violência etc.). Quando tal característica não é levada em conta, os esforços de compreensão do objeto considerado resultam em formulações que encontram pouca ou nenhuma ressonância na experiência de mulheres negras. O recurso ao pensamento de uma autora negra tem por objetivo indicar caminhos interpretativos mais plurais e acurados.

Tomando a produção de Beatriz Nascimento para refletir sobre o corpo, procuro óticas alternativas para a abordagem de vivências afetivo-sexuais, especialmente as de mulheres negras. Como objeto sociológico, essas vivências são pensadas como experiências objetivas e subjetivas, experimentadas em ou a partir de um corpo, e que extrapolam a individualidade e as esferas sentimental e psicológica. Na medida em que travadas na dimensão interpessoal, estão assentadas em repertórios de possibilidades, expectativas e padrões e, como tal, sujeitas às recorrências e variabilidades dos contextos histórico-sociais e das relações de poder macro e micro em que se inserem.

Em sociedades moldadas pelo colonialismo, gênero e raça figuram como marcadores relevantes para as vivências da afetividade e da sexualidade. Afinal, “o racismo e o sexismo são ideologias e práticas socioculturais que regulam as preferências

afetivas dos indivíduos, ganhando materialidade no corpo racializado e sexuado [...]” (PACHECO, 2006, p. 157).

Beatriz Nascimento: breve perfil

Maria Beatriz do Nascimento foi uma intelectual negra e ativista, atuante entre as décadas de 1970 e 1990. Nascida em Aracajú (Sergipe) em 1942, mudou-se com a família para o Rio de Janeiro no ano de 1949, no fluxo da grande migração de nordestinos/as para o Sudeste do país. Militou ao lado de outros/as intelectuais de destaque, como Hamilton Cardoso e Eduardo Oliveira e Oliveira. Como estes ativistas, morreu tragicamente¹: ela aconselhou uma amiga a afastar-se de um namorado violento, pelo qual o agressor assassinou Beatriz em 1995 (RATTS, 2006).

Historiadora, foi uma das figuras que mais contribuiu para a retomada dos estudos sobre os quilombos, explorando seu significado simbólico, as continuidades em relação a formas de organização africanas e a territórios urbanos onde predominam populações negras (tais como as favelas) (RATTS, 2006). Sua escrita elegante e autônoma alcançou presença inclusive nas páginas da grande imprensa brasileira, e esteve dedicada também à poesia. Além disso, registros de sua produção estão gravados em alguns materiais audiovisuais. O principal deles é o filme *Ôrí* (1989), dirigido por Raquel Gerber, que documenta os movimentos negros brasileiros de 1977 a 1988 (RATTS, 2006). Mesmo com uma atuação tão rica variada, a disponibilidade da produção de Beatriz Nascimento é limitada, salvo o oportuno livro *Eu sou atlântica*, publicado por Alex Ratts (2006), que recupera parte de sua obra. É a ele que recorro para elencar contribuições da autora para as reflexões sobre o corpo e sobre vivências e relações afetivo-sexuais.

Para entender Beatriz Nascimento: notas preliminares

As formulações de Beatriz Nascimento encontram ressonância naquilo que foi identificado por Patricia Hill Collins (1990) como uma tradição de pensamento de mulheres negras. Como outras autoras negras, ela recusa-se a reivindicar posições supostamente neutras, objetivas e universais ao produzir conhecimento². Antes, é de suas

¹ Eduardo Oliveira e Oliveira e Hamilton Cardoso suicidaram-se.

² A proposta também está presente nas epistemologias feministas (ver PONS, 2012).

experiências como mulher negra que assumidamente partem suas reflexões. Diz ela: “Eu sou preta, penso e sinto assim” (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 94).

Em consonância com tal alinhamento, Beatriz Nascimento voltou-se a estudar sobretudo a questão racial e temáticas pertinentes à população negra. Afinal, raça emerge como demarcador primordial de suas vivências em sociedade³: “Quando de volta ao cotidiano, verifico que as pessoas veem minha cor como meu principal dado de identificação, e nesta medida tratam-me como um ser inferior” (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 96). Em seus escritos, gênero e classe social emergem também como temáticas relevantes, articuladas às reflexões sobre a dominação branca e a discriminação racial. Os textos *A mulher negra e o amor* (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTS, 2006) e *A mulher negra no mercado de trabalho* (NASCIMENTO, 1976 *apud* RATTS, 2006) abordam vivências femininas da opressão racista; neste último e em *Nossa democracia racial* (NASCIMENTO, 1977b *apud* RATTS, 2006) ela aborda dinâmicas do sistema capitalista, e faz questão de contrapor-se aos setores predominantes da esquerda brasileira que entendem que a questão racial subsume-se à questão de classe.

Essa é, aliás, outra característica de suas reflexões. Na obra de Beatriz, são recorrentes as menções ao debate (ou embate) com acadêmicos/as brancos/as, em especial a um episódio que exemplifica desafios impostos a intelectuais negros/as que transitam no espaço acadêmico. O caso será retomado por ela em diversos textos ao longo de sua carreira. Por isso, o recupero brevemente.

Em certa ocasião, um intelectual branco disse a Beatriz Nascimento que era “mais preto” do que ela porque havia escrito um trabalho sobre candomblé, enquanto que sua interlocutora, por sua vez, não usava “cabelo afro” e não frequentava religiões afro-brasileiras. A autora identifica o ato como uma “manifestação racista bastante sofisticada”, sobre a qual discorre nos seguintes termos:

Os artistas, intelectuais e outros brancos, diante da crise do pensamento e da própria cultura do Ocidente, voltam-se para nós como se pudéssemos mais uma vez aguentar as suas frustrações históricas. É possível que, agora no terreno das ideias e das artes, continuemos a ser “os pés e as mãos” desta Sociedade Ocidental? Acham eles que, por frequentarem candomblé, fazerem músicas que falam de nossa alegria, sabedoria e outros estereótipos, podem também, subtrair a nossa identidade racial. *Se um jovem loiro, burguês, intelectual brilhantíssimo, após alguns anos de estudo de uma das nossas manifestações culturais chegar à conclusão que é mais preto que eu, o que é que eu sou?* (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 95-96, grifos meus).

³ A percepção de Beatriz Nascimento converge com a de outras intelectuais negras, tais como Lélia Gonzalez (1981).

O enfrentamento ao culturalismo nos moldes freyrianos de segmentos das ciências sociais e da produção artística⁴ brasileira dá-se pela contraposição à ideia de uma identidade racial negra baseada apenas na adesão e consumo de uma cultura “afro”, visto que ela está intimamente ligada à raça (NASCIMENTO, 1974b *apud* RATTTS, 2006) – enquanto aspectos fenotípicos cuja leitura é orientada por um quadro de referências socialmente articulado. Disso, desdobra-se a compreensão de que a experiência social de pessoas negras, na sociedade colonizada e de dominação branca, encontra-se ancorada em um corpo concreto, cuja leitura não pode ser transposta com base na vontade ou preferência individual. Entendo que esta é uma característica do lado escuro/oculto do sistema moderno/colonial (LUGONES, 2008).

A autora identifica no desejo branco de aderir a uma identidade negra uma dinâmica inerente ao processo de dominação, já que decorrente do que ela chama de “crise da cultura ocidental”. Ainda que partindo de um outro contexto social, as semelhanças da vivência na diáspora negra aproximam a análise de Beatriz Nascimento da leitura de Stuart Hall sobre o pós-modernismo, que teria, para ele, uma profunda fascinação

pelos diferenças sexuais, raciais, culturais e, sobretudo, étnicas. [...] [N]ão há nada que o pós-modernismo global mais adore do que um certo tipo de diferença: um toque de etnicidade, um “sabor” do exótico e, como dizemos em inglês, *a bit of the other* (expressão que no Reino Unido possui não só uma conotação étnica, como também sexual)”. (HALL, 2003, p. 337).

A despeito das equivalências, que incluem o fascínio sexual, o culturalismo brasileiro dispõe de algumas peculiaridades. Ele apresenta um movimento mais ousado, em que o recurso à cultura “afro” pelo/a dominador/a tem a finalidade de elaborar uma nacionalidade/cultura brasileira “autêntica”, e está impulsionado pelo desejo de deslocamento e aniquilamento das pessoas negras, de sua experiência e de sua existência. E é isso que a autora evidencia quando indaga: se ele, loiro, pode se tornar “mais preto do que eu, o que é que eu sou?”.

Os achados de John Norvell (2001) são também elucidativos dos alicerces dessa suposta mobilidade branca. Ao entrevistar camadas médias da sociedade carioca, o autor identifica que o discurso sobre a nacionalidade brasileira traz à tona o elogio da miscigenação – esse pilar da democracia racial –, avós e bisavós negros/as (que “todo mundo tem”) e narrativas afins. Contudo, quando falam de si e de suas famílias, essa

⁴ A autora entende como semelhantes a este ato o uso de frases como “sou o branco mais preto do Brasil”, por parte de pessoas brancas – no caso, por Vinícius de Moraes em *Samba da Benção* – e o consumo de manifestações religiosas afro-brasileiras em programas televisivos – como em performance musical de Vinícius de Moraes e Toquinho cantando o nome de Omulu (NASCIMENTO *apud* RATTTS, 2006, p. 98).

“mistura de raças” está ausente, pois emerge geralmente como “mestiçagem do outro”. Entendo que esse achado fornece elementos complementares ao quadro descrito anteriormente, ao tornar patente que a adesão a uma identidade negra ou mestiça por parte dos/as brancos/as brasileiros/as ocorre como desfrute lúdico, e ancora-se na possibilidade de um aconchegante retorno à branquitude sempre que esta lhes garanta os lucros materiais e simbólicos propiciados pela dominação racial.

O lado visível/claro do sistema moderno/colonial (LUGONES, 2008) fica assim exposto quanto à autoridade, à legitimidade e ao poder de nomeação e definição de lugares conferidos pela branquitude. Descortina-se também uma promessa de mobilidade (material e simbólica) típica da tradição política liberal, para a qual “o corpo é visto como uma posse, propriedade de um sujeito, que, dissociado da carnalidade, toma decisões e faz escolhas sobre como dispor do corpo e de seus poderes” (GROSZ, 2000, p. 58). Necessário apontar que essa mobilidade está restrita ao corpo branco, e que é autorizada por lógicas coloniais e dinâmicas de rapinagem, individualismo e consumo.

Beatriz Nascimento também se dedica, assim como outros/as intelectuais dos movimentos negro no período, à denúncia da “democracia racial” supostamente existente no Brasil. Para ela, trata-se de um discurso falacioso, que compõe um dos mecanismos do aparato ideológico de dominação, operante inclusive na *intelligentsia* brasileira:

a democracia racial brasileira talvez exista, mas em relação ao negro, inexistente. As manifestações preconceituosas são tão fortes que, por parte de nossa intelectualidade, dos nossos literatos, dos nossos poetas, da consciência nacional, vamos dizer, somos tratados como se vivêssemos ainda sob o escravismo”. (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTIS, 2006, p. 94).

As constatações não se restringem, contudo, ao lusotropicalismo e suas variações. Beatriz Nascimento elenca ainda alguns dos aspectos do racismo à brasileira, tais como o emprego de formas discursivas paradoxais e aquilo que se costuma interpretar como operação “sutil” – que ela nomeia de “emaranhado de sutilezas”. Suas críticas estendem-se ainda às linhagens dos estudos sobre as relações raciais brasileiras que atribuem primazia à “explicação econômica” e à “herança escravagista” para justificar a marginalização da população negra. Sua avaliação pauta-se, sobretudo, pela exploração das contradições internas dessa argumentação:

Quanto à grande maioria [da população negra] marginalizada, o mais fácil será recorrer à explicação econômica ou de classe, não esquecendo a herança escravagista que, segundo alguns eminentes teóricos, faz do negro um ser ainda não preparado para integrar uma sociedade competitiva. Entretanto, nós, os negros, vamos acompanhando *esse poço de contradições* e este *emaranhado de sutilezas* com uma visão bastante cética. Lá se vão noventa anos de abolição da escravatura e não consta que os imigrantes que vieram nos substituir na

lavoura cafeeira estivessem mais aptos a entrar numa sociedade capitalista (que ainda não se tinha formado por volta de 1930) do que nós. Por meio de que milagre essa situação social ficou melhor do que a nossa? Se somos parte integrante de uma democracia racial, por que nossas oportunidades sociais são mínimas em comparação com os brancos? (NASCIMENTO, 1977b *apud* RATTS, 2006, p. 108, grifos meus).

O trecho refere-se especificamente à obra de Florestan Fernandes. Ana Cláudia Lemos Pacheco reforça as críticas ao autor, adentrando sua abordagem dos padrões de envolvimento afetivo-sexuais entre pessoas negras, ao afirmar que as análises de Florestan pecam pelo excesso de “rigidez teórica e explicativa”. Para ela, sua descrição e interpretação da marginalização da população negra encontram explicações em arranjos familiares que são avaliados “a partir do modelo dominante (da família imigrante europeia)”, bem como do “comportamento sexual e afetivo da ‘gente de cor’” – que considera “desviante” “e fruto de uma situação ‘patológica’ e ‘anômica’” (PACHECHO, 2006, p. 185).

Se Beatriz Nascimento não se negou a enfrentar a academia e suas interpretações hegemônicas, parece-me que a descrição de seus trabalhos não estaria completa sem a menção à sua procura por respostas à pergunta “o que é que eu sou?” – aquela mesma que se coloca na já narrada discussão com um antropólogo branco. Se a vivência no/do corpo negro não se resume a uma adesão a uma determinada cultura, a um “sentir-se negro” ou a “ser negro por adoção” (NASCIMENTO, 1974b *apud* RATTS, 2006, p. 108, p. 99), o que a define? Sobre isso, diz:

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, a prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo. Ser negro não pode ser resumido a um “estado de espírito”, a “alma branca ou negra”, a aspectos de comportamento que determinados brancos elegeram como sendo de negro e assim adotá-los como seus. (NASCIMENTO, 1974b *apud* RATTS, 2006, p. 108, p. 99).

A autora afasta-se, portanto, de visões biologizantes do corpo, ainda que sem desconsiderar sua materialidade. Segundo Beatriz Nascimento, é a relação dialética de dominação/resistência, forjada no transcurso histórico, que informa a posição, faculta as leituras e orienta vivências do corpo negro, inscrito no polo dominado. Somente dentro dela é que o corpo negro – e também o branco –, a cultura negra e as experiências e relações dos sujeitos sociais ganham plena compreensão.

Com isso, não se pode dizer que Beatriz Nascimento postulasse uma visão essencialista do “ser negro” (RATTS, 2006, p. 40); ao contrário, sua defesa de uma

reconstrução da “história do homem negro” (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 93) emerge em contestação a estudos etnográficos e sociológicos brasileiros. Para ela, tais estudos recorrem a estereótipos construídos a partir da seleção de comportamentos e traços culturais específicos, que retratariam, na visão dos/as intelectuais que os empreendem, um/a negro/a “puro/a”, “autêntico/a”. Para a autora, tais descrições seriam pouco condizentes com as pessoas negras reais.

A história dos/as negros/as brasileiros/as não pode ser vista como estática, delimitadora de experiências uniformes, ou restrita a um passado escravista: “[...] pensam [esses/as intelectuais brancos/as] que quem nos estuda no escravismo nos entendeu historicamente. [...]. Não se estuda, no negro que está vivendo, a História vivida. *Somos a História Viva do Preto, não números*” (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 97, grifos da autora).

Interessante notar que o posicionamento de Beatriz Nascimento guarda patente afinidade com as críticas de Alberto Guerreiro Ramos, também negro, à produção de antropólogos/as e sociólogos/as sobre a população negra brasileira:

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro-vida.

O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção.

O negro-vida é, entretanto, *algo que não se deixa imobilizar*; é despistador, profético, *multiforme*, do qual, na verdade, *não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje*. (GUERREIRO RAMOS, 1955, p. 215, grifos meus).

Suas críticas voltam-se contra o olhar objetificante e imobilizador que o cânone das ciências sociais brasileiras direciona aos/às negros/as, contra o qual reivindica o status de sujeito e de humanidade. No caso de Beatriz Nascimento, foi na busca e recomposição de fragmentos históricos de trajetórias negras que enxergou uma ferramenta potente de desmistificação da ideologia dominadora e, portanto, um profícuo caminho para a resistência.

Ainda que escasso, o material acessível de sua autoria é incrivelmente denso, por vezes abstrato, e pode desdobrar-se em muito mais abordagens sobre o corpo do que seria possível abordar em um artigo. A seguir, apresento sua interpretação sobre a dominação

racial na sociedade brasileira, bem como interpretações possíveis para abordagem do corpo e das vivências afetivo-sexuais.

O corpo negro de “contornos irrecuperáveis”

Como diversos/as outros/as intelectuais e ativistas negros/as brasileiros/as do período, Beatriz Nascimento foi profundamente influenciada pelos escritos de Frantz Fanon. No célebre *Pele negra, máscaras brancas* (FANON, 2008), o autor martiniquenho defende que a efetividade da dominação nos processos de colonização assenta-se na interiorização da ideia de inferioridade pelo/a colonizado/a. Cláudia Pons Cardoso apresenta um resumo preciso do processo que ele descreve:

O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado [...]. Para Fanon (2008), o colonizado vivencia um processo de embranquecimento, ou seja, a negação de ser negro, sendo este processo alimentado pelo colonialismo. Porém, como o colonizado não pode ser branco, constrói para si uma “máscara branca”, para negar sua cultura, sua identidade. A máscara é um grave sintoma do quanto a ideologia do colonizador acabou penetrando na consciência do colonizado; em outras palavras, representa o seu sentimento de inferiorização, de baixa-estima, provocando, inclusive, transtornos psicológicos. (CARDOSO, 2012, p. 115-116).

Tais formulações servem como fundamento para a teorização do que Beatriz Nascimento nomeia, no filme *Ôrí* (1989), de “perda de imagem”. A perda de imagem abrange o próprio processo de sequestro e tráfico transatlântico, e configura-se inicialmente pelo exílio e pela subsequente alienação em relação a referências culturais próprias:

Na medida em que ela impõe na sua cabeça que é uma sociedade branca, que o seu comportamento tem que ser padronizado segundo os ditames brancos, você como preto se anula, passa a viver uma outra vida, flutua sem uma base onde possa pousar, *sem referência e sem parâmetro* do que deveria ser a sua *forma peculiar*. (NASCIMENTO, 1982 *apud* RATTS, p. 48, grifos meus).

Essas referências, parâmetros ou formas peculiares serão substituídas por aquelas do/a dominador/a, que passam, portanto, a presidir a posição, as leituras e as vivências do corpo negro na sociedade brasileira racialmente estratificada, assim como as percepções individuais e coletivas dos/as negros/as sobre si mesmos/as. Retomando a discussão de Beatriz Nascimento com cientistas sociais brancos/as, a citação a seguir explicita como a

autora concebe a dominação ideológica como travada no Brasil, em uma perspectiva macrossociológica:

[...] a dominação ocidental se encarregou de não só usar fisicamente seus dominados, mas também sob forma de ideologia impregnou-os de seus hábitos, de seus fins, de sua moral. [...]. Não existem mais “bons selvagens” como não existem mais “negros puros” que saibam seu ramo africano no Brasil. Depois de nos explorar e tirar as melhores coisas, depois de nos reprimir, a ideologia dominante quer nos “descobrir” (como costumam dizer alguns dos paladinos em favor do negro) “puros”, “ricos culturalmente”, “conscientes de nossa raça”. [...]. Perdoem-nos se não correspondemos mais uma vez às expectativas das necessidades dos nossos antigos senhores. Pelos menos aqui no Brasil não é mais possível encontrar o homem negro “puro”. Por enquanto ainda queremos nos “igualar”, sermos “aceitos”. Por enquanto ainda impera em nós o ideal estético do branco. Por enquanto há de nos ver com “alma branca”, porque nós fazemos parte de um todo em que domina a ideologia do dominador, nós não somos “belos” como o negro americano e não queremos, nem podemos ser. (NASCIMENTO, 1974b *apud* RATTTS, 2006, p. 100).

É nesse sentido que, para ela, “Ser negro é uma identidade atribuída por quem nos dominou” (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTTS, 2006, p. 50). E então, o corpo negro é aquele que, destituído de referências próprias, dispõe de “contornos irrecuperáveis”, em virtude dos “vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência” a que se encontra submetido (NASCIMENTO, 1982 *apud* RATTTS, 2006, p. 109).

Beatriz Nascimento refere-se frequentemente a experiências pessoais ou sociais calcadas na ausência de referências que não a do/a dominador/a, na sensação de inexistência, em agressões, apagamentos e (autor)repressões, compreendidas como “reflexos do racismo em nós”. Mas talvez o mais perverso dos efeitos do racismo brasileiro identificado pela autora seja a aspiração de integrar e ser aceito pelo grupo dominador, que tem como implicação a alienação em relação ao próprio grupo social dominado. Como resultado, “[...] a maioria de nós está dispersa por força de uma incomunicabilidade [...] (o negro brasileiro, com raras exceções, não se agrupa)” (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTTS, 2006, p. 98). Ao contrário, as estratégias a que pessoas negras lançam mão para lidar com os efeitos do racismo são muitas vezes individuais e reforçam os termos da dominação:

Como então nos desfazemos dos nossos complexos? Acreditando que embranquecemos quando clareamos a pele? Quando alisamos o cabelo? Quando casamos com branco, surgindo a possibilidade da próxima geração ser mais clara? Quando acreditamos na democracia racial brasileira? Quando aceitamos frases como “sou o branco mais preto do Brasil?” (*Samba da Benção*, de Vinícius de Moraes)? Quando ascendemos de classe social? Quando nosso grupo com o qual nos relacionamos, é totalmente branco? Quando acreditamos que apesar de tudo “contribuímos para a formação da etnia brasileira através da culinária e da música”, como quer a maioria dos

nossos livros de História e Geografia? Contribuímos ou fomos forçados a fazer esta cultura? Nossa “contribuição” foi de escravos. (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 97, grifos meus).

Nesse cenário, mediados pela lente do/a dominador/a, é comum que corpos negros não se procurem, não se vejam, não se encontrem. Ao contrário, Beatriz Nascimento identifica, no caso dos relacionamentos afetivo-sexuais, padrões de envolvimento guiados pelo desejo pelo/a parceiro/a branco/a, com quem o envolvimento emerge como uma possibilidade de embraquecimento – próprio ou dos/as filhos/as. Como muitas outras autoras negras⁵, Beatriz Nascimento percebe que as ideologias do/a dominador/a funcionam como “elementos estruturantes das práticas sociais e afetivas dos indivíduos” (PACHECO, 2008, p. 55). Nisso, está de acordo com bell hooks, para quem

é perfeitamente normal pessoas de diferentes raças serem atraídas sexualmente de forma mútua, porém, não penso que os homens negros que confessam amar as mulheres brancas e desprezar as mulheres negras ou vice-versa, simplesmente expressam preferências pessoais livres de “bases” culturais. (HOOKS, 1981 *apud* CARDOSO, 2012, p. 173).

Mesmo quando ocorre, o encontro entre pessoas negras não deixa de ser mediado pela dominação branca:

De tal forma o preconceito racial contra o negro é violento e ao mesmo tempo sutil, que ele existe latente e muitas vezes vem à tona nas relações entre nós mesmos. Temos, vamos dizer, uma atitude de amor e ódio por nós mesmos; *a presença, o confronto com o outro nos incomoda também* (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 94, grifos meus).

Isso porque esse encontro propicia o enfrentamento com a imagem negativa interiorizada, acionando mecanismos projetivos que podem resultar em agressão: “Há entre nós uma atitude de defesa diante do outro negro, que toma, vez por outra, forma de agressão. É onde nossos recalques afloram mais” (NASCIMENTO, 1974a *apud* RATTS, 2006, p. 96).

Luiza Bairros é uma das autoras que explora as consequências desse aspecto da dominação racial para as relações de gênero:

A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo, não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável. *Essas mesmas imagens cruzadas com o racismo reconfiguram totalmente a forma como homens negros vivenciam gênero*. Assim, o negro, desempregado ou ganhando um salário minguado, é visto como o preguiçoso, o fracassado, o incapaz. O atleta sexual é percebido como um estuprador em potencial; o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial. Só que estes aspectos raramente são associados aos efeitos combinados de sexismo e

⁵ Ver, por exemplo, Lélia González (1982a), Sueli Carneiro (1995) e Cláudia Pons Cardoso (2012).

racismo sobre os homens, *que reforçam o primeiro na ilusão de poder compensar os efeitos devastadores do segundo* (BAIRROS, 2014, p. 184, grifos meus).

E esse “sexismo” compensatório e supostamente mais acentuado dos homens negros seria exercido de forma preferencial contra mulheres do grupo dominado, tendo em vista que não poderia se manifestar em espaços dominados por pessoas brancas – e especialmente por homens brancos (BAIRROS, 2014, p. 185; CARDOSO, 2012, p. 136). Importante ressaltar que trabalhos etnográficos respaldam – de maneira preliminar – esta percepção por parte de outras mulheres negras. John Burdick, por exemplo, relata a seguinte cena:

Um homem negro casado com uma mulher branca pediu licença ao grupo para voltar para casa. Seus companheiros de copo começaram a tirar sarro dele: “Você deveria ter se casado com uma mulher negra! Aí você não teria que sair correndo como um escravo!”... Uma amiga negra [comentou]: “É verdade. Eles tratam suas mulheres mais escuras como lixo. [...]. O homem negro, deixa eu te falar, ele não respeita uma mulher negra”. (BURDICK, 1998, p. 29; p. 169, tradução minha).

Beatriz Nascimento, no entanto, elege outra entrada para discutir as vivências afetivo-sexuais de mulheres negras. Para ela, o mercado de trabalho não constitui o único âmbito de subordinação das mesmas, tendo em vista a existência de uma “dominação sexual”, iniciada com a colonização – que estabeleceu diferentes leituras e lugares sociais para os corpos de mulheres brancas e negras:

A exploração sexual de que foi vítima por parte dos senhores, determinada principalmente pela moral cristã portuguesa, que atribuía à mulher branca das classes mais altas o papel de esposa ou de “solteirona”, dependentes economicamente do homem, e limitadas – quando esposa – ao papel de procriadora, ou seja, sua vida sexual limitava-se à posterior maternidade, fez com que a liberação da função sexual masculina recaísse sobre a mulher negra ou mestiça (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTS, 2006, p. 106).

O primeiro ponto destacado é justamente o caráter colonial da dominação feminina, que emerge, portanto, conjuntamente com a dominação racial. Para as mulheres negras, essa dominação traduziu-se, segundo Beatriz Nascimento, na transformação em objeto sexual dos homens brancos. E esta relação – afirma – não se limitou a um passado remoto:

Por seu lado, os mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação dessa exploração sexual através do tempo. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça “primitiva”, a faz mais desreprimida sexualmente, facilita-se a tarefa do homem de exercer sua dominação livre de qualquer censura, pois a moral dominante não se preocupa

em estabelecer regras para aqueles carentes de poder econômico (NASCIMENTO, 1977b *apud* RATTTS, 2006, p. 106).

Como outras intelectuais negras – por exemplo, Lélia Gonzalez (1982b; 1984), Patricia Hill Collins (1990), Sueli Carneiro (2001) e Claudia Cardoso Pons (2012) –, Beatriz Nascimento identifica o papel dos estereótipos para a perpetuação da objetificação sexual das mulheres negras através do tempo e para a operação da cor negra como um “atrativo sexual”. Ao contrário do que defendem alguns/mas autores/as brancos/as – tais como Laura Moutinho (2004) –, tal “atrativo” não é valorado positivamente, mas sim tomado como um aspecto da dominação racial e de gênero. Nessa perspectiva, as mulheres negras são associadas à liberdade para o exercício da dominação sexual pelo homem branco, a partir da interpretação de que seus corpos são sexualmente “desreprimidos”, e que estão destituídos de qualquer regulamentação moral.

Outro ponto que gostaria de observar é o sentido de tipos específicos de relacionamentos afetivo-sexuais – casamento e concubinato – para pessoas negras, no contexto de uma sociedade de dominação racial:

Após a abolição da escravatura, fomos integrados ao todo nacional, mas, sem dúvida, com a esperança simplória de, através do filtro das relações de casamento ou concubinato, irmos “melhorando a raça” até o ponto de a nação ficar cada vez mais moreninha e, com auxílio da imigração europeia, cada vez mais branca. (NASCIMENTO, 1977b *apud* RATTTS, 2006, p. 107).

A menção ao concubinato ressalta a importância de que os estudos sobre gênero, raça e relacionamentos afetivo-sexuais atentem para padrões preferenciais de envolvimento, pois há, historicamente, diferenças entre relações oficiais e legítimas e aquelas informais. Por exemplo, a historiografia e a literatura brasileira são profícuas em seus relatos de homens brancos e mulheres negras que se unem em relação de concubinato, mas não de casamento⁶. Lélia González (1984), por sua vez, baseia-se em sua experiência pessoal e relata que a família do marido, branco, entendia que o regime matrimonial do casal era o que ela chamou de “concubinagem” (concubinato e sacanagem) porque, no imaginário racista, mulher negra não se casaria legalmente com homem branco. A autora também explora como o envolvimento de homens brancos com mulheres negras em regimes não formais de união emergiu a partir da figura da mucama (GONZALEZ, 1994).

⁶ As obras *O cortiço* (AZEVEDO, 19--) e *Sobrados e mocambos* (FREYRE, 1968) são exemplares nesse sentido.

De maneira bastante original, Beatriz Nascimento pondera ainda sobre as consequências da inserção precária e subalterna de mulheres e homens negros/os no mercado de trabalho para seu envolvimento afetivo-sexual. Sua leitura diverge, no entanto, daquela proposta por Florestan Fernandes, na medida em que a autora rechaça o rótulo da anomia:

Via de regra, nas camadas mais baixas da população cabe à mulher negra o verdadeiro eixo econômico onde gira a família negra. Essa família, grosso modo, não obedece aos padrões patriarcais, muito menos aos padrões modernos de constituição nuclear. São da família todos aqueles (filhos, maridos, parentes) que vivem em dificuldades de extrema pobreza. Quanto ao homem negro, geralmente despreparado profissionalmente por força de contingências históricas e raciais, tem na mulher negra economicamente ativa um meio de sobrevivência, já que à mulher se impõe, como sabemos, dupla jornada. (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTI, 2006, p. 128).

Os relacionamentos afetivo-sexuais que retrata estão imiscuídos às relações familiares – e não restrito a individualidades pareadas. A pobreza e a exclusão dos homens negros do mercado de trabalho são fatores que tendem a alijar os modelos patriarcais do contexto, e delegam às mulheres negras o papel de provedoras – muito embora este seja tipicamente desempenhado pelos homens. Afinal, elas não estão em situação de dependência econômica dos homens negros – como as mulheres brancas no retrato anteriormente traçado da sociedade colonial. Contudo, além do impulso afetivo, as motivações materiais estão sim presentes, mais especificamente como busca por parcerias travadas também quanto a este aspecto.

No cenário em questão, a interpretação de Beatriz Nascimento dá margem à leitura de que o capitalismo racialmente estratificado limita o desempenho do papel tipicamente masculino para os homens negros e que este é, portanto, menos beneficiado pela “dominação masculina”. A união de homens e mulheres com base na parceria (ao invés da dominação) seria, assim, favorecida. Entendo que pode haver aqui uma relativização das compreensões de que o homem negro tende a ser mais machista (como um mecanismo compensatório ao racismo), pois, a partir dos argumentos da autora, compreendo que a avaliação dependerá dos aspectos, dinâmicas e da unidade de análise que estiverem sendo considerados.

Beatriz Nascimento também adentra uma temática que tem sido recorrente na produção intelectual e ativista de mulheres negras sobre vivências afetivo-sexuais: a solidão afetiva⁷. No caso, a autora aborda a situação das mulheres negras que ascendem

⁷ Ver, nesse sentido, Ana Cláudia Lemos Pacheco (2006; 2008) e Claudete Alves da Silva Souza (2008).

socialmente. Para ela, esse grupo de mulheres têm maiores dificuldades para estabelecer relacionamentos com homens (negros ou não). Isso porque essas mulheres negras, embora dispensadas de atender às necessidades materiais mais imediatas, não escapam dos padrões estéticos que privilegiam as mulheres brancas ou mestiças mais claras. Além disso, elas não aderem aos “padrões formais de relação formal”, calcados na submissão feminina, e torna-se então difícil encontrar homens dispostos a atuar, em um relacionamento, de fato como parceiros – e não como dominadores. “Desse modo, ou permanece solitária, ou liga-se a alternativas onde os laços de dominação podem ser afrouxados” (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTTS, 2006, p. 129).

A ascensão social desfavorece, inclusive, o “relacionamento institucional”; corrobora, porém, o envolvimento exclusivamente sexual:

Sua escolha por parte do homem passa pela crença de que seja mais erótica ou mais ardente sexualmente que as demais, crenças relacionadas às características do seu físico, muitas vezes exuberantes. Entretanto quando se trata de um relacionamento institucional, a discriminação étnica funciona como um impedimento, mais reforçado à medida que essa mulher alça uma posição de destaque social [...]. (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTTS, 2006, p. 129).

Como procurei até aqui indicar, as análises de Beatriz Nascimento sobre a dominação racial na sociedade brasileira, embora negligenciadas, são bastante proíferas e inovadoras. Contudo, elas não se bastam, na medida em que compreender a relação de dominação demanda observar também os processos de resistência.

O corpo negro como “quilombo mítico”

Elizabeth Grosz entende que a concepção hegemônica do corpo – incorporada, inclusive, por algumas teorias feminista – decorre das formulações de Platão, para quem o corpo figura como uma traição da alma e aprisiona a mente. Ela estabelece-se, em primeiro lugar, com base em uma separação entre mente e corpo e, em segundo lugar, na hierarquização entre eles, com primazia da primeira e desvalorização do segundo. Nessa perspectiva, o corpo é tratado como um dado bruto, que requer superação e transcendência, pois remete à animalidade e à natureza; além disso, os termos mente e corpo são relacionados a outras díades, tais como “razão e paixão, sensatez e sensibilidade, fora e dentro, ser e outro, profundidade e superfície, realidade e aparência, mecanicismo e vitalismo, transcendência e imanência, temporalidade e espacialidade, psicologia e fisiologia, forma e matéria [...]” (GROSZ, 2000, p. 48-49). O corpo é

definido “em termos não-históricos, naturalistas, organicistas, passivos, inertes” (GROSZ, 2000, p. 49). A separação/hierarquização completa-se, em sua visão, quando são introduzidas as diferenças de gênero:

A oposição macho/fêmea tem sido intimamente aliada à oposição mente/corpo. [...] A especificidade corporal das mulheres é usada para explicar e justificar as posições sociais e as capacidades cognitivas diferentes (leia-se: desiguais) dos dois sexos. Por implicação, os corpos das mulheres são presumidamente incapazes das realizações masculinas, sendo mais fracos, mais expostos a irregularidades (hormonais), intrusões e imprevistos. [...] [A] opressão patriarcal justifica-se a si mesma, pelo menos em parte, vinculando as mulheres muito mais intimamente aos corpos do que os homens e, através dessa identificação, restringindo os papéis sociais e econômicos das mulheres a termos (pseudo) biológicos. [...] A feminilidade é associada ao corpo; e a superação do corpo (masculino) permitiria aos homens a elevação da mente – termo incorpóreo (GROSZ, 2000, p. 67-68).

Agregando a tais constatações as contribuições de Beatriz Nascimento, evidencia-se, no entanto, que tal distinção não funciona da mesma maneira para todos/as os/as homens e mulheres.

O recurso a escritos de Paul Gilroy contribui para uma análise mais precisa. Segundo o autor, uma das características centrais do racismo contemporâneo é a definição oscilante dos/as negros/as, vistos/as ora como problemas (ou melhor, como uma série de problemas), ora como vítimas eternas. Para ele, o congelamento das representações é o principal mecanismo que garante que os/as negros/as sejam vistos/as como objetos ao invés de sujeitos, e que sejam percebidos/as como detidos/as no presente. Dessa forma, seu passado é reprimido e negado, e as populações negras são vistas como destituídas de qualquer dimensão histórica (GILROY, 1987).

Em sintonia com Gilroy, Beatriz Nascimento concebe a pesquisa histórica sobre os/as negros/as como um caminho de recuperação da posição de sujeito. Sem negar a existência do racismo, recorre ao resgate de ações, reações e criações dos/as negros/as – por meio da memória comunitária ou oralidade histórica (NASCIMENTO, 1982 *apud* RATTS, 2006, p. 109) – e a investigações em território africano para reconquistar e reinventar referenciais que não os do/a dominador/a, contribuindo também para retirar os/as negros/as do lugar de coadjuvantes em uma narrativa de história, da geografia e das ciências sociais que é branca. Nesse sentido, afirma: “É tempo de falarmos de nós mesmos não como ‘contribuintes’ nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes desta formação”. (NASCIMENTO, 1974b *apud* RATTS, 2006, p. 101).

Em sua obra, não procura um “retorno às origens” africanas, no sentido de “pureza” ou “autenticidade”. A investigação do passado e das conexões são bases de uma

política de memória porque dão visibilidade a continuidades e forjam possibilidades de recriação:

É com fragmentos que Beatriz trabalha, mas que não são vistos como pedaços de uma peça cerâmica ancestral que se estilhaçou no tempo e no espaço e não pode mais ser reconstituída. Não se trata de raízes imóveis. É de reconstrução que ela fala, feita com a delicadeza de quem é artífice da palavra/imagem e desenvolve inúmeras buscas até ter o discernimento da linha móvel entre quem copia, quem restaura e quem cria. (RATTS, 2006, p. 73).

A abordagem dos quilombos é a base para suas revisões históricas e propostas de referências simbólicas alternativas. O quilombo emerge como possibilidade de resistência e reinvenção frente à opressão escravista, e encontra suas referências nas relações através do Atlântico⁸:

Ó paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe.
Eu sou atlântica. (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTS, 2006, p. 73).

A autora promove, de fato, novos estudos empíricos sobre quilombos, a respeito dos quais sugere interpretações inovadoras. Além de identificar seu significado no decurso histórico e em territórios definidos, ela os transpõe à dimensão mítica. Nesse sentido, o quilombo remete à possibilidade de que corpos negros agrupem-se, reconheçam-se, formem uma comunidade de resistência – superando assim a alienação forjada pela ideologia do/a dominador/a. O quilombo aflora então como um modelo e um horizonte de autodeterminação, coletividade e luta:

[...] a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade. (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTS, 2006, p. 53).

Bastante original é também a forma como o quilombo desvenda em sua obra uma relação entre corpo e espaço. O corpo negro quilombola reclama, disputa e conquista territórios (concretos e abstratos), dos quais foi e é expropriado pelos processos e lógicas de dominação:

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho a direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco.

⁸ Aqui, mais uma vez, o pensamento da autora guarda confluências com o de Paul Gilroy (2001).

A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTTS, 2006, p. 59).

Além disso, o corpo negro na diáspora define-se pela experiência da transmigração: da África para a América, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste. A mobilidade em questão não deixa de apresentar similitudes com aquela que caracteriza as “vidas móveis” (ELLIOT; URRY, 2010) identificadas por cientistas sociais no cenário da globalização. Contudo, o prisma analítico é outro: não é o desenvolvimento dos meios de transporte e das tecnologias que impulsionam mobilidades de indivíduos e liquidez das relações, e sim a diáspora, como tráfico forçado, transformações sócio-históricas e procura de ambientes mais favoráveis a condições dignas de sobrevivência que provocam deslocamentos coletivos. Deslocamentos que trazem em si a perda de imagem – mas também a redefinição.

Aliás, esse corpo negro que “transmigra” e resiste à dominação é um corpo agente, ativo, transformador. Ele se confunde com o território que ocupa – “com a paisagem, com o território quilombola, com o terreiro, com partes da África, com toda a África e toda a Terra, numa geopoética africana ou afro-brasileira” (RATTTS, 2006, p. 69) –, viaja no tempo quando encontra referências e imagens perdidas, ou então forja novas, em experiências múltiplas. Como afirma Alex Ratts,

O que nos interessa no pensamento de Beatriz é a interrelação entre corpo, espaço e identidade que pode ser refeita por aquele(a) que busca tornar-se pessoa (e não coisa): no quilombo, na casa de culto afro-brasileiro, num espaço de encontro e/ou diversão, no movimento negro, diante do espelho ou de uma fotografia. (RATTTS, 2006, p. 66).

As ideias de Beatriz Nascimento permitem pensar o corpo negro como um “qualificador do espaço”: “um lugar ou uma manifestação de maioria negra é ‘um lugar de negros’ ou ‘uma festa de negros’” (RATTTS, 2006, p. 59; 68). Trata-se, portanto, de “um corpo como objeto social e discursivo, um corpo vinculado à ordem do desejo, do significado e do poder”, e que constitui, por si mesmo ou por qualificar os espaços que ocupa, “um lugar de contestação” (GROSZ, 2010, p. 77).

Nesses espaços que qualificam, não apenas vários corpos negros se agrupam, mas o reencontro e a reconstrução da imagem perdida são possíveis. Destaco esta como outra característica definidora do pensamento da autora: pensar tomando o coletivo como unidade de análise, porque é, para ela, no coletivo que as transformações são possíveis. Não se trata, porém, de qualquer coletivo, e sim um coletivo formado por referências

comuns e desvinculadas da ideologia do/a dominador/a. E, com essa proposta, a autora desafia perspectivas individualistas de abordagem do corpo, e evita que “cada corpo seja [tomado como] uma espécie de planeta isolado, que faz sentido unicamente para si mesmo” (SANT’ANNA, 2000, p. 249).

É quando Beatriz Nascimento aborda os bailes *black* que deixa evidente os desdobramentos possíveis do reencontro para os relacionamentos afetivo-sexuais:

Eu acho que esse pessoal que *está se movimentando em volta da música negra americana*, num sentido é muito positivo em termos de convívio, de identidade, *de conhecer o outro, de saber o outro, de apalpar o outro, de dançar com o outro*. Eu sinto que esse pessoal jovem agora se organiza nesse movimento soul, eles vão ter menos problemas que eu tive, por exemplo, eu que sempre vivi alijada da comunidade branca e convivendo com ela e alijada da comunidade negra e vivendo com ela. Quer dizer, é possível inclusive [ter] laços mais fortes entre essas pessoas, *de casamento. Menino [preto] vai namorar menina preta, não vai ter necessidade de arranjar a moça branca pra casar [...]*. Esse processo aí pode ser um processo na medida em que o soul é uma coisa moderna, atual, que está na televisão, no cinema, no jornal, que é de americanos. Quer dizer, que tem inclusive essa possibilidade de afirmação ao nível do que *eu sou bonito, eu sou forte, de que eu tenho um corpo bom*. (NASCIMENTO, 1977a *apud* RATTS, 2006, p. 67, grifos meus).

A substituição da autoimagem forjada pelo/a dominador/a se dá não apenas pela visão de outros corpos negros, mas também pela movimentação, pelo toque e pela dança. Impossível não me remeter, aqui, a Stuart Hall (2003), quando o ator diz que o recurso à música – em oposição à tradição ocidental logocêntrica – e o do corpo como tela de representação e capital cultural configuram afinidades da produção cultural negra na diáspora africana. O uso do corpo, o toque, o movimento, os compartilhamentos e trocas entre pessoas negras facultam, para Beatriz Nascimento, a quebra da alienação e do isolamento e promovem novas e positivas imagens, bem como a autovalorização. Daí depreende-se que a importância da promoção de ações de resistência no âmbito cultural, capazes de articular (re)encontros e referências alternativas – embora estas sejam muitas vezes compreendidas como apolíticas ou secundárias⁹.

Encontramos, aqui, semelhanças da leitura de Beatriz Nascimento com o pensamento de Luiza Bairros, quanto à possibilidade de formulação de políticas de representação subversivas da dominação racial fazendo uso do corpo. Ao discorrer sobre um programa de cozinha em que uma mulher negra ocupava (tipicamente) o papel de serviçal de uma mulher branca, a autora enxerga no conjunto formado pela pele negra e as tranças no cabelo da ajudante contradiscurso poderoso, ou ainda “[u]ma imagem posta

⁹ Ver, a respeito, resposta de Luiza Bairros (1996) às análises de Michael Hanchard aos movimentos negros brasileiros.

em nossos próprios termos, desligada das representações de submissão atribuídas a nós mulheres e homens negros” (BAIROS, 2014, p. 181).

Há também uma proximidade com as propostas de Lélia Gonzalez, para quem, no Brasil, “a força do cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência [ao racismo]” (GONZALEZ, 1988 p. 74). Sobre o tema, discorre acerca dos afoxés e blocos afro de Salvador e sua atuação na conscientização junto à comunidade negra, que se refletem na postura e estética corporal:

[Percebemos] Uma tranquilidade que a gente sente até mesmo *na postura física do negro* na Bahia. [...] Tanto que o pessoal diz que os negros da Bahia são *bonitos*. Quando as pessoas dizem isto, não percebem que elas estão se sensibilizando é por uma postura de alguém que sabe que ele é ele mesmo e não um outro, aquele outro determinado pelo poder do branco (GONZALEZ, 1991, p. 8, grifos meus).

Para essas autoras, especialmente para Beatriz Nascimento, o corpo negro pode emergir como um lugar de resistência, um “quilombo mítico”, pois pode enfrentar a dominação e recusar o referencial do/a dominador/a. Quando isso acontece, as pessoas negras sobrepujam a necessidade de relacionar-se (exclusivamente) com pessoas brancas. Em sua visão, nesses “lugares de referência transitórios ou duradouros” (RATTS, 2006, p. 67), a vivência coletiva e o recurso a outras referências que não a do/a dominador/a.

Por fim, cabe observar quais as possibilidades de resistência vislumbradas pela autora no caso das mulheres negras que ascendem socialmente e que estariam, por isso, mais propensas à solidão afetiva. Segundo Beatriz Nascimento, essas mulheres estão em condições de desmistificar o conceito de amor,

transformando este em dinamizador cultural e social (envolvimento na atividade política, por exemplo), buscando mais a paridade entre os sexos do que a “igualdade iluminista”. Rejeitando a fantasia da submissão amorosa, pode surgir uma mulher preta participante, que não reproduza o comportamento masculino autoritário, já que se encontra no oposto deste, podendo assim, assumir uma postura crítica intermediando sua própria história e seus *ethos*. Levantaria ela a proposta de parcerias nas relações sexuais que, por fim, se distribuiria nas relações sociais mais amplas. (NASCIMENTO, 1990 *apud* RATTS, 2006, p. 129).

Como Patricia Hill Collins (1990), a autora entende que a posição subalternizada das mulheres negras favorece transformações subversivas das dominações. No caso em questão, as mulheres negras são retratadas como sujeitos capazes de questionar os padrões de amor romântico e reinventar, inclusive, as relações a dois, mas também toda a sociedade.

Considerações finais

Como procurei indicar, a produção de Beatriz Nascimento mostra-se bastante profícua para reflexões sobre o corpo. Sua perspectiva favorece leituras – nem sempre contempladas pelas ciências sociais (GROSZ, 2000) – que levem em conta o transcurso histórico e também configurações sociológicas contextuais, e que nem por isso deixem de considerar o corpo em sua materialidade. Caracterizado simultaneamente como de “contornos irrecuperáveis” e como “quilombo mítico”, o corpo está em constante transformação, e está simultaneamente referido: ao corpo físico, que dispõe de um fenótipo; a um interior (ou dimensão psicológica), forjado no contato com a sociedade e que com ela dialoga; à sociedade e à cultura, que estabelecem possibilidades com base na dominação colonial; à história, que informa possíveis leituras e retornos às imagens perdidas; à condição de agente, porque resiste e recria; à coletividade, que possibilitam reinvenções e transformações. E todas essas dimensões estão necessariamente emaranhadas e mutuamente constituídas – e por isso ela afirma pensar e sentir “como preta”. Trata-se, portanto, de um “corpo vivido, o corpo representado e utilizado de formas específicas em culturas específicas”, que não é

nem bruto, nem passivo, mas está entrelaçado a sistemas de significado, significação e representação e é constitutivo deles. Por um lado, é um corpo significante e significado; por outro é um objeto de sistemas de coerção social, inscrição legal e trocas sexuais e econômicas. (GROSZ, 2000, p. 75).

No caso das vivências afetivo-sexuais, sua obra torna visível que as experiências sociais da afetividade e da sexualidade não estão baseadas somente no gênero. Elas são, também, racializadas. Além disso, Beatriz Nascimento indica a importância de considerar continuidades históricas – como, por exemplo, a hipersexualização das mulheres negras e a valorização da estética branca –, os impactos da interiorização da ideologia do grupo dominador – por exemplo, a procura de pessoas negras por parceiros/as brancos/as –, os regimes de união e a posição das mulheres negras e de seus/suas parceiros/as no mercado de trabalho. Por fim, a autora propõe o desafio de pensar as mulheres negras quanto a sua capacidade de ação, mesmo em contextos de dominação racial e de gênero. Afinal, no amor ou na sociedade em geral, são elas – ou melhor, somos nós – que emergem como as agentes potencialmente mais subversivas.

Referências bibliográficas

AZEVÊDO, Aluísio. *O cortiço*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, [19--].

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ed.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 181-187.

_____. Orfeu e poder: Uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil. *Revista Afro-Ásia*, n. 17, p. 173-186, 1996.

BURDICK, John. *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York/London: Routledge, 1998.

CARDOSO, Cláudia Pons. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*. 2012. 382 f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE RACISMO, XENOFÓBIA E GÊNERO, 2001, Durban. *Anais...*, 2001.

_____. Gênero, raça e ascensão social. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544-552, jan. 1995.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 1990.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 01, p. 171-188, jan. 2002.

ELLIOTT, Anthony; URRY, John. *Mobile Lives*. London: Routledge, 2010.

FANON, Frantz. *Pele branca, máscaras negras*. Salvador: Edufba, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1968.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. São Paulo: Angra Filmes, 1989.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo; Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

_____. *'There ain't no Black in the Union Jack': the Cultural Politics of Race and Nation*. London; Melbourne; Sydney; Auckland; Johannesburg: Hutchinson, 1987.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista ao MNU. *Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado*, n. 19, p. 8-9, maio/junho/julho de 1991.

_____. A categoria político-cultural da Amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 92/93; p. 69-82, jan.-jun., 1988.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.

_____. A esperança branca. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 21 de março de 1982. Folhetim, p. 5.

_____. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: LUZ, Madel T. *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982, p. 89-106.

_____. Mulher negra, essa quilombola. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 22 de novembro de 1981. Folhetim, p. 4.

GROSZ, Elizabeth. Corpos reconfigurados. *Cadernos Pagu*, n. 14, 2000, p.45-86.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do branco brasileiro. In: *Introdução crítica à Sociologia*. GUERREIRO RAMOS, Alberto. Rio de Janeiro: Andes, 1957. p. 171-192.

HALL, Stuart. Que "negro" é esse na cultura negra? In: HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília-DF: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. p. 335-349.

HOOKS, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008.

MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo, Editora da Unesp, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. O movimento de Antônio Conselheiro e o abolicionismo. Rio de Janeiro, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 25, p. 261- 267, 1997.

_____. A mulher negra e o amor. *Jornal Maioria Falante*, n. 17, p. 3., fev. – mar., 1990.

_____. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 6-7. Rio de Janeiro, CEAA/UCAM, p. 259-265, 1982.

_____. *Conferência e debate sobre historiografia do quilombo*. 1977.

_____. Nossa democracia racial. *Revista Isto É*. São Paulo, 23 de novembro de 1977, p. 48-49.

_____. A mulher negra no mercado de trabalho. *Jornal Última Hora*. Rio de Janeiro, 25 de julho de 1976.

_____. Negro e racismo. *Revista de Cultura Vozes*, v. 68, n. 7, p. 65-68, 1974.

_____. Por uma história do homem negro. *Revista de Cultura Vozes*, v. 68, n. 1, p. 41-45, 1974.

NORVELL, John M. A brancura desconfortável das camadas médias brasileiras. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudia Barcellos (org.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 245-268.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *“Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”*: Escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador. 2006. 317 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Campinas, 2008.

_____. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 153-188, 2006.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kuanza; Imprensa Oficial: São Paulo, 2006.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi. As infinitas descobertas do corpo. *Cadernos Pagu*, n. 14, p. 235-249, 2000.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. *A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.