

# Identidade negra, descolonização e amor

## *Black identity, decolonization and love*

*Rhuann Fernandes*<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é discutir como o projeto de identidade nacional brasileiro, pautado pela mestiçagem/branqueamento foram preponderantes para aquilo que é nomeado de “colonialidade das emoções”, que afetou historicamente as subjetividades das pessoas negras no Brasil, sobretudo em relação ao sentimento amoroso. Além disso, procura-se entender como uma série de enunciados e estratégias políticas produzidas no interior do movimento negro brasileiro contribuíram para formulação de uma “consciência negra do negro”, que tensiona com essa colonialidade.

**Palavras-chave:** Amor. Identidade negra. Relações amorosas.

**Abstract:** The purpose of this article is to discuss how the Brazilian national identity project, guided by miscegenation/whitening, was preponderant for what is called the “coloniality of emotions”, which historically affected the subjectivities of black people in Brazil, especially in relation to the feeling of love. In addition, it seeks to understand how a series of statements and political strategies produced within the Brazilian black movement contributed to the formulation of a “black consciousness of the black”, which tensions with this coloniality.

**Keywords:** Love. Black identity. Loving relationships.

## 1. Introdução

Anthony Giddens (1993), sociólogo britânico, é uma referência central para compreensão das transformações da intimidade e do amor no mundo moderno, a contar, principalmente, sua sociologia da modernização reflexiva que tem como base a teoria da estruturação das sociedades contemporâneas. Contudo, há ausências na análise deste autor: ao abordar os fenômenos de

---

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É pesquisador visitante na Bloco 4 Foundation, promovendo a construção de espaços de pesquisa sobre ativismo, cidadania e políticas sociais em Moçambique. Além disso, é integrante do grupo de pesquisa interinstitucional Áfricas: Política, Sociedade e Cultura (UERJ-UFRJ) e membro do grupo de pesquisa em Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (UFJF). Com pesquisas nas áreas de Sociologia das Emoções, Sociologia da Família e Estudos Africanos, escreveu o livro Casamento tradicional bantu: o lobolo no sul de Moçambique (2020), fruto de monografia duas vezes premiada. E-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5012-5352 Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4069406680992245>.

modo universal a partir da experiência de mundo euroamericano, generalizando-os, ele assume uma postura eurocêntrica e hegemônica que, falando de transformações de uma localização particular, tratam-nas como globais. É um tipo de universalismo abstrato: um particular que alcança um plano universal global.

Ao abordar a revolução sexual e tentar responder como tem se manifestado a sexualidade e que relações guarda com as mudanças gerais que têm afetado a vida pessoal dos indivíduos na modernidade, bem como o questionamento sobre o papel da sexualidade na cultura moderna, Giddens (1993) não leva em consideração as vivências e negociações de atores históricos que tiveram e têm necessidades bem diferentes, por exemplo, das promovidas pelos movimentos feministas de mulheres brancas euroamericanas, um dos focos de sua análise. Isso ocorre porque o autor, em suas observações, parte das experiências de “modernização” do norte global e universaliza suas transformações, radicalizando-as para todo o globo como algo extraordinário.

[...] As análises de Giddens são problemáticas, uma vez que situam geograficamente o avanço da reflexividade nas sociedades do Atlântico Norte, atribuindo, implicitamente, a essas sociedades o monopólio na definição da boa vida. Isto é, na medida em que o autor define a “boa política” – e até a “boa intimidade” –, a partir de experiências históricas particulares, hierarquiza formas culturais de vida, incorrendo no evolucionismo teórico que ele, de forma acurada e decidida, condenara no corpo de sua teoria da estruturação. Com efeito, Giddens transpõe uma sequência contingente de transformações de sociedades particulares para uma escala histórica, segundo a qual à tradição se segue a modernidade e, a esta, a alta modernidade. Ao mesmo tempo atribui, ao que entende ser um padrão mais complexo de sociedade (alta modernidade), um tipo de racionalidade – no mínimo como possibilidade – que considera moralmente mais avançado (COSTA, 2004, p. 91, grifos do autor).

Nessa ótica, os efeitos das transformações ocasionados pela modernidade, como na própria intimidade e no amor, não seriam mais questão do ocidente, mas agora de todas as partes do planeta, sendo recebidas por outros indivíduos com extrema passividade. Isto é, constata-se a “vitória”

do moderno, em que as culturas e sociedades do mundo são reduzidas a serem manifestação da história e cultura euroamericana, em uma espécie de “pensamento linear global”, como argumenta Walter Mignolo (2017). Nesse sentido, para Arturo Escobar (2003) e Sérgio Costa (2004), a abordagem de Giddens (1993) continua compactuando com o evolucionismo presente na primeira sociologia da modernização. Tal evolucionismo apresentava as estruturas, os regimes de saber e as instituições sociais do contexto euroamericano como uma linha de chegada da história a ser atingida pelas outras sociedades, enquanto a teoria da modernização reflexiva, proposta por Giddens (1993), estipula a subjetividade reflexiva como representação dessa teleologia.

Escobar (2003) e Enrique Dussel (2005), em vez de considerarem uma única modernidade, imposta ao resto do mundo como um desenho global, propõem a substituição da ideia de modernização defendida por Giddens (1993) por uma concepção de “modernidade pluriversal” ou uma “transmodernidade”. Ou seja, eles não negam a modernidade, seus ideais e as suas transformações, mas dizem que se manifestam de forma singular em diferentes localidades. Nessas localidades, os sujeitos não recebem tais ideais com conformismo, ao contrário, ora concordam com aquilo que é forjado para eles, ora agem em oposição e em resposta a essas inclinações entendidas como opressivas, imperiais e como projetadas para o mundo não ocidental, onde são acionadas.

Nessa direção, os autores pensam a modernidade no plural, uma modernidade que absorve elementos particulares e se reinventa, e não somente o contrário. No limite, não se trata de uma crítica à modernidade e de suas transformações em si, mas à dissolução de suas bases epistemológicas centradas na Europa e nos EUA, entendendo que os agentes subalternizados por essa mesma modernidade, a qual não sobreviveria sem a colonização e a ideia de raça, desde o século XV (quando tem início o sistema mundo moderno/colonial), promovem ações e pensamentos decoloniais.

Portanto, para Escobar (2003) e Dussel (2005), interpretar os fenômenos sociais a partir de premissas universalizantes é concordar com análises e discursos centrados apenas na história de agentes brancos ocidentais, sob a suposição de que as transformações mais amplas da humanidade foram trazidas apenas pelo ideal moderno territorializado na Europa e nos EUA. Nos termos de Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016), é enxergar o contexto euroamericano como um contêiner, no qual todas as características boas representadas pelas “modificações modernas” fossem encontradas no interior desse próprio universo.

Nessa perspectiva, um discurso universal sobre a intimidade e o amor modernos pode ser excludente se não refletir como as transformações modernas atingem sujeitos de outros continentes e de outros grupos étnico-raciais de modos distintos e como eles também proporcionam mudanças sobre a intimidade, o amor e a sexualidade, a partir de suas necessidades e experiências. Desconsiderar as atitudes, as associações e as organizações desses sujeitos é compactuar, portanto, com uma perspectiva eurocêntrica de modernidade. Por isso, é de grande ganho considerar as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados pelos traços cotidianos do colonialismo, estando mais aberto a histórias locais e aos diversos contextos de produção epistemológica de onde se produzem as resistências.

Em suma, em seu esforço teórico-metodológico, Giddens (1993) acaba contribuindo para uma espécie de colonização discursiva que mascara as complexidades históricas e culturais ignorando assim as nuances raciais, geográficas, econômicas e socioculturais que envolvem a intimidade e as dinâmicas afetivas. Ao contrário de uma premissa global e a considerar as dominações coloniais internas do contexto brasileiro, neste texto, proponho-me refletir sobre as dinâmicas sociais e as ações que sujeitos negros desenvolveram/desenvolvem em torno da intimidade e das relações amorosas, sem reduzi-las a uma mera reprodução daquilo que ocorre no contexto

euroamericano e, simultaneamente, valorizar os movimentos políticos e as atuações desses agentes em diversos tempos e espaços.

Para mim, trata-se de um movimento teórico importante, pois, ao considerar a perspectiva de agentes subalternos, segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) e Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Grosfoguel (2020), conseguimos explorar o “pensamento fronteiriço”. Em resumo, para esses autores, os sujeitos coloniais estão nas margens/fronteiras internas da modernidade e de suas transformações, tanto físicas quanto imaginárias, e essas fronteiras são regidas pela diferença colonial.

Contudo, é nesses mesmos espaços que eles produzem a si, os seus projetos e os seus pensamentos, sem serem meros recebedores dos ideais modernos opressivos e imperiais de modo passivo. Na verdade, “eles podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forjadas como podem rejeitá-las” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 18). Assim, o “pensamento fronteiriço” não descarta a modernidade, ao contrário, está em permanente contato e comunicação com ela, mas a partir das perspectivas subalternas. Portanto,

[...] o pensamento de fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade [...]. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 19).

Com isso, as diferenças coloniais estabelecidas pela centralidade da raça são reexaminadas e questionadas por intermédio da elaboração de uma perspectiva dos sujeitos subalternos. Considerar as vivências e as histórias de corpos colonizados é entendê-los como portadores de subjetividade e agência que refutam o mimetismo servil a partir de seus projetos e vozes, como sujeitos de fenômenos mais amplos que atuam sobre sua própria imagem e de acordo com seus próprios interesses humanos. As trajetórias desses sujeitos subalternos devem ser vistas como um privilégio epistemológico que nos ajuda

a entender, de modo mais profundo, o contexto brasileiro, as relações raciais aí desenvolvidas entre os diversos grupos e os seus regimes de opressão.

Neste trabalho, proponho-me pensar o amor e a intimidade entre as pessoas negras a contar a experiência da diferença colonial no Brasil, bem como as práticas políticas e culturais promovidas historicamente por essa população em torno dos elementos e conflitos instaurados entre os próprios sujeitos negros. Em outros termos, interessa-me tanto o impacto do racismo e suas práticas de objetivação-subjetivação no trajeto afetivo de pessoas negras, quanto as formas de desassujeitamento estético-político próprias de focos de resistência desses sujeitos a modos hegemônicos da branquitude como etnicidade.

No tópico a seguir, examino como a importação e a adaptação das teorias racialistas à realidade brasileira serviram como justificativas para inferiorização de negros e a legitimação do processo de escravidão, formulando-se a “consciência ocidental do negro brasileiro” a partir do ideal de mestiçagem, ainda presente no imaginário popular. No segundo tópico, descrevo o impacto do racismo na subjetividade das pessoas negras, analisando como elas foram entendidas, historicamente, como mais emotivas, categoria carregada de valores negativos e pejorativos, como a irracionalidade e a sensualidade. Por fim, no terceiro tópico, exploro sucintamente o movimento político dessas pessoas no Brasil em torno da negritude e do amor em oposição ao ideal de branqueamento.

## **2. Pós-abolição, identidade nacional e branqueamento**

Segundo Achille Mbembe (2014), a “razão negra” é uma espécie de rede de desdobramentos que tem a raça e o racismo circunscritos, designando um conjunto de discursos e práticas “[...] que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem,

passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2014, p. 58).

O negro é, então, inventado sob uma série de discursos produzidos hegemonicamente no norte global — sobretudo com a emergência do racismo científico do século XIX — que sustentam uma consciência ocidental que o projeta como um não-ser. A postura ocidental de conferir aos africanos uma identidade racial essencializada por meio da categoria negro, destituindo suas multiplicidades, retratou-os como seres infantilizados e esvaziados ontologicamente, sendo uma formulação europeia para justificar um vínculo de submissão, em que o negro, a todo instante, precisaria de um senhor.

A categoria “negro” foi vinculada à noção de raça com o propósito de separar a humanidade europeia e esse “outro”, o negro, sobre o qual se legitimam as violências simbólicas e concretas mais absolutas e se incide todo tipo de medo e ansiedade. O racismo em torno da fabulação do negro procurou legitimar, então, a sua exploração, sendo necessário para justificar as ações e os mecanismos de acumulação essenciais para o capitalismo. Nesse momento, a noção de negro e a de “raça” tornam-se indissociáveis.

Para Mbembe (2014, 2021), o racismo é um instrumento fundamental de soberania da modernidade e seus catalisadores: o capitalismo e as democracias liberais. Desse modo, é uma expressão das estruturas do capitalismo fabricado pela escravidão, sendo a “consciência ocidental do negro” inseparável do tráfico de africanos escravizados. Daí, temos não só a invenção do negro e de suas peculiaridades, mas também a fantasia da brancura. Com isso, a branquitude (traços raciais do branco) pode ser entendida em virtude dos processos e relações estruturais de dominação marcados a partir da experiência moderno/colonial de mundo e as posteriores faces que naturalizaram o branco em ideal e universal. Nesse processo, o negro foi forjado como outridade absoluta, espécie de semi-humano, aparentando diferenças escandalosas frente ao humano-branco.

Como argumenta Kabengele Munanga (2020a), os intelectuais brasileiros (como veremos mais à frente), entre as últimas décadas do século XIX e as três primeiras décadas do século XX, apoiados/incentivados pela elite, apoderaram-se da ideologia racialista desenvolvida no mundo euroamericano para refletirem sobre o “problema do negro” no pós-abolição.

A importação, modificação e adaptação à realidade brasileira das teorias racialistas serviram, inicialmente, como justificativas para inferiorização de negros e indígenas e o cruel processo de escravidão. Houve intensas articulações entre tais saberes e a organização do poder político. Os “argumentos científicos” deram continuidade aos estigmas escravocratas que, em vez de explicar a realidade da sociedade brasileira, encobriu sua maior mazela social: a perpetuação e a reprodução do privilégio escravista por uma elite do dinheiro.

Segundo Renato Ortiz (1985) e Lilia Schwarcz (1993), para esses intelectuais brasileiros havia um grande dilema: entender a defasagem entre as teorias euroamericanas e a realidade social brasileira, o que se consubstancia na produção de uma “identidade nacional”. Ainda que a base de sustentação dos argumentos desses cientistas fossem as teorias euroamericanas (a ideologia do determinismo biológico não só serviu de base para a craniometria e a eugenia, mas como também para outras práticas do racismo científico em geral, sustentando-o), não existiram “cópias” exatas dessas ideias estrangeiras. O processo de escolher as teorias euroamericanas para interpretar a realidade brasileira se deu muito por conta do consumo de “produtos culturais” disponíveis, como os próprios livros existentes e, quem os consumiam estava estritamente ligado à elite nacional.

Desse lugar, emerge a contradição dos intelectuais do período: eles escolhiam aquilo que poderia resolver as preocupações da elite brasileira num determinado momento. Porém, a mesma teoria escolhida não lhes agradava e, em meio a esse conflito, retiravam da teoria somente aquilo que lhes servia, mesmo que a obra escolhida como referência levasse a contradições em outros

momentos e passagens textuais. Daí, emergem os problemas de cunho interpretativo, fazendo que as teorias trazidas de fora, aqui, assumissem novos contornos e peculiaridades, ainda que em plena contradição.

As teorias racialistas ganharam delineamentos particulares também devido à própria condição brasileira de economia periférica no capitalismo. Não à toa, embora essas teorias estivessem em declínio na Europa e nos EUA, apresentavam-se absolutas no Brasil, o que nos impede de falar em “imitação” ou “cópia”. Há, nas palavras de Ortiz (1985), uma defasagem entre o momento de produção cultural e o momento de consumo das ideias, o que fez com que esses pensadores produzissem teorias inéditas no contexto brasileiro do século XIX.

A intelectualidade forjada pela elite não só a favoreceu, mas ignorou a escravidão como particularidade do Brasil. Os trabalhos produzidos pela classe intelectual legitimaram as hierarquias e os privilégios entre os diferentes grupos raciais que compunham o país, à medida que as teses formuladas estabeleceram um domínio das ideias e, conseqüentemente, um controle das estruturas nacionais de poder pela elite branca nacional. Segundo Munanga (2020a), entre o final do século XIX e início do século XX, a ideia biológica de “raça” e, portanto, do negro, ocupava um papel central no Brasil.

A elite buscou a construção de uma unidade de Estado balizada pelos princípios de uma identidade comum. Nessa ótica, contraditoriamente, a ideia de nação fabricou padrões que estabeleceram uma identidade de formação humana, visto que era tratada como um princípio unificador das diferenças sociais e, ao mesmo tempo, arquitetou princípios de exclusão daqueles sujeitos que não se adequavam segundo a raça.

Guerreiro Ramos (1995) descreve que, nesse momento, a desvalorização estética da cor negra e sua associação ao feio e ao degradante afiguravam-se como algo normal, na medida em que não havia pessoas pigmentadas senão em posições inferiores. Para manter e consolidar uma

dominação sobre as populações de cor, promoveu-se, a partir de uma ideia de nação, uma inculcação dogmática, uma comunidade linguística, religiosa, de valores estéticos e costumes bem específicos. É aí que o ideal de brancura se torna útil ao esforço de redefinição da identidade nacional.

Inicia-se, na virada do século XX, a intensificação do projeto de embranquecimento. Ser brasileiro é, antes de tudo, ser branco. Essa ficção procurava afirmar a ideia de europeização, na qual ser branco era também um indicador da posse de uma série de atributos morais e culturais dessa região. Embranquecer significa, então, compartilhar os valores dominantes da cultura europeia, fazer do corpo uma base para eles.

A brancura foi uma invenção fantasiosa que buscou naturalizar a concessão sistemática de privilégios jurídicos e econômicos para quem a portava. Desse modo, a posse real ou fictícia da brancura torna-se o fundamento da identidade de certos grupos e a base do processo de segmentação e estereotipização daqueles percebidos como não integrantes dessa herança, como afirma Jessé Souza (2017).

Para Munanga (2020a), havia uma centralidade no debate político-ideológico da época que serviu para construir essa identidade nacional: a miscigenação. A crença compartilhada de que a presença majoritária de negros, indígenas e mestiços prejudicaria o futuro do Brasil como nação, fez com que a elite intelectual se debruçasse sobre esse fenômeno biológico e social e defendesse que os rumos da nação brasileira dependeriam dele, sendo entendido como singular para atingir a homogeneidade racial que construiria a identidade do país.

Desse modo, presumia-se que, o processo de miscigenação entre as raças geraria uma nova raça brasileira, mais branca fenotipicamente, embora mestiça genotipicamente. Teríamos, com certo intervalo de tempo, dentro de duas gerações mais ou menos, o desaparecimento das demais raças, pois o sangue branco as purificaria e as diluiria em sua genética superior.

Como constata Munanga (2020a), o argumento “venceu”, mas havia muitas discussões e conflitos em torno de tal pressuposto, já que muitos intelectuais contribuíram para o debate sobre o branqueamento da nação. De acordo Renato Ortiz (1985), os grandes nomes responsáveis por sistematizar essa ideologia foram Sílvio Romero (1851-1914), Nina Rodrigues (1862-1906), Euclides da Cunha (1866-1909) e Oliveira Viana (1883-1951), os quais exerceram papel de destaque na elite intelectual e, apesar das inúmeras contradições e oposições entre eles, suas produções tornaram-se célebres e eram tidas, no período em questão, como fundamentais para entender o “problema racial” e propor políticas estatais para “melhoria” do país. Todos eram contrários à escravidão, mas estavam imbuídos do racismo e da ideia de inferioridade inata dos negros.

Por exemplo, de acordo com Ortiz (1985), Nina Rodrigues e Euclides da Cunha consideravam o mestiço quase sempre um desequilibrado, decaído, sem a energia física dos ancestrais selvagens (negros e indígenas) e sem a atitude intelectual da raça superior (brancos). Acreditavam que o mestiço era um degenerado, tanto física quanto culturalmente, pois herdava as piores características das raças.

Nesse sentido, não deveriam os brancos, os negros e os indígenas se envolverem já que, de todo modo, a raça branca superior sobreviveria sem a necessidade de mistura racial, enquanto as demais iriam desaparecer com o decorrer do tempo. Para eles, as raças cruzadas eram profundamente degradadas, pois consideravam os indígenas e os negros como subespécies, portanto a mistura com o branco geraria algo pior do que eles próprios. Assim, ao contrário do que se esperava, a mestiçagem retardaria e eliminaria o sangue branco.

Já Sílvio Romero e Oliveira Viana, segundo Ortiz (1985), enxergavam na mestiçagem a possibilidade de diluir as três raças e suas respectivas culturas, o que acarretaria a homogeneização da sociedade brasileira. Ambos viam o mestiço como caminho para a arianização. Imaginavam uma espécie

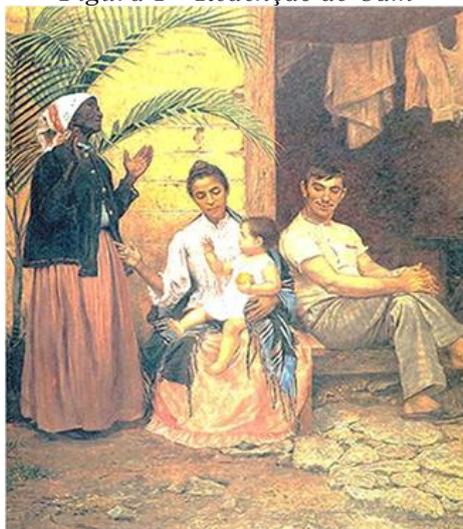
de transição entre as raças, isto é, a evolução das raças não-brancas para a branca. Por isso, para eles, a mestiçagem era necessária, pois dela surgiria um povo tipicamente brasileiro. Defendiam que, no sangue superior do caucásico e na sua cultura proeminente, o negro e o indígena desvaneceria, diluindo a diversidade cultural e racial, padronizando-se, portanto, na predominância biológica e cultural branca. A solução para o “problema racial” do Brasil seria a mistura social entre negros/mestiços e brancos, pois dentro dessa mistura, o mestiço herda diretamente aspectos do tipo superior aproximando-se fisicamente do branco.

Embora com perspectivas distintas e confusas sobre a miscigenação, esses autores entendiam o mestiço, por um lado, como anômalo, degenerado e dúbio em sua essência, resultado de uma conjunção biológica e social indecente que opõe a própria natureza humana, sendo herdeiros do pior de cada raça, enfim, um ser imoral. Por outro lado, o mestiço era interpretado também como uma espécie que concentra e conserva o mais profícuo de cada raça, o beneficiário direto da razão helênica dos brancos; da adaptação e da gestão do meio ambiente dos indígenas; da força física, da emoção e da intuição artística dos negros. Fato é que o conjunto de intelectuais que analisavam e interpretavam o meio social nesse período atribuíam à raça branca uma posição de superioridade na construção da identidade nacional brasileira. “As considerações de Sílvio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues [e Oliveira Viana], refletem todos a ideologia da supremacia racial do mundo branco” (ORTIZ, 1985, p. 20).

A “tese vitoriosa”, ou melhor, de maior prestígio sobre a miscigenação e o branqueamento nacional foi representada visualmente pelo pintor Modesto Brocos (1852-1936), no quadro “A Redenção de Cam”, de 1895 (figura 7). Trata-se de um marco do racismo oitocentista. A obra concebe a extinção de pessoas negras pela via do embranquecimento, sendo tratada como o verdadeiro caminho para a emancipação nacional. Propõe-se, como solução

para o “problema do negro” no país, misturar a população negra com a branca, geração por geração, até mudar o perfil “racial” do Brasil. Assim, teríamos, na terceira geração, o negro passando ao branco como resultado do cruzamento de raças.

*Figura 1 – Redenção de Cam*



*Fonte:* Modesto Brocos, 1895. In: [pinterest.com](https://www.pinterest.com)

Tatiana Lotierzo (2018) descreve que esse quadro se constitui como um estudo sobre as diferentes gradações de tons de pele, visando ao processo branqueador. Pelas características corporais, o quadro reproduz o que seria o branqueamento aos olhos de Brocos. Numa formulação didática, pode-se pensar as conexões de parentesco entre personagens de tons de pele distintos e que o quadro tem a intenção de propor um modelo de integração racial para o país, via casamento interracial, trazendo a público e legitimando uma moral vigente na época. Portanto, na perspectiva de parte dos intelectuais e artistas do período, a “redenção” dos negros se daria por meio da sua extinção, por efeito do branqueamento. A pintura, de acordo com a autora, remete “à imagística cristã da natividade” e demonstra

[...] Da esquerda para direita, uma senhora negra, descalça sobre um chão de terra, que ergue as mãos e os olhos aos céus ao lado de uma mulher, provavelmente sua filha, de tom de pele mais claro, que segura seu bebê, branco, no colo. E um homem branco à sua direita. As três personagens representariam as três gerações necessárias

para que o Brasil se tornasse um país branco. O homem branco à direita, ao que tudo indica, o marido da mulher ao centro e pai da criança, olha para o menino com admiração. Ele é o elo que permite o branqueamento completo dos descendentes da senhora, possivelmente escrava e, assim, a sua salvação (LOTIERZO, 2018, n. p.).

Para superação do “problema racial”, na medida em que se passa do trabalho escravo ao “trabalho livre”, o Brasil colonial dos senhores de engenho, para o projeto do novo Brasil, a busca da meta tão sonhada por alguns setores — o “progresso” — se tornaria realidade. É o momento em direção à ordem burguesa e capitalista ocidental. A elite acreditava, ou pelo menos fingia acreditar, que as leis de mercado regeriam, livremente, em igualdade de condições jurídicas, as relações entre patrões e empregados. Nesse sentido, a estimulação e a institucionalização de políticas imigrantistas caem como uma luva e o argumento utilizado — e legitimado por muitos intérpretes, como Caio Prado Jr. (1957) posteriormente — é o de “qualificação”, uma vez que os escravizados não estariam aptos às novas demandas de trabalho exigidas pelo capital, por culpa de sua preguiça, de sua instabilidade, de sua incapacidade para as relações de trabalho contratuais, em suma, devido à fatigante herança da escravidão carregada por eles (AZEVEDO, 1987).

Conforme Abdias Nascimento (2016), tal projeto foi bem articulado pela elite brasileira, pois havia um medo de a população negra que vivia em contextos urbanos ascender e fazer parte de uma futura classe média, portanto era necessário cortá-la e deixá-la na base da pirâmide social, subalternizada, pois não eram nem poderiam ser vistos como trabalhadores livres, rejeitava-se essa ideia. Os antigos senhores de engenho estavam contrariados, sentiam vergonha e medo por terem que pagar seus escravizados, dos quais eram, pouco tempo antes, proprietários. A solução era a exploração dos imigrantes à medida que os privilegiavam, enquanto os negros, nem para condição de exploração eram considerados. A relativa

“liberdade”, então, é percebida no abandono e na consternação profunda aos novos livres.

Para Nascimento (2016), a concepção de que o sangue branco aniquilava os negros, considerados geneticamente inferiores, fez com que o processo de branqueamento nacional fosse ampliado, paulatinamente, pelas políticas imigrantistas para diminuir, em números, a população negra. Assim, o desejo de contrapor o Brasil real, pluriétnico e pluricultural, ao Brasil ideal, hegemonicamente branco, pôde ser observado nessas leis de incentivo à entrada de imigrantes europeus. Previa-se “[...] que dentro de dois séculos a raça negra desapareceria por inteiro (NASCIMENTO, 2016, p. 85).

Nos anos 1930, de acordo com Souza (2017), ocorre uma mudança paradigmática no modo de pensar a nação devido à modificação da interpretação da ideia de raça. Para o autor, a partir da obra de Gilberto Freyre (1900-1987) teremos uma sistematização e uma versão dominante da identidade nacional, em um país que, antes, não tinha produzido nada realmente eficaz nesse sentido. Souza (2017) atenta, então, para o poder das ideias dos intelectuais brasileiros e afirma que a identidade nacional não pode ser definida pelo seu valor de verdade e sim por sua eficácia na produção de uma comunidade imaginária que se percebe como singular, o que os enunciados de Gilberto Freyre verdadeiramente produziram, uma vez que incorporou o negro como um problema antropológico e deu ao mestiço um final feliz, que não o sugerido pelos teóricos de inspiração racalista.

Não à toa, trata-se da versão dominante da identidade nacional até os nossos dias, que forneceu (e ainda fornece) à elite branca os argumentos para defender e continuar a usufruir dos seus privilégios raciais. Isso porque foi retirado o foco do fator biológico de raça na defesa de que no Brasil há uma “cultura do povo brasileiro”, sendo importante reconhecer a “contribuição civilizatória” de cada uma das raças que constituem o país. Segundo Souza (2017), ocorreu um falso rompimento com o racismo científico, pois, se o foco é colocado na contribuição cultural para se explicar o comportamento

diferencial dos grupos ou da sociedade em geral, há um racismo implícito. Por isso, o culturalismo da teoria de Freyre e de outros autores do mesmo período, em diálogo com a “modernização” do país, é uma continuação, por outras vias, do racismo científico/racialismo, não a sua solução (SOUZA, 2017).

O famigerado mito (ou ideologia) da democracia racial brasileira dá as novas bases que legitimam a discriminação racial. Agora, outro poderoso dispositivo foi inserido no imaginário social dos sujeitos in terras brasilis. Essa noção é considerada para além dos aspectos morais, abrangendo técnicas de dominação política, econômica e racial, cimentando uma narrativa violenta e uma validação das desigualdades raciais. Para Nascimento (2016), Freyre postula que a distância social entre dominantes e dominados é modificada pelo cruzamento interracial que apaga as contradições e harmoniza as diferenças entre as raças levando a uma diluição de conflitos e criando a democracia racial entre elas.

Freyre cunha eufemismos raciais tendo, em vista, racionalizar as relações de raça no país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo morenidade; não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendente africano [...] através do malicioso processo do embranquecer a pele negra e a cultura do negro. É curioso, notar que tal sofisticada espécie de racismo é uma perversão tão intrínseca ao Brasil a ponto de se tornar uma qualidade, diríamos, natural, do “branco” brasileiro (NASCIMENTO, 2016, p. 50, grifo do autor).

Para Souza (2017), a herança da escravidão foi tornada invisível e nunca conscientizada. Não por acaso, de acordo com o autor, as configurações escravocratas se mantêm como “máscaras modernas”. Para ele, um dos efeitos centrais e emergentes da escravidão é a herança perversa da pobreza geracional, que afeta a inclusão social da “ralé”, constituindo-se como marca na sociabilidade brasileira e determinando uma lógica privativa na sociedade de classes, na qual o racismo tem o poder de definir e articular as relações entre todas as classes sociais no Brasil.

Temos aí, uma transmutação: a antiga “raça condenada” no pós-abolição configura-se, hoje, após a modernização do país, “classe condenada”. A elite do atraso brasileira reproduz a exclusão desse segmento, promove pobreza e instabilidade social, ora em termos econômicos na exploração e nas péssimas condições de trabalho, ora em termos morais, mediante a distinção social na desvalorização do outro como ser humano que está no sentido da escravidão. Assim, as assimetrias do antigo vínculo entre senhor e escravo são reproduzidas no cotidiano para sensação frequente de superioridade da elite (SOUZA, 2017).

Nessa direção, entendo que é indispensável considerar o racismo como elemento estrutural dos processos de dominação na sociedade brasileira. Tal fenômeno só pode ser compreendido a partir da ideia de escravidão enquanto instituição social, intrínseca às sociabilidades nesse contexto. Esse fundamento imprime uma lógica privativa na sociedade de classes no sentido de tornar evidente o lugar a ser ocupado por pessoas negras. Assim, refletir sobre as relações escravocratas que permanecem no cotidiano brasileiro sob máscaras modernas, na subalternização das condições de existência da população negra, pode nos fazer compreender como o processo de colonização no Brasil e, conseqüentemente, o racismo, marcam as práticas sociais de maneira estruturante, impactando a formação da subjetividade desses sujeitos.

No próximo tópico, veremos como a “raça” foi instrumentalizada para atribuir as emoções aos negros como qualidades inatas que os classificam, por um lado, como seres inferiores e como dotados de uma sensualidade tórrida e incontrolável, pelo fato de serem menos racionais; por outro lado, colocam-nos como mais sensíveis e autênticos, pois, por serem emotivos, são também seres ingênuos e sem malícias.

### **3. A colonialidade das emoções: a dubiedade afetiva na formação dos corpos coloniais**

Como explicado anteriormente, a “fundação da nação brasileira” foi marcada por sucessivos eventos, como a declaração de independência, a Proclamação da República e a abolição da escravatura. Nesse contexto, a “identidade brasileira” foi pensada, ao menos inicialmente, em torno de mais ou menos civilização, sendo a “mestiçagem racial” — o que legitimaria o atraso civilizatório do país — o problema da nação a ser debatido e superado. Além disso, Rezende (2009) nota que a questão da identidade nacional em meados do século XX obteve novos delineamentos: “[...] o foco passou a ser a mistura de culturas e não mais raças, a autenticidade e não mais a imitação” (REZENDE, 2009, p. 37).

Rezende (2009) interroga como o passado colonial produz identidades políticas e culturais dos sujeitos colonizados que, posteriormente, foram sendo inseridas nas representações do que seria o “brasileiro”. Essas identidades foram forjadas pelos europeus ao avaliarem o contexto colonial, quer dizer, quando os metropolitanos visitavam os colonos. Embora brancos, os colonos eram vistos como menos providos de inteligência só por terem nascido na colônia americana. Os relatos de viajantes e missionários europeus tratavam os nascidos in terra brasilis como seres emotivos. De outra maneira, sobram emoções e faltam-lhes racionalidade para aqueles nascidos nos trópicos.

Materiais como esses, de acordo com Rezende (2009), foram utilizados como referências por vários autores do pensamento social brasileiro que se debruçaram sobre o que constitui a nossa identidade, ou melhor, aquilo que nos diferencia e nos singulariza como brasileiros. Apesar de analisarem criticamente em suas obras muitos desses relatos, autores como Paulo Prado (Retrato do Brasil), Gilberto Freyre (Casa Grande & Senzala) e Sergio Buarque de Hollanda (Raízes do Brasil), sustentaram teoricamente a “imagem do brasileiro emotivo”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>Como já mencionado, para Souza (2017), principalmente Gilberto Freyre e Sergio Buarque de Hollanda produziram interpretações sobre a identidade nacional eficazes que permanecem

[...] A noção que os brasileiros formam um povo particularmente emotivo não é criticada por esses autores, mas torna-se o foco e ambivalências em suas obras. Do ponto de vista negativo, a emotividade em excesso levaria a um individualismo anárquico, onde a unidade não seria tanto o indivíduo, mas o grupo familiar e de amigos privilegiado sempre acima da coletividade de um modo mais amplo, comprometendo, portanto, as transformações exigidas pela modernidade. Por outro lado, produziria também um movimento contínuo de aproximar as pessoas, o que seria visto como superador das distâncias de classe e raça e, conseqüentemente, considerado positivo e adotado como constitutivo de uma identidade brasileira (REZENDE, 2009, p. 52).

Como vemos, a emotividade brasileira, para esses intelectuais, é dúbia: positiva como calor humano e negativa, por ser a expressão de uma irracionalidade. A primeira característica distingue os brasileiros qualitativamente, dado que, apesar das dificuldades, estão sempre alegres e têm maior facilidade para o desenvolvimento de laços afetivos. Por isso, os brasileiros são representados de modo estereotipado e cômico por meio do samba, da feijoada, da praia, do churrasco e, claro, do gosto autêntico pelo futebol. Já o segundo aspecto coloca as emoções como fenômeno psicobiológico e natural, proveniente da essência desses indivíduos. Portanto, para Rezende (2009), a obra desses autores forneceu, na década de 1930, narrativas ambivalentes e expressivas em nosso senso comum para a imagem de “brasileiro sentimental”.

Essas considerações nos ajudam a refletir também como a identidade nacional brasileira, como qualquer outra identidade, é um projeto político e um construto social e não um dado em si da realidade, como argumenta Stuart Hall: “[...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2006, p. 48). Sendo a nação uma comunidade simbólica e forjada em um grau macro de representação, há um processo ininterrupto e violento para

---

até os dias de hoje no imaginário popular. Nessa perspectiva, suas teorias foram responsáveis pela fabricação de uma comunidade imaginária, principalmente pela ideia de “democracia racial” e pela noção de “jeitinho brasileiro”, recorrentemente acionadas no cotidiano (SOUZA, 2017).

homogeneizá-la por meio de uma identidade cultural unificada, apagando assim, no caso brasileiro, as diferenças de raça existentes. No Brasil, a elite procurou constituir uma “identidade nacional” (por si só uniforme), por meio de processos violentos de eliminação forçada da diferença cultural.

Como afirma Osmundo Pinho (2008), no século XX, o ideal de nação brasileira assegurou uma modernização do tipo eurocêntrica por meio de acordos entre velhas e novas elites latifundiárias preocupadas com a manutenção de seu poder econômico. Nesse contexto, a produção da elite racial e de classe construiu, paralelamente, “[...] outros subalternos: negros, indígenas, camponeses e o lúmpem urbano” (PINHO, 2008, p. 272). O estudioso considera que isso define uma situação particular de colonialismo interno na constituição do Estado nacional brasileiro, em que ocorre a oposição/relação entre o povo e a elite dominante, ambas pensadas em termos raciais.

Desse modo, na ideia de “brasileiro emotivo”, onde estão os negros? Para pensar nessa indagação, neste tópico, centro-me na emocionalidade das pessoas negras, que defendo ser construída, modelada e subvertida pela mentalidade colonial interna que os desumanizam. Ahmed (2010) afirma que as emoções e os seus significados emergem no interior de ambientes materiais, vinculando-se a certos produtos culturais ou políticos. Segundo a autora, as emoções circulam entre os corpos, não residindo em sujeitos ou objetos, mas são produzidas como efeitos da circulação.

Desse modo, podem ser transmitidas, criando relações sociais entre indivíduos de uma determinada comunidade e se tornando uma espécie de propriedade particular de um grupo em torno de um ideal. Com isso em mente, procuro evidenciar neste tópico, de modo mais específico, determinantes históricos que proporcionaram a associação entre negritude e uma emoção particular: o amor, tema deste trabalho.

Nesse sentido, destaco como as emoções se tornam impregnadas de políticas. Esse argumento é desenvolvido nos trabalhos de Lutz (1986), Lutz

e Abu-Lughod (1990) e Ahmed (2014), que, preocupadas com a relação entre linguagem e emoção, argumentam que o foco principal para o estudo da emoção pode ser a política da vida social, em vez da psicologia do indivíduo. Lutz (1986) e Nussbaum (2001) propõem que as emoções devam ser entendidas como formações culturais e morais que são atravessadas por relações de poder e pertencimento, construtos dependentes diretamente da cultura para se expressar. Devemos começar, então, por aquilo que as ciências psi negaram: avaliar o conjunto de relacionamentos sociais e os significados existenciais que as socialidades apresentam para pensar a emoção.

Considerando esses aspectos e tomando obra de Ahmed (2014) como ponto de partida, compreendo que as emoções são estratégias que se deve aprender, isto é, as emoções negociam as relações com os outros e são negociadas, sendo utilizadas pelos indivíduos para intermediar as relações entre si. São, assim, inscritas no social e no político e expressam um idioma cultural para lidar com problemas persistentes das relações sociais. A contar essas premissas, sempre relacionais, podemos interpretar o conteúdo político das emoções, verificando como os marcadores sociais da diferença, como no caso aqui abordado, a “raça”, faz com que as pessoas negras ressignifiquem o “amor” em seu cotidiano. Isso permite mostrar, especificamente, as negociações feitas em torno do “amor”, tanto nas suas relações cotidianas, quando na sua relação com o imaginário do negro emotivo, enxergando assim as micropolíticas existentes.

Para Mignolo (2005), a colonialidade do ser é uma consequência prática da colonialidade do saber. As características centrais do colonialismo, tal como a brutal animalização dos corpos dos colonizados, que retirava sua humanidade, foram naturalizadas e “cientificamente” justificadas no Brasil. Assim, há uma passagem do “selvagem” atrasado ao malandro inclinado à criminalidade, à mulata ferosa e a tantos outros estereótipos e comportamentos associados aos negros trazidos pela herança do mundo colonial escravista. O colonialismo foi estruturado como um sistema de

dominação e opressão de extrema complexidade e as tecnologias coloniais, disseminadas por meio da colonialidade, constroem elementos que acarretam uma série de problemas de ordem subjetiva a serem enfrentados pelos corpos colonizados.

Os trabalhos de Munanga (2020a, 2020b), Santos (2002) e Schwarcz (1993) demonstram, ao apresentar a perspectiva de vários intelectuais da elite no pós-abolição, ainda que dissidentes, que os negros foram reduzidos ao corpo e os brancos à mente, sendo esses grupos raciais diferenciados em função de sua capacidade intelectual. Por exemplo, uma das perspectivas dominantes do período, com base nas teorias racialistas euroamericanas, era que as funções mentais superiores se localizavam nas regiões anteriores do córtex cerebral. Por outro lado, as áreas posteriores se ocupavam das funções mais vulgares, apesar de cruciais, do movimento involuntário, da sensação e da emoção. As pessoas superiores (brancas), deveriam ter mais matéria na parte anterior que na posterior, justamente por serem mais racionais e inteligentes que as demais.

Já os negros (inferiores), entendidos como estúpidos e imorais, possuiriam mais matéria na parte posterior, o que os leva a não terem eficiência no controle de sua sexualidade. Sendo assim, o mais incontornável dos instintos humanos — a emoção sensual — entre os negros, é mais agudo. Já os brancos, inteligentes que são, conseguem contê-lo de modo mais apropriado. Assim, a inteligência controla as emoções e as emoções são controladas proporcionalmente ao grau de inteligência. Quando a inteligência é pequena, como a dos negros, as emoções não são controladas e sejam elas fortes ou fracas, serão traduzidas por atos desordenados, descontrolados e indesejáveis (GOULD, 1991; SANTOS, 2002).

Essas ideias expressam, de acordo com Mbembe (2014), que a primitiva psicologia dos negros é ancorada nas emoções. Nesse sentido, os negros são prostrados em uma infância do mundo, da qual os outros grupos raciais já teriam saído há muito tempo. A presença avantajada de emoções fazem os

negros serem atingidos por uma espécie de cegueira da consciência, incapaz de desenvolver, por si mesmo, aquilo que o poderia elevar, esclarecer e refinar.

Em suma, neste imaginário, os negros têm mais emoções e, portanto, agem irrefletidamente. Reparemos que, nesse pensamento, a imaginação dos negros reflete a sensualidade. Trata-se de criaturas energicamente tomadas pela emoção devido à sua volúpia. Os principais valores inatos dos negros seriam, então, a emoção, o “calor” e a incapacidade de controlá-los sozinhos, por serem desprovidos de razão analítica. A falta de capacidade intelectual torna-os completamente inadequados. É necessário, então, que os negros se aliem a uma raça diferentemente dotada (MBEMBE, 2014).

O homem branco, como o colonizador heterossexual, ocupou o lugar discursivo do macho penetrador e civilizador, ativo sexualmente e produtor de história e cultura, reservando para negros, índios, mulheres e “pervertidos” sexuais, o lugar passivo de objeto da dominação e do disciplinamento, assim como o lugar da sexualidade indomável, abjeta e perigosa, num paradoxo claro, que revela a estrutura da contradição sexual, na formação de corpos coloniais (PINHO, 2008, p. 273, grifo do autor).

As posteriores tentativas de positivar os negros e as contribuições civilizatórias de seus antepassados, por meio do discurso de miscigenação que visou a superar essa diferença biológica e essencialista das identidades fixas, promoveu um mito de origem do Brasil: o paraíso racial, uma solução político-ideológica para o destino verdadeiro da nação brasileira. A mestiçagem é aí interpretada como aquilo que possibilita que “as contradições raciais e sexuais se equacionem numa feliz solução final, baseada no desejo e na dominação [...]. Desde os anos 30, grande esforço discursivo tem se realizado para demonstrar e celebrar as delícias da miscigenação” (PINHO, 2008, p. 267).

Como observa Pinho (2008), a miscigenação é um equilíbrio de antagonismos, uma combinação que provoca síntese e não separação ou ruptura. Portanto, em se tratando de uma mistura racial e cultural, existe harmonização e flexibilização entre as raças. “Ou melhor, diferenciação para fora — daí a convicção no excepcionalismo étnico/cultural — e unificação para

dentro das fronteiras nacionais — daí a ênfase na assimilação e na essencialização normativa do mestiço” (PINHO, 2008, p. 268-269).

Todavia, como nota Munanga (2020a), na conjuntura brasileira, a representação da miscigenação e sua história simbolizam, para os indivíduos não-brancos (a maioria do país), pura violência e dominação, que estão circunscritos na ideologia do branqueamento e na invisibilidade do negro. Ainda de acordo com Munanga (2020a), todas essas perspectivas, sejam racialistas, sejam culturalistas, trazidas para pensar as especificidades do contexto nacional e uma identidade para o brasileiro, marcado pela mestiçagem, formularam um imaginário social de branqueamento que, historicamente, promoveu várias representações coletivas negativas acerca do negro. A massificação dessas ideias no país, por meio das políticas de Estado e, posteriormente, pelas ações da grande mídia, provocou uma interiorização de atitudes e comportamentos sociais que interferem e dificultam negativamente nos processos de identificação individual e de construção de uma identidade coletiva e mobilizadora dos negros.

Embora este projeto de nação tenha sido abandonado em meados do século XX, a ideologia que o influenciou foi internalizada pela população brasileira, acarretando acentuadas repercussões na atualidade, sobretudo no que diz respeito ao desejo de muitos mestiços de ingressar na identidade branca, tida, historicamente, como superior. Essa problemática atuaria então negativamente sobre a construção de uma identidade política mobilizadora em defesa da cidadania plena da população negra, bem como na sua marginalização, ou mesmo exclusão, das esferas mais importantes da vida social (PANTA; PALLISSER, 2017, p. 119).

Para Munanga (2020b), a interiorização e a internalização do ideal de branqueamento levam os negros à alienação e à negação de si, fazendo-os entender que o caminho mais apropriado para seu desenvolvimento como pessoa, isto é, de “ser digno”, é o embranquecimento físico e cultural propiciado pela miscigenação e pela assimilação. Em suma, a tese do autor é que os negros, devido à ideologia do branqueamento, mesmo que de modo inconsciente, procuram ser brancos e isso interfere no processo de construção

de sua identidade e em sua afirmação enquanto negros, gerando uma crise estarrecedora. Sua autoestima é afetada devido à supervalorização idealizada dos brancos.

Como assinala Neusa Santos Souza (1983), o setor dominante da sociedade brasileira carrega consigo as benesses da herança colonial e continua colonizar os corpos. Estes, submetidos ao racismo que os colocam como impulsivos, emocionados e, portanto, primitivos, acabam por introjetar a dominação, vivendo um complexo em que passam a negar-se como humanos, a fim de se pretender o verdadeiro humano: o branco. Nesse sentido, o objetivo dos negros, atravessados pelo regime de colonialidade, é rejeitarem-se. A alienação sofrida e a existência inautêntica resultam nos negros quererem ser como os brancos, o seu destino. Essa neurose, desenvolvida sob uma cultura que não a supera, pelo contrário a reproduz e a acentua, impede, segundo a autora, os negros de libertarem a si mesmo.

Souza (1983) destaca que a formação social dos negros é construída a partir da rejeição a traços raciais do fenótipo negro como, por exemplo, cor da pele, nariz largo, cabelo crespo, dentre outros. Para a pesquisadora, a posição social dos negros depende da escala de aproximação física que o sujeito tem em relação aos seus descendentes africanos. Por essa razão, muitos negros buscam se aproximar do padrão branco de humanidade por meio da “extinção” de seus traços negroides.

Nesse sentido, a prática de alisamento de cabelos crespos e a cirurgia plástica para afinar o nariz são exemplos da tentativa de aproximação, segundo Souza (1983). Nesse caso, a plástica pode ser observada como algo que serve para consertar algo errado nos traços do corpo negro, assim, pode ser analisada como um meio de *passing* (situação em que um agente negro consegue “passar-se” por membro do grupo racial branco) que capacita as pessoas negras, estigmatizadas, a se “fazerem passar” por “normais” (os brancos).

Ou seja, a autora explica que, quanto mais próximo de sua ascendência africana no que se refere à aparência (traços fenotípicos), mais discriminação racial os negros sofrerão. Então, como mecanismo de autodefesa e de ascensão social, os negros buscam identificar-se com os traços dos brancos. Souza (1983) discorre que todo esse processo é fruto da ideologia do embranquecimento, que faz com que os negros socialmente dominados, subordinados e inferiorizados por uma concepção original de seu ser, de sua individualidade e do seu grupo social veja-se “[...] obrigado a tomar o branco como modelo de identidade ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social” (SOUZA, 1983, p. 19).

Para Nascimento (2016), o processo de embranquecer-se não se relaciona apenas à concessão de prestígio social aos negros individualmente. “Mais grave: restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro [...] até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se, de sua autoestima” (NASCIMENTO, 2016, p. 112). Portanto, quando se analisa o branqueamento

[...] constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre, e por fim, justifica as desigualdades raciais (BENTO, 2014, p. 25-26).

Como vemos, as classificações sociais positivas de beleza, educação, inteligência e progresso recaem majoritariamente sobre os brancos. Souza (1983) diz que não necessariamente os sujeitos brancos se sentem superiores aos não-brancos, mas que os lugares que eles ocupam são racialmente demarcados como superiores. Assim, os brancos obtêm privilégios simbólicos mesmo que involuntariamente.

Analisar o ideal de branqueamento é importante para compreendermos um dos padrões fundamentais envolvidos na constituição das relações amorosas de pessoas negras no Brasil. Já que, historicamente, para os negros, relacionar-se amorosamente com os brancos é um princípio de satisfação dos anseios pessoais, motivo para orgulharem-se. Nas palavras de Frantz Fanon (2020), o branco é um ser ilustre, senhor do mundo e dominador dos povos de cor. Aliás, qual pessoa negra nunca escutou a frase “vamos clarear a família?” como uma espécie de exigência?

O relacionamento interracial é visto como uma forma de ascender e reproduzir simbolicamente um status quo, afigurando-se como um ideal a ser atingido pelos negros que têm o branco como parâmetro de humanidade. Como demonstrado nos trabalhos de Florestan Fernandes (1978) e Octávio Ianni (1972), a ascensão acaba sendo vista pelos negros como oportunidade de integrarem-se a um universo que os rejeitam, mas que os dignificam. Por outro lado, traz a condição de perda de sua própria identidade. Quer dizer, para serem aceitos, os negros em ascensão se embranquecem. “Branquear é uma aspiração universal. Negros, mulatos escuros e mulatos claros, todos querem branquear [...] o simples casamento com indivíduo mais claro já satisfaz o mais escuro. Ter descendentes mais claros é motivo de orgulho” (IANNI, 1972, p. 123).

Munanga (2020b) considera que esse embranquecimento não está só baseado na pigmentação da pele ou nas características morfológicas do corpo. A tendência geral de nossa sociedade, argumenta, é fugir da pele negra, mas também dos valores culturais a ela associados. Assim, “[...] a prática de embranquecimento [é] sustentada pela ideologia da democracia racial fundamentada na dupla mestiçagem: biológica e cultural” (MUNANGA, 2020b, p. 17). Para o autor, a centralidade da miscigenação no debate político-ideológico serviu para construir não apenas uma identidade nacional, mas em particular, o negro. Ou seja, “a consciência brasileira sobre o negro” é fixada a partir da mestiçagem que tem como pano de fundo o branqueamento.

Muitos estereótipos sobre as pessoas negras neste debate político-ideológico, por meio de princípios científicos, ora foram “confirmados” (pois a ideia já estava presente no período escravocrata), ora produzidos, permanecendo ainda hoje no imaginário social brasileiro, em que os negros são posicionados como seres mumificados e contraditórios: passivo-violento, emocional-desamoroso, luxurioso-inocente, ingênuo-malandro, vigoroso-atrasado, sendo, a todo momento, reduzidos aos seus próprios corpos. Esse corpo fetichizado é a base de sua sensualidade.

São muitas as consequências causadas pela presença de ideias e crenças coloniais modernas como essas acima que criam a imagem dos negros e as põem em circulação, estão presentes no imaginário social brasileiro que estrutura uma dinâmica singular das emoções, em geral, e do amor, em particular. Para compreendermos as políticas do amor (que serão abordadas mais especificamente no próximo tópico) é necessário, antes de tudo, reconhecer os traços e os resquícios contemporâneos do colonialismo que estruturam a “emocionalidade de pessoas negras” (SOUZA, 1983), marcadas por experiências de opressão e desqualificação social.

Nesse sentido, em nosso país, a emocionalidade dos negros é concebida pela mentalidade colonial, que os desumanizam. Assim, o que chamo de “colonialidade das emoções” se organiza naquilo que nomeio de “dubiedade afetiva na formação dos corpos coloniais”, produzida em dois eixos: a) o trauma/herança colonial da animalização, a repressão das emoções dos negros; b) o branqueamento, o desprezo de si mesmo. Para entendermos o primeiro eixo, retomemos rapidamente alguns aspectos do período escravocrata.

A primeira característica da “colonialidade das emoções” pode ser verificada na tese de bell hooks (2006, 2021). Para a autora, a escravidão e a máquina colonial desumanizaram e coisificaram o corpo negro, que se tornou refém das táticas de brutalidade por parte de seus senhores. Esse corpo, que tudo suporta, não experimenta qualquer forma de consolo. É desmerecedor de

qualquer benevolência ou compaixão, torna-se, segundo tal lógica, indigno de afeto. Não há espaço para expressar dor, melancolia, enfim, a sua tristeza. Aliás, em se tratando de um animal, desqualificado, era esperado que não soubesse manifestar ou verbalizar apropriadamente seus sentimentos. Externalizá-los, portanto, é um risco de se mostrar ainda mais fraco e decaído. Enquanto escravo, é apenas um instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores em um nível primário e puramente animal do contato sexual.

A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos. O fato de terem testemunhado o abuso diário de seus companheiros — o trabalho pesado, as punições cruéis, a fome — fez com que se mostrassem solidários entre eles somente em situações de extrema necessidade. E tinham boas razões para imaginar que, caso contrário, seriam punidos. Somente em espaços de resistência cultivados com muito cuidado, podiam expressar emoções reprimidas. Então, aprenderam a seguir seus impulsos somente em situações de grande necessidade e esperar por um momento “seguro” quando seria possível expressar seus sentimentos (hooks, 2006, p. 188, grifo da autora).

O ato ou expressão de sentimentos tornariam esses sujeitos negros vulneráveis diante de uma realidade incerta. Por isso, como forma de sobrevivência, renunciavam à toda e qualquer forma de afeto. O enredo de que os negros não foram feitos para afetos, que não amam e são puramente sexuais, foi desenvolvido nesse regime como parte integrante de sua desumanização e animalização. A internalização e a naturalização de sua força sobre-humana foi uma maneira identificada pelos negros para subsistir às fantasias violentas de um contexto repleto de desgraças.

Nossas dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata. Isso não deveria nos surpreender, já que nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor. [...] Depoimentos de escravos revelam que sua sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções [...]. Havia,

nesse contexto, a incapacidade de se sensibilizar com a morte de sua própria mãe, por ter sido impedido de manter contato com ela. [...] Um escravo que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver (hooks, 2006, p. 189).

Como consequência, para bell hooks (2006, 2021), as pessoas negras, devido a esse trauma colonial, continuaram a exercer a repressão de seus sentimentos, mantendo barreiras emocionais na relação com o(s) outro(s), sobretudo seus pares, e acreditando que a capacidade de conter as emoções é uma característica positiva. Endurecer-se diante das dificuldades e concentrar esforços para garantir a própria sobrevivência fez com que muitas gerações de pessoas negras fossem ensinadas a “engolir as lágrimas e mijar no choro”, forjando uma aparência de ser “duro”. Portanto, a experiência colonial fundamenta as dificuldades coletivas de saber o que é amar e expressar as emoções entre os próprios negros.

Já a segunda característica dessa colonialidade das emoções é a ideologia do branqueamento, um dispositivo da colonialidade do poder que faz os negros não olharem para os pares, pois se trata de um olhar indireto para si mesmos, seres inferiores que precisa ser superado. Desse modo, os negros se deparam com enormes dificuldades para amar aqueles que parecem consigo. O ódio e o desprezo pela própria imagem, construída a partir da mentalidade colonial, são incorporados por eles, em sua procura por negar suas características e contestar sua própria natureza humana. A dignidade dos negros, então, se realiza nos brancos. Ou melhor, quando os brancos os escolhem afetivamente.

Entendo que a repressão sentimental de antes permanece em algum grau, mas entre os próprios corpos negros. Com a ideologia de branqueamento, quem é merecedor de amor e de manifestação de carinho são os brancos. Demonstrar amor publicamente a um negro, portanto, é uma forma de se manter na inferioridade, como alertou Souza (1983) sobre algumas das crenças compartilhadas por pessoas negras em suas trajetórias afetivas. Os brancos, por outro lado, se aproximam da esfera propriamente

humana do amor, em que o ato sexual com eles se envolve de todo um complexo de sentimentos positivos.

No discurso racialista brasileiro sobre os negros, que envolve a mestiçagem e o branqueamento, as emoções foram utilizadas para legitimar sua inferioridade, colocando-os como um ser menos evoluído na escala da humanidade por ser afetuoso demais, não desenvolvendo uma razão analítica que operasse no controle desses afetos que acentuam sua sensualidade. Como argumenta Deivinson Mendes Faustino (2014), longe de ser capaz de se enquadrar como civilizado, quando não invisibilizado, “[...] o negro é representado como contraponto antiético do humano. A sua aparição, quando autorizada, é reduzida a uma dimensão corpórea, emotiva ou ameaçadora [...] com mãos rústicas e exacerbados instintos libidinais [...]” (FAUSTINO, 2014, p. 83).

Aí residem duas contradições: a primeira é a interpretação do como ser emocional, mas ao mesmo tempo, atravessado pela herança escravista que o impede de manifestar livremente suas emoções, reprimindo-as. A segunda diz respeito ao fato de o branco, apesar de ser visto como um ser racional e frio, é o ideal para relacionar-se amorosamente. Em decorrência dessas contradições, temos uma espécie de “romantismo branco e fetichismo negro”.

Embora os negros sejam o emocional, eles não sabem amar. Isso em razão de os brancos serem também visualizados como condição para que os negros saiam da subalternidade afetiva. Não por acaso, eles são vistos como as pessoas que transformam a vida do outro e ressignificam o sentimento amoroso, podendo oferecer-lhe o que jamais foi sentido, lógica na qual o ideal de beleza e de inteligência articulam-se com o romântico.

Isso faz, inversamente, com que os negros sejam sexualizados e os afetam em sua autoaceitação. Ao serem instrumentalizados apenas para o sexo, avaliam-se como indignos de amor. Nessa perspectiva, as pessoas negras, por vezes, abraçam estereótipos sexuais como a única maneira de conseguir a visibilidade desejada, vendo-se longe do padrão de pessoa amável.

#### 4. Opondo-se ao branqueamento da raça: do “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública” ao “pretas e pretos estão se amando”.

As noções e os discursos sobre os negros descritos até aqui foram contestados por inúmeras pessoas negras, que se posicionaram e se organizaram radicalmente no combate à marginalização, ao racismo e aos estereótipos sexuais e emocionais. Na verdade, os negros sempre resistiram, desde a escravização e a opressão colonial à política de embranquecimento promovida pelo Estado brasileiro (GOMES, 2017).

As intervenções e saberes dessas pessoas são produzidos e estruturados na luta por emancipação histórica que tem marcado suas trajetórias. Isso ocorre quando “[...] o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 17).

No espaço das lutas coloniais que produziram corpos e sujeitos subalternizados, também foram produzidas, por outro lado, formas contra hegemônicas populares, vernáculas, dispersas, híbridas e irônicas. Modelos alternativos de sexualidade e corpo, engendrados em meio a tradições seculares de povos submetidos, e a leituras modernas da incorporação *detournée* de novos repertórios “modernos” e globalizados. Modelos alternativos de masculinidade e feminilidade, de sexualidade e identidades sexuais, que seriam a base a partir da qual uma alteridade epistêmica de corpos e povos coloniais poderia ser identificada (PINHO, 2008, p. 272-273, grifo do autor).

Contudo, é importante situar que as estratégias políticas e os saberes produzidos e adotados por pessoas negras contrárias aos projetos de invenção identitária do que denominei, a partir de Mbembe (2014), de “consciência brasileira do Negro” — que possui em seu cerne a mestiçagem — ocorrem somente a partir da República, quando começam a ser fundados clubes e associações negras em vários estados e municípios do país, ao lado da retomada e desenvolvimento da imprensa negra, que foram determinantes

para que se propagasse e estimulasse, ao menos inicialmente, uma consciência política e identitária dos negros (DOMINGUES, 2007; GOMES, 2017).

Nessa direção, uma das questões mais intrigantes ainda hoje é como se desenvolve, transversalmente, a identidade negra no contexto supremacista branco no Brasil? De acordo com Nilma Lino Gomes (2017), historicamente, o movimento negro foi fundamental na produção de saberes para o desenvolvimento de uma “consciência negra do Negro”, em que as afirmações de identidade, por parte desse movimento social, propuseram-se confrontar os discursos que legitimaram a consciência brasileira do negro e restituir ao sujeito negro uma identidade regenerada.

Assim, a autora classifica como “movimento negro” empreendimentos e atividades desenvolvidas por pessoas negras que tenham como finalidade o combate ao racismo e à discriminação racial. O termo é utilizado no singular como uma abstração que indica esforços de grupos e associações para enfrentar/solucionar os efeitos violentos da estrutura racial de nossa sociedade.

Conforme Lélia Gonzales (1982), essa necessidade de uma identidade particularizada, pautada pelo movimento social negro, é uma reação política a uma universalidade excludente. Os negros, oprimidos pelas instituições sociais e cindidos de seu passado histórico, ao conscientizarem-se, revoltam-se abertamente e fazem um discurso sobre si mesmos.

Esse discurso é fundamentado no conhecimento concreto da realidade, que visa não somente retomar conhecimentos e valores que, em virtude do colonialismo, foram severamente ocultados, mas também construir uma nova sociedade. Desse modo, defende a autora, o movimento negro preconiza a construção de uma identidade negra que dialogue com uma premissa de resistência e confronto ao racismo pretendendo a igualdade racial e revalorizando a africanidade por meio de sua ressignificação política.

Como argumentam Souza (1983) e Marcos Antônio Cardoso (2002), essa identidade negra é concebida como algo dinâmico, em movimento, uma voz ativa que procura “tornar-se” sujeito da história. Para os autores, pautar a identidade negra é empenhar-se para instituir sentidos de pertencimento e orgulho negro que a colonialidade degradou quando construiu o outro racializado no ocidente. Essa atitude serve de contraponto à humanidade encarnada pelo branco. Verifica-se, nessa perspectiva, que os negros estão situados dentro de um jogo dialético: negação, construção e afirmação permanente de sua identidade racial, que não se resume a um mesmo processo para todas as pessoas. Desse modo, constata-se que

Ser negro é [...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, *a priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p. 77, grifo nosso).

Nesse sentido, a identidade negra não pode ser concebida como associada a alguma essência cultural, racial ou territorial. Trata-se de uma “identidade em devir”, que determina suas especificidades por intermédio de processos de apropriação inventiva de tradições locais e globais, um movimento permanente que cria, transforma e modifica o que existe, inclusive a própria mudança, como é exemplificado pelo percurso do movimento negro no Brasil e seus dissensos internos.

Gonzales (1982) e Petrônio Domingues (2007) dão destaque ao papel de luta e de protagonismo de uma organização específica na sociedade brasileira: o Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 7 de julho de 1978, a partir de um ato público organizado em São Paulo contra a discriminação racial. Como constata David Covin (1990), a manifestação que deu origem ao MNU não foi espontânea, surgiu devido à existência prévia de uma base

organizacional negra e um núcleo de ativistas progressistas experientes.<sup>3</sup> O MNU desempenhou um papel central no movimento negro do século XX, sobretudo a partir da década de 1980, conquistando progressos políticos e expressões institucionais que resultaram em avanços e inspiraram a criação de diversas organizações negras em várias partes do país.

Em conformidade com Douglas Barros (2019), as ideias e os projetos políticos do MNU, desenvolvidos em parte pelos intelectuais negros ali presentes, tornaram-se uma força material que penetrou as ações e as tendências de boa parte do Movimento Negro nacional. O MNU contribuiu para a construção de novas perspectivas teóricas e novas estratégias de mobilização e organização de pessoas negras. Como afirma o autor, “[...] a história do MNU é necessariamente o filtro por onde as ideias hegemônicas do Movimento Negro passaram” (BARROS, 2019, p. 89).

Dos vários componentes teóricos e projetos políticos fomentados pelo MNU, destaco o “amor entre negros”. Nesse sentido, uma campanha nacional realizada por esse movimento se tornou símbolo e exemplifica um de seus projetos teórico-políticos contra à colonialidade das emoções, fenômeno explicado no tópico anterior e um dos meus focos de análise no presente trabalho. Vejamos:

---

<sup>3</sup>Seus antecedentes mais próximos foram a Frente Negra Brasileira (FNB), de 1931 a 1938, e o Teatro Experimental Negro (TEN), que teve início no período 1945-48 e estendeu sua influência até a década de 1970 (GONZALES, 1982). De acordo com Gomes (2017), em alguma medida, todos esses movimentos militaram à procura da solução do sofrimento humano causado pelas formas de discriminação e de desumanização consequentes do racismo à brasileira.

Figura 2 – Jornal MNU



Fonte: Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado, 1981. Disponível em: <https://tinyurl.com/MNUbeijo>. Acesso em: 10 out. 2021

A capa acima apresenta um beijo entre uma mulher e um homem (cisgêneros), complementada com um *slogan*, à frente. Trata-se de um verso do primeiro poema publicado no jornal do MNU pelo poeta baiano Ori (nome assinado na capa), que hoje se identifica como Lande Onawale (GONÇALVES, 2013).

Lande Onawale buscava justamente ampliar a visão da sociedade sobre o que era racismo e o que era violência racial. Segundo ele, a violência policial monopolizava muito os discursos sobre a prática do racismo. O poema “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública” não foi concebido como ato de resistência, mas se tornou no contexto de uma sociedade racista que “diz a todo tempo que não somos capazes e merecedores desse amor mútuo – de nenhum amor, na verdade”, considera o poeta (GONÇALVES, 2013, n. p.).

Os versos de Lande abarcam discussões que vinham sendo elencadas pelo MNU desde sua fundação (GONZALES, 1982; DOMINGUES, 2007) e tornaram-se bordão de uma campanha nacional. Uma delas é como o complexo de inferioridade e a baixa autoestima de pessoas negras interfere no campo afetivo e trazem, como resultado central, o distanciamento amoroso entre elas próprias, que se veem como incompatíveis. Outro ponto era a

necessidade de manifestar comportamentos em ambientes públicos que quebrassem com os estigmas imagéticos presentes sobre a população negra, como por exemplo, do negro violento; da negra barraqueira; de uma família desunida que só vive sob atrito e confusão, gritando a todo tempo; de pessoas raivosas e desunidas. O beijo, a demonstração de amor de dois negros em um lugar público, abalaria essas noções.

Nessa campanha, nota-se que, para o Movimento Negro Unificado, o amor entre pessoas negras pode ser um forte aliado na luta contra o racismo, sendo incorporado como um dispositivo anticolonial. Mas, para isso ocorrer, acreditava-se ser necessária uma mudança de mentalidade dos negros brasileiros em um nível mais amplo, sendo primordial desfolclorizar a imagem de si e desmascarar os enunciados que sustentam a democracia racial.

Além disso, prezava-se pelo resgate da história e da cultura africanas como componentes fundamentais na consolidação identitária de pessoas negras que podem acarretar mudanças na estética e anular os projetos que preconizavam a assimilação dos negros aos valores euroamericanos dominantes (tidos historicamente como estratégias de ascensão e integração). Foi por meio de ações como essas que o MNU e outras entidades do movimento negro promoveram a racialização do debate público no Brasil e politizaram a raça (GONZALES, 1982; GOMES, 2012).

Gomes (2012) afirma que, a partir da década de 1990, a resignificação da raça exercida pelo movimento negro ultrapassou as barreiras da universidade e da militância política. Os atos simbólicos que marcam a década e, portanto, a expansão das pautas do Movimento Negro brasileiro na sociedade civil e no Estado são várias, entre elas: a *Marcha Nacional Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida* e a *III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância*, por meio da qual o Estado brasileiro se identificou como racista, comprometendo-se a tomar providências para suplantar o

racismo. Além disso, mais recentemente, temos os resultados concretos das políticas públicas institucionalizadas por lei, como a criação do Estatuto da Igualdade Racial (lei 12.288/10) e a Lei de Cotas Sociorraciais nas Instituições Federais de Ensino Superior (lei 12.711/12) que provocaram vasto debate social e promoveram saberes políticos acerca da raça.

Gomes (2012) sustenta que a organização e a mobilização coletiva de pessoas negras, historicamente, possibilita a edificação de uma subjetividade emancipadora, transgressora e desestabilizadora. Isso contribui, segundo ela, para a disseminação de inúmeros saberes que “nos tiram do lugar” e nos fazem pensar sobre o processo histórico escravocrata e colonizador e o seu legado no Brasil, independentemente de nossa identificação étnico-racial. Portanto, o movimento negro tem uma função pedagógica, educacional e libertadora.

No caso do Brasil, o Movimento Negro ressignifica e politiza afirmativamente a ideia de raça, entendendo-a como potência de emancipação e não como uma regulação conservadora; explicita como ela opera na construção de identidades étnico-raciais. Ao ressignificar a raça, o movimento negro indaga a própria história do Brasil e da população negra em nosso país, constrói novos enunciados e instrumentos teóricos, ideológicos, políticos e analíticos para explicar como o racismo brasileiro opera não somente na estrutura do Estado, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas. Além disso, dá outra visibilidade à questão étnico-racial, interpretando-a como trunfo e não como empecilho para a construção de uma sociedade mais democrática, onde todos, reconhecidos na sua diferença, sejam tratados igualmente como sujeitos de direitos. Ao politizar a raça, esse movimento social desvela a sua construção no contexto das relações de poder, rompendo com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história, cultura, práticas e conhecimentos; retira a população negra do lugar da suposta inferioridade racial pregada pelo racismo e interpreta afirmativamente a raça como construção social; coloca em xeque o mito da democracia racial (GOMES, 2012, p. 731).

De fato, verificam-se os efeitos dessas ações em vários segmentos da conjuntura brasileira, no meio artístico, por exemplo, mais especificamente no rap. Recentemente (FERNANDES, 2019), argumentei que o rap nacional nos ensina que a música está no mundo, sendo o gênero um instrumento transformador da realidade social, também transformado por ela. Por meio do

rap, vocaliza-se a dor coletiva de um grupo racial cotidianamente massacrado pelas diversificadas engrenagens do poder estatal e expressa-se o martírio dos vulneráveis que são perpassados por múltiplas desigualdades sociais. Um dos principais representantes do gênero atualmente é o rapper Rincón Sapiência. No final de 2016, ele lançou a música “Ponta de Lança (Verso Livre)”, que se tornou imediatamente sucesso.<sup>4</sup> A letra aborda vários aspectos, desde o resgate da cultura do mestre de cerimônia (MC) e poder negro à identidade negra e amor. Na segunda estrofe da música, temos:

Quente que nem a chapinha no crespo, não  
Crespos tão se armando  
Faço questão de botar no meu texto  
Que pretas e pretos estão se amando (RINCON SAPIÊNCIA, 2016,  
n. p.).

Na visão do artista, como manifestado também em outras letras de seu aclamado álbum Galanga Livre, há um aprendizado a ser glorificado: pessoas negras estão, cada vez mais, desenvolvendo relações amorosas monorraciais, isto é, que envolvem escolha de e entre parceiros negros, enxergando-se como belas ao valorizar os traços negroides e recusando-se a procedimentos que as coloquem próximas à estética branca. Estão “se amando”.

Em várias oportunidades, o artista mencionou a influência que recebeu, direta ou indireta, do movimento negro em sua trajetória, por um lado, no sentido de não mais alienar-se de sua cor, de seu corpo e da herança africana, por outro, da conscientização histórica e política para expansão de seus conhecimentos, o que o ajudou a confirmar sua identidade e responder a sua baixa autoestima.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Esta música é a mais escutada do artista nas plataformas de *streaming*, só no YouTube, por exemplo, conta com 32.770.729 visualizações. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vau8mq3KcRw>. Acesso em: 2 mar. 2017.

<sup>5</sup>Para maiores informações, ver RINCON SAPIÊNCIA. Rincon Sapiência: “No Brasil de hoje, a democracia é uma mentira, uma farsa”. [Entrevista cedida a] Marcelo Pinheiro. **Arte!Brasileiros**, São Paulo, 27 set. 2017. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/cultura/rincon-sapiencia-no-brasil-de-hoje-democracia-e-uma-mentira-uma-farsa/>. Acesso em: 3 jun. 2019.

### 3. Conclusão

Diante das discussões aqui realizadas, pode-se constatar a existência de um amplo processo de aprendizagem social sobre a negritude no Brasil, que ocorre de maneira descontínua e descentrada. Para mim, isso permeia também um amplo debate sobre relações amorosas e sobre a própria ideia de amor entre pessoas negras, que confronta constantemente as representações veiculadas a essa população ao longo da história, criando-se assim narrativas outras.

Nessa linha, constata-se que o movimento negro foi fundamental para a elaboração de uma perspectiva anticolonial do amor. Ou melhor, nos termos de Maria Aline Sabino Nascimento (2020), o amor tornou-se, para as pessoas negras, uma espécie de marcador social, visto que “atravessa a construção dos corpos dessas pessoas e a maneira como elas se constroem enquanto sujeitos e a sua falta advém de uma construção colonial que classifica o que é humano ou não” (NASCIMENTO, 2020, p. 67).

Ao ser mobilizado, o amor entre essas pessoas é uma espécie de saída da condição de sub-humanidade, em que a elaboração de universos afetivos onde a existência delas é considerada, torna-se possível. Como explicado ao longo do capítulo, a organização e o movimento coletivo de pessoas negras procuraram, historicamente, contrariar a colonialidade das emoções, afirmando o poder anticolonial do amor na vida delas e incentivando, de modo amplo, as relações monorraciais.

Nesse contexto, evidencia-se a necessidade de descolonização do amor. Isso porque o sentimento passa a ser defendido como um aprendizado social. Desse modo, ao reconhecer-se que o racismo é estrutural na sociedade brasileira, indica-se também que ele se manifesta nas próprias emoções, entendidas, ainda que indiretamente, como produções sociais e políticas. Por essa razão, afirma-se: “o amor tem cor”, opondo-se à tese de branqueamento

e declarando-se que o gosto é produzido socialmente estruturando as escolhas afetivas individuais desses sujeitos.

Isso permite, a meu ver, que meus interlocutores falem a todo tempo sobre “amor afrocentrado”, entendido, em resumo, como uma união afetiva entre negros que estão juntos por uma “decisão política” que visa subverter a lógica de “palmitagem” (preferência afetiva por pessoas brancas). Quer dizer, a ideia de “amor afrocentrado” ou “afroreferenciado” relaciona-se com valores e princípios orientados por uma negritude que percebe o impacto do racismo nas subjetividades de pessoas negras, especialmente em suas trajetórias afetivas-sexuais, questionando-os, e se preocupa em trazer o cuidado e a atenção entre negros dentro dessas relações, entendendo-as como decisões políticas.

## Referências

- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. 2nd. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- AHMED, Sara. **The promise of happiness**. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco? esboço para uma crítica à metafísica racial**. São Paulo: Hedra, 2019.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016. DOI <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 17 jan. 2021.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CARDOSO, Marcos Antônio. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte: Mazza, 2002.
- COSTA, Sérgio. Quase crítica: insuficiências da sociologia da modernização reflexiva. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 73-100, nov. 2004. DOI <https://doi.org/10.1590/S0103-20702004000200004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/VwhXdL3xvfJrfHxHRVnJ3SQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 nov. 2019.

COVIN, David. Afrocentricity in o movimento negro unificado. **Journal of Black Studies**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 126-144, Dec. 1990. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/pdf/2784470.pdf?casa\\_token=jZ2Y6Twa0lMAAAA:yY6owA6yNK\\_E1Qk-QbHUydN2sEZy2ZvRKGNDXuY38OH7sMwsh-oTpIsNPv7CtICY-JpkfgL1CjyopGxKA6EX8W1Ln-5qMCY25a-HpijQrTW8WzCqWhOw](https://www.jstor.org/stable/pdf/2784470.pdf?casa_token=jZ2Y6Twa0lMAAAA:yY6owA6yNK_E1Qk-QbHUydN2sEZy2ZvRKGNDXuY38OH7sMwsh-oTpIsNPv7CtICY-JpkfgL1CjyopGxKA6EX8W1Ln-5qMCY25a-HpijQrTW8WzCqWhOw). Acesso em: 20 jan. 2019.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos. **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, RJ, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. DOI <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?lang=pt>. Acesso em: 19 nov. 2016.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 25-34. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624090901/colonialidade.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de outro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, enero/dic. 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600104.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

FAUSTINO, Deivinson Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (coord.). **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104. Disponível em: [https://apublica.org/wp-content/uploads/2016/03/Feminismos\\_e\\_masculinidades-WEB-travado-otimizado.pdf](https://apublica.org/wp-content/uploads/2016/03/Feminismos_e_masculinidades-WEB-travado-otimizado.pdf). Acesso em: 20 jan. 2021.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978. 2 v.

FERNANDES, Rhuann. O rap nacional e o caso Djonga: por uma sociologia das ausências e das emergências. **RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, Foz do Iguaçu, PR, v. 5, n. 3, p. 1-25, set./dez. 2019. DOI <https://doi.org/10.23899/relacult.v5i3.1657>. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1657>. Acesso em: 5 nov. 2020.

FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: UNESP, 1993.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: resignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, Campinas, SP, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/wQQ8dbKRR3MNZDJKp5cfZ4M/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 3 jan. 2019.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Juliana. Afetividade negra: por que beijar sua preta em praça pública é um ato de resistência. **Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades – CEERT**, São Paulo, 20 jun. 2013. Disponível em: <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/3587/afetividade-negra-por-que-beijar-sua-preta-em-praca-publica-e-um-ato-de-resistencia>. Acesso em: 10 dez. 2020.

GONZALES, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 9-66.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984. Disponível em:

- [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4928667/mod\\_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4928667/mod_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf). Acesso em: 5 jan. 2016.
- GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- hooks, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.
- hooks, bell. Vivendo de amor. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 188-198.
- IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil**. 2. ed. rev. e mod. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- LOTIERZO, Tatiana. A tela “A Redenção de Cam” e a tese do branqueamento no Brasil. [Entrevista cedida a] Murilo Roncolato. **Nexo Jornal**, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/06/14/A-tela-%E2%80%98A-Reden%C3%A7%C3%A3o-de-Cam%E2%80%99.-E-a-tese-do-branqueamento-no-Brasil>. Acesso em: 14 jan. 2021.
- LUTZ, Catherine A. Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category. **Cultural anthropology**, Arlington, v. 1, n. 3, p. 287-309, Aug. 1986.
- LUTZ, Catherine A; ABU-LUGHOD, Lila. Introduction. *In*: LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (ed.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2021.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017. DOI 10.17666/329402/2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- MIGNOLO, Walter D. Decolonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 35-54.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Maria Aline Sabino. **“Poesia que não mata, mas salva pro outro dia”**: performance, cotidiano e negritudes nas batalhas poéticas de slam. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- NUSSBAUM, Martha C. **Upheavals of thought: the intelligence of emotions**. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2001.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PANTA, Mariana; PALLISSER, Nikolas. “Identidade nacional brasileira” versus “identidade negra”: reflexões sobre branqueamento, racismo e construções identitárias. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 17, n. 195, p. 116-127, ago. 2017. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/34664/20484>. Acesso em: 01 dez. 2019.

PINHO, Osmundo Araújo. Relações raciais e sexualidade. *In*: PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Livio (org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: ABA: EDUFBA, 2008. p. 257-283. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/3tqqd/pdf/pinho-9788523212254-10.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

REZENDE, Claudia Barcellos. **Retratos do estrangeiro: identidade brasileira, subjetividade e emoção**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009.

RINCON SAPIÊNCIA. **Ponta de lança**. [S. l.]: Onerpm, 2016. 1 videoclipe (3 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vau8mq3KcRw>. Acesso em: 2 mar. 2017.

RINCON SAPIÊNCIA. Rincon Sapiência: “No Brasil de hoje, a democracia é uma mentira, uma farsa”. [Entrevista cedida a] Marcelo Pinheiro. **Arte!Brasileiros**, São Paulo, 27 set. 2017. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/cultura/rincon-sapiencia-no-brasil-de-hoje-democracia-e-uma-mentira-uma-farsa/>. Acesso em: 3 jun. 2019.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro, ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Artigo recebido em: 18/02/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.