

O QUE A MULATA TEM A VER COM A SENHORA  
APARECIDA? – DISCURSOS SOBRE COR, RAÇA E GÊNERO NO  
BRASIL (NA VIRADA DO XIX E DO XX)

Maria Angelica Motta-Maués  
*Departamento de Antropologia/UFPA*

FALANDO DE GÊNERO E RAÇA: ALGUMAS OBSERVAÇÕES<sup>1</sup>

No final do século XIX, os jornais que circulavam em Belém (PA) exibiam, em suas páginas, as traduções locais do processo de construção da *mulata*, ‘categoria social’ que combina as perspectivas de gênero e raça, compondo, assim, a personagem que tem uma trajetória peculiar na interpretação da sociedade brasileira. Isso se fazia em um conjunto variado de matérias que incluíam notícias ou outros escritos sobre a campanha abolicionista e, depois, sobre a situação dos libertos; notas sobre ocorrências policiais (ou que ‘pediam’ a ação da polícia), como “distúrbios”, espancamentos, discussões na via pública etc.; pequenos furtos; anúncios de emprego; trovas, canções, poemas.

Quase um século depois, nos meados da década de 1990, uma revista editada por negros bem sucedidos no seu processo de ascensão social, exhibe, indistintamente, negras (e o que se poderia chamar) mulatas, juntando-as numa só rubrica: mulheres negras, adjetivadas positivamente, revirando as coisas (?) e promovendo o orgulho da “raça”.

Neste trabalho, pretendo apresentar um relato desse processo, tomando para isso discursos que combinam raça e gênero, engendrados a partir de (ou junto com) nossas classificações de cor. Isso significa registrar – tendo como fontes o jornal paraense *Diário de Notícias*, editado em Belém por membros da elite (branca) do Estado no final do século XIX, e a revista *Raça Brasil*, criada por representantes das elites negras da cidade de São Paulo no final do século XX – expressões daqueles discursos, nos dois espaços e nos dois momentos, nas quais serão acentuadas ou sinalizadas as adjetivações à mulher (pensada/referida ou não como mulata) e as situações ou idéias a que podem ser remetidas.

Dessa forma, estou, na verdade, tratando de nosso sistema de classificação de cor (de raça, na verdade), ou seja, de modo mais amplo, de nossa forma particular de racismo, surpreendendo-o, de um lado, em

contextos locais, no que é referido como o momento mesmo de sua construção no Brasil (SCHWARCZ, 1987)<sup>2</sup> e de outro, bem mais tarde (cem anos depois) no de sua atualização já sedimentada historicamente.

A escolha dos momentos focalizados e dos contextos locais, em relação às fontes a serem usadas no trabalho, tem a vantagem de possibilitar a observação dos discursos sobre raça e gênero em situações históricas muito diferenciadas. Assim, é de supor permita identificar mudanças, permanências, trajetórias, tônicas, em nosso *habitus* racial, como o denominou Sansone (1998).

Em outro contexto, tratando de permanências observadas no cotidiano das relações raciais, Sansone descreve, de modo exemplar, nosso “sistema racial” dizendo que temos

um sistema racial não polar, caracterizado por um alto grau de miscigenação; uma tradição sincrética no campo da religião e cultura popular; um *continuum* de cor e uma norma somática que têm historicamente colocado os fenótipos negros na escala inferior da noção de ‘boa aparência’ [...],

acrescentando ainda que

em torno desse sistema, como produto da tradição das relações raciais, tem-se constituído um conjunto de regras sobre as quais existe um certo e problemático consenso, o qual podemos chamar *habitus racial* (1998, p. 207)<sup>3</sup>.

Nesse sentido, tomar como guia, no emaranhado de hierarquias e tons de nosso sistema racial, discursos/imagens sobre a mulata, figura que expressa a mediação, a mistura, a proximidade – sem dizer com isso que ela faça esquecer o lugar (social/simbólico) de seus produtores e, portanto, dela própria – pode ajudar a iluminar uma situação como a brasileira, que ante a definição mais precisa do dia e da noite, do preto e do branco, escolhe a penumbra, o lusco-fusco ou, segundo Maggie (1998), a indefinição do gradiente, do claro e do escuro.

Para a discussão que segue neste artigo, serão abordados, em primeiro lugar, dois temas imbricados: de um lado, nossa ideologia racial (e práticas correspondentes), conforme interpretação feita em trabalho anterior<sup>4</sup>, de outro, um pouco da construção da personagem de que me ocupo neste texto. São temas que deixo soltos, por enquanto, para juntá-

los no final do trabalho ao discutir, brevemente, os dados que pude reunir num diálogo com outros estudos, ao pensá-los diante de nossa conhecida forma de lidar com a questão racial.

## BRANCO, PRETO, COLORIDO – OU SEM COR/SEM LUZ: PARADOXOS RACIAIS NO BRASIL

Em trabalho sobre as categorias de cor e raça na cultura brasileira, Maggie (1998) refere-se à antiguidade do uso da cor dos povos como “objeto de pensamento”, num processo de criação de “termos ou categorias que serviram para marcar diferenças”, e assinala a designação dos africanos por Camões – aplicada aos negros no Brasil – no canto V d’ *Os Lusíadas*, como “aqueles a quem o filho de Clymene negou a cor do dia”. Segundo ela, “[...] cada sociedade é [...] escrava e senhora, ao mesmo tempo, do sistema classificatório que preside sua existência”. Isto lhe serve para observar ainda que “A cor das pessoas [...] tem sido no Brasil um dos lados da cultura ou da sociedade escolhido para ser focalizado” (p. 225-226).

Entretanto, de acordo com a autora, se o que se busca em nosso célebre *continuum* é uma imagem desfocada, na qual a marca não seja a nitidez, mas a *nuance* – a qual junta em si ambigüidade e ambivalência ou indefinição & combinação – quero dizer, por minha vez, que em nosso sistema racial, além da cor “do dia”, também se nega aos negros a “luz do (santo) dia”. Expressão usada popularmente em Belém e no interior do Pará para designar a possibilidade, fundamental na vida, de *ver e ser visto*<sup>5</sup>: individualmente, socialmente. Estou me referindo à existência (e até à construção científica) da invisibilidade, mas, ao mesmo tempo, de uma combinação entre invisibilidade & visibilidade em relação aos negros no Brasil. A meu ver, um dado eloqüente a acrescentar ao do *continuum* ou das terminologias de cor – ou do que mais se considere para interpretar a situação racial brasileira.

Se considerarmos que os mitos fundantes de nossa sociedade falam todos de raça e cor com referência especial à fábula das três raças proposta por DaMatta (1981), à democracia racial e ao ideal do branqueamento pensado como mito Maggie (1998), e juntarmos estes “mitos” ao que chamo de “síndrome” da invisibilidade & visibilidade, creio que teremos uma boa chave para pensar nosso sistema (terminologias/relações) e para enquadrar nele a imbricação de cores e

de gênero que este trabalho tematiza. Antes de explicar por que e como isso é possível, preciso apresentar, resumidamente, a interpretação feita antes sobre o aspecto que mencionei.

O sociólogo Carlos Hasenbalg, em trabalho referencial sobre o tema, aponta a condição de invisibilidade como tendência imposta ao negro no Brasil, ilustrando-a com quatro “manifestações sintomáticas”:

O lugar irrisório que a historiografia destina à experiência e contribuição do negro na formação desta sociedade; a queima dos documentos relativos ao tráfico de escravos e ao regime escravista; a retirada do quesito sobre cor da população nos censos demográficos de 1900, 1920 e 1970, e a negação obstinada de discutir a existência de qualquer problema de índole racial (HASENBALG, 1988, p. 183).

Em outro importante artigo, Fernando Rosa Ribeiro, embora sem tematizá-la, a meu ver, também apresenta a mesma tendência, ao tratar do lugar da “questão racial” na configuração do discurso da nacionalidade e sua construção pela academia e da comunicação, pouco profícua, entre esta e o movimento negro:

O grande ‘pecado’ do movimento negro [...] é sua ênfase na diferenciação (o arcabouço essencialista que esta coloca segundo ele) e sua insistência no fato da discriminação. Esse duplo pecado atenta profundamente contra as premissas do pensamento da nacionalidade brasileira, que, como mostrou Da Matta (1981), [...] baseia-se na ênfase, no contato e na noção de transferência da diferença [...] (1997, p. 83).

Ao referir-se mais à histórica e recorrente comparação entre os Estados Unidos e o “axioma da superioridade da ‘solução’ brasileira”, Ribeiro (1997) junta dois aspectos importantes – um deles fundamental – da invisibilidade, os quais serão apontados em seus próprios dados.

Em primeiro lugar, a incompatibilidade (fundante da mesma) entre a idéia de nacionalidade brasileira e de diferenciação<sup>6</sup>. Em segundo, e complementarmente, a construção positiva da alteridade desta nação, justamente no campo das “relações raciais”. Neste sentido, o véu da invisibilidade cobre tanto o próprio negro como a “questão racial”. Num caso, submergindo-o no mar homogêneo da “nacionalidade comum”; no outro, postulando a ausência (pelo menos de relevância) da “questão”.

De minha parte, e olhando de outro ângulo, penso que, como sempre, a vida social é mais complexa. Refiro-me à existência no Brasil de uma esdrúxula combinação entre invisibilidade & visibilidade, mistura, aliás, que casa bem, tanto com nossas próprias construções acadêmicas sobre a nação, como com o processo de construção histórico-intelectual da mulher negra, nomeadamente mulata ou não. O que joga com outra imbricação significativa: raça/cor e gênero. Assim, verso e reverso da mesma moeda, invisibilidade & visibilidade configuram, para mim, os dois eixos que ordenam nossa forma de lidar com o negro e a questão racial.

O primeiro termo da combinação, talvez o mais representativo, é muito peculiar à nossa sociedade, com sua extrema ambigüidade. Refiro-me à absorção pelo próprio negro dessa nossa “síndrome”, que é capaz de fazê-lo “invisível” para ele mesmo e de tornar também assim, para ele, os outros negros. Portanto, é incrível e perversamente possível aos negros brasileiros, ainda que apresentando os traços característicos do fenótipo negro, *pensarem-se* e até *conduzirem-se* socialmente como se brancos fossem. E mais, diferentemente do que ocorre no fenômeno do *passing* americano – em que ninguém esqueceu sua própria origem – no Brasil é possível realmente *acreditar* que não se é negro tendo um fenótipo que indique isso.

Apesar de existirem muitos outros sinais da “síndrome” (cf. MOTTA-MAUÉS, 1997), passo logo para o outro termo da combinação: a visibilidade. Começo perguntando: como pode ser “invisível” uma personagem – e neste particular a sinalização parece ser, praticamente, apenas masculina – que é ator principal de um repertório extraordinariamente volumoso de provérbios, ditos populares, apelidos (‘xingações’), anedotas, adivinhações, quadrinhas, trovas, historietas, que sempre o marcam negativamente? De que cegueira racial estamos falando num país em que cada pessoa conhece – e relata – (para ser modesta) pelo menos uma “piada de preto”, como se diz? No uso de expressões como “coisa de preto”, “culpada disso foi a princesa Isabel”, “é preto, mas boa pessoa”, “faça serviço de branco”, quem pode duvidar do conteúdo racial delas todas? Da mesma forma, não parece ser invisível uma questão que, além de estar no cerne de todos os itens do repertório anterior, ocupa o centro de um debate que se estende, a rigor, desde as cartas jesuíticas.

Mesmo correndo todos os riscos, posso afirmar que não é a tese (ou mito) do branqueamento – compartilhada, aliás, com toda a América Latina (GRAHAM, 1990; WRIGHT, 1995; HANCHARD, 1995; FUENTE, 1995), e não exclusiva do Brasil como se pensou (SKIDMORE, 1976) – ou apenas o mito da democracia racial que constituem nossa originalidade nesse campo. Esta parece se traduzir, talvez mais do que tudo, na possibilidade de *ver e não ver, vendo*, tanto o negro como a questão racial. Neste sentido, acredito que o *ethos* brasileiro “fabrica” a referida combinação, juntando – ao modo do encampamento, da inclusão – um par de contrários e fazendo dele seu eixo principal.

Se não estou vendo miragens, posso dizer que é nesse contexto que existem e fazem sentido nosso *habitus* racial e nosso sistema de classificação de cor, ambíguos, sim, mas coerentes se pensados em seus próprios termos<sup>7</sup>. E é assim também que existem e fazem sentido, entre outras coisas, as categorias de cor e gênero que perpassam este trabalho.

Com base nas leituras de Brasil de Gilberto Freyre, Roberto DaMatta e José Jorge de Carvalho, indico agora como penso que isto se dá. De Freyre (1984/[1933]) e sua ênfase na miscigenação, saliento a idéia da *relação*, mas uma relação hierarquizada, aquela em que, embora possam negociar – e o tenham feito desde a escravidão (cf. BELLINI, 1988; MATTOSO, 1988; REIS, 1986), os parceiros não são nunca “pares” entre si. De DaMatta (1981), sinalizo o esquema triangular das relações raciais, embora acredite também que seu acento recai com muito peso sobre a mediação, a diluição. Ou seja, mais para Freyre, menos para Nogueira (1955) e seu clássico esquema das formas de preconceito. De Carvalho, em instigante trabalho, retiro a idéia (seu ponto-chave) da extrema polarização para ele existente na sociedade brasileira, “tanto no plano dos valores, quanto no das diferenças raciais concretas” (1988, p. 36), segundo ele quase igual à existente no Brasil escravocrata.

Sem querer propor, de modo algum, um esquema que seja simplesmente um equilíbrio entre opostos, entre triangulação e polarização, afirmo que uma interpretação do racismo brasileiro – que é, afinal, sobre o que, no fundo, todos estamos a falar – mais complexamente do que consideram as duas posições, tem que ser a leitura imbricada que junta polarização & mediação, por surrealista que isso possa parecer. Isto porque tanto temos uma “sociedade

segregacionista”, com áreas mais fortes ou mais fracas de exclusão de base racial – que Sansone (1992) identificou na Bahia e Hasenbalg (1988) estende para o país, como “áreas duras” (mercado do trabalho e da paquera e contatos com a polícia), e “áreas moles” (lazer, religião e escola)<sup>8</sup> – como temos uma “sociedade relacional”, que permite o livre (?) trânsito das *pessoas*, enquanto tais, até o limite que o princípio que rege o outro eixo impõe. O vigor do sistema residindo na combinação entre hierarquia & igualdade/invisibilidade & visibilidade, por incompatível que pareça.

Destas imbricações bizarras, nos fala a personagem a seguir. Ela também mistura cores/tons, mas até um limite.

#### DE “MULHERES REDIMIDAS”, “BELAS JOANNAS” E “MULATA GLOBELEZA” – E A MEDIAÇÃO DA SENHORA APARECIDA...

Em trabalho maior (MOTTA-MAUÉS, 1997), usei a construção da Senhora Aparecida, enquanto devoção e símbolo nacional, como metáfora de nossa ideologia racial – uma “santa” *aparecida*, negra, “escurecida” (pelo lodo), mas originalmente branca, referida depois (no discurso da Igreja) como “moreninha”, “quase preta”, de “cor escura” (SOUZA, 1996, p. 96). Como fazia essa autora, juntei a tradição mariana com o mito da democracia racial, dizendo com ela que “temos uma Virgem *quase* negra para um povo *quase* branco”. Para mim, e ainda concordando com Juliana Souza, “como ‘negra’, mas ‘brasileira’, Aparecida tem (pode ter) a cor que não se vê” (idem).

Não atentei, porém, naquele momento, para um dado importante que só agora, pensando a respeito de outra figura de mulher negra (mas não “santa”, muito ao contrário), consigo perceber melhor. Refiro-me à relação, constituinte mesmo, existente na figura da Senhora Aparecida, entre gênero, raça, sexualidade; relação também constituinte (e necessária) no caso da Mulata. Aparecida é a Virgem (Mãe) da Imaculada Conceição. O que significa a ausência do “pecado” do sexo<sup>9</sup> nos dois momentos de concepção de que participa (como filha, como mãe) e mais, uma “brancura” original, que é simbólica, mas também “real”, visto que a idéia que se faz da Virgem é assim e sua imagem (“aparecida”) também; pois é bom lembrarmos a “cegueira” de todos

diante da cor da padroeira desta nação. Diferentemente do que se dá com outras “Virgens Negras”.

Isso permite estabelecer um instigante contraponto com a figura, de certo modo também “achada”, da Mulata – uma vez que no processo histórico sua “descoberta” funcionou como a perfeita invocação do reverso da medalha (da “santa”). Tanto quanto a Senhora, assim ela pontificou um processo de construção – às avessas, no sentido da matriz cristã/católica e da ideologia racial brasileira – de um culto e um símbolo nacionais.

Abordo, a seguir, muito brevemente, esses dois processos e termino com um contraponto entre os discursos sobre cor e gênero, nas fontes consultadas, os processos de construção das categorias sociais relacionadas e nosso sistema racial, de classificação, de relações.

#### DA SANTA (ACHADA) PRETA À PADROEIRA NEM TANTO

Dos longos processos de gestação dos dois símbolos não cabe falar neste momento, mas seria muito significativo que, a partir do final do XIX, esses processos, a rigor, sem ligação, corram paralelos, patrocinados por diferentes agentes. O Estado e a Igreja no caso da Senhora Aparecida (SOUZA, 1996, p. 89), os discursos de críticos literários, historiadores, o discurso médico e o literário, no que tange à mulata (CORRÊA, 1996, p. 40).

No caso da Santa, o achado da imagem, em 1717, pelos três pescadores, e a devoção que se constituiu a partir daí, vão servir aos propósitos do Estado brasileiro, da Primeira República, desejosa de ser representada – sob inspiração do imaginário francês – por uma alegoria feminina e da Igreja Católica e seu projeto de romanização e de neocristandade. Da devoção popular à Senhora Aparecida, segue-se sua proclamação, por D. Pedro I, já em 1822, como “padroeira do Brasil” (CORTÉN, 1996, p. 225) e mais tarde, em 1904, sua coroação, por concessão de Pio X, completando-se o processo em 1930 com a declaração da Virgem de Aparecida como padroeira do Brasil, pelo papa Pio XI (cf. SOUZA, 1996). Não devemos esquecer, também, que existe aí uma continuidade, uma vez que Nossa Senhora da Conceição era padroeira de Portugal e de suas colônias<sup>10</sup>. Mas, lá ela era (ê) branca e Conceição. Por que no Brasil “aparece” negra, e na tradução posterior (de um padre), “moreninha”, “quase preta”? Para Souza, “menos do que

negra ela seria mestiça [...] meio branca meio negra [...] Mãe Virgem [...] um ser híbrido, de tantas faces” (1996, p. 96-97). Ora, no sentido oposto, não é esse, mesmo, o perfil da personagem que focalizo neste texto? Se pensarmos na Mulata, temos aqui duas figuras femininas de cor cambiante, em duas versões locais que, numa ampliação significativa, viram símbolos nacionais opostos.

#### JUNTANDO AS MULATAS: O QUE ACONTECEU EM CEM ANOS?

Ao voltar à mulata e a Belém, faço o mesmo percurso; tão brevemente como fiz antes. Parto do contexto (e texto) local e sigo, com evidentes saltos e lacunas, uma trajetória espacial/temporal significativa.

Dessa forma, vemos que no dia vinte e dois de maio de 1888, o jornal *Diário de Notícias*, em seguimento à campanha abolicionista que abrigara em suas páginas meses seguidos, noticiava, agora sob o título “O Epílogo”, os últimos festejos com que a capital da província do Pará, representada por diferentes grupos, comemorava a liberdade dos cativos – ou, como se dizia, a “redempção de Belém”. Encerradas as comemorações dois dias antes, as últimas manifestações eram as daqueles que tiveram que primeiro lavar-se “nas águas santas do *Jordão americano*” e acostumar a vista “aos rútilos clarões do festejado sol da liberdade”. Tratava-se, obviamente, dos ex-escravos, divididos nos festejos pelo gênero em duas respectivas passeatas, assim nomeadas pelo jornal: dos *trabalhadores* e das *mulatas*.

Na saudação/exortação que dirigiu aos componentes de cada uma delas o “ilustre abolicionista” Cordeiro de Castro, os textos exemplares que marcam bem já a diferença do acento dos discursos sobre raça e gênero. Aos “trabalhadores”, dizia ele:

Romeiros da liberdade!

[...]

Ilustrei, quanto possível, os vossos espíritos abatidos; [...] respeitai as leis do nosso país e cumpri religiosamente as ordens legais da autoridade constituída; sede humildes, sem o aviltamento da lisonja nem o quebramento da *vossa dignidade*; constitui moral e legitimamente a família, respeitai vossas esposas e exemplificai os vossos filhos.

Assim vos elevareis nos nossos conceitos; assim merecereis as bênçãos da pátria livre como homens prestantes e prestantes cidadãos [...].

Às “mulatas”<sup>11</sup>, dizia:

Mulheres redimidas!

[...] vos saúdo [...] por terdes sido restituídas todas ao vosso estado natural de liberdade, cuja lembrança [...] será por si só bastante para animar-vos sempre nas penosas labutações da vida, nas vossas ocupações diárias.

Sêde felizes; e, na humildade da vossa condição operosa, procurai engrandecer-vos, conquistando nossos respeitos, pela *reforma dos vossos (vossos?) costumes*, pela vossa dedicação ao trabalho.

Sêde felizes; e com a modéstia do vosso recolhimento procurai cada vez mais *enobrecer o vosso sexo*, constituindo legítima e religiosamente a família; porque somente na santidade do lar, ao lado do esposo amado, junto dos filhos queridos, vós podereis alegremente gozar os abençoados frutos da liberdade [...] (*Diário de Notícias*, 22 de maio de 1888, p. 2. Meus grifos).

Praticamente um século depois, em matéria com o sugestivo título “Da cor do pecado”, numa revista dedicada aos negros brasileiros, é o marido branco, loiro, europeu da mulata “globeleza” – descrito como “o todo-poderoso designer” da mais importante emissora de televisão brasileira – que a “festeja” dizendo:

Deus esculpiu a Valéria a mão. Ela é seu mais belo design. Muita gente critica porque *eu não desgrudo dela* nem mesmo na avenida. Mas é impossível ficar longe da Valéria. *Ela é um tesão*, uma escultura de bronze, uma perfeição. Não me canso de admirá-la (*Raça Brasil*, set. 1996, p. 47. Meus grifos).

Esses três textos que foram apresentados em conjunto podem destacar bem a medida da longa duração e permanência de nossas idéias sobre sexo e raça ou sobre relações raciais e de gênero<sup>12</sup>; sobre o que Sansone chamou, nosso *habitus* racial – num aspecto particular que nos traz de volta à construção da Mulata.

No momento, refiro-me a ela, convocando apenas três figuras que contemplan, a meu ver, o leque variado que apontei antes: José

Veríssimo, como crítico literário; Nina Rodrigues, representante do racismo científico, e Gilberto Freyre, com o elogio da miscigenação e o mito da democracia racial. Devo dizer que neles, como em todos que ajudaram a forjar a imagem de negro, de mulher negra que nos persegue, o acento recai na associação sexo/sexualidade & luxúria/amoralidade, vista como marca negativa da raça; herança indesejável cuja transmissão (pelo “sangue”, pela influência) é papel da mulher, especialmente.

José Veríssimo, num texto de 1890, usando como material etnográfico as “raças cruzadas” da Amazônia, reporta-se explicitamente à “depravada influência deste *característico tipo brasileiro, a mulata*, no amolecimento do nosso caráter”. E refere o que “o povo amoroso” celebra desta figura – como hoje Hans Donner “festeja”, na ‘sua’ mulata – “os encantos [...], a volúpia, a magia, a luxúria, os feitiços, a faceirice, os dengues, os quindins” (apud RODRIGUES, 1938 [1894], p. 199-200. Meus grifos).

Nina, que em seus estudos, casando medicina legal e antropologia, preocupou-se em elaborar extensas classificações, refere-se à “sensualidade do negro” que nos mulatos (e mulatas) de primeiro e segundo sangues, pode chegar “às raias quase das perversões sexuais mórbidas”. Mas é a mulher negra (mulata) a mais visada. Dela, afirma Nina, citando Veríssimo: “A *excitação genésica da clássica mulata brasileira* não pode deixar de ser considerada *um tipo anormal*” (RODRIGUES, p. 199. Meus grifos).

A espécie de mudança de foco, ou pelo menos de acento maior sobre a mulher de cor (a mulata), no que se refere à idéia de uma herança africana pernicioso, indesejável, que já aparece com toda força em Nina, a partir das afirmações de Veríssimo, vai se acentuar em Freyre e (antes dele) em Prado (1928), quando focaliza a imagem da luxúria no interior de seu conhecido ensaio “Retrato do Brasil”. É interessante ver, também em Veríssimo e (a partir dele) em Nina, que a imagem da mulata é construída com uma etnografia amazônica (não só, evidentemente) que o crítico literário paraense já vinha fazendo desde 1865 (VERÍSSIMO, 1970 [1865, 1898, 1916]). Depois, Prado e principalmente e especialmente, Freyre, “esquecem”, por assim dizer, a referência e seguem direto para o “legado” da mulata, enquanto categoria definida naquilo que proponho chamar *continuum cambiante* de cor, próprio de nosso sistema racial, cuja interpretação atinge seu melhor momento com

Freyre, que jogando a culpa no sistema (para quem tomar sua leitura pela rama), acrescenta aí um dado importante – a comparação mais nítida e declarada com os Estados Unidos.

É de lá sua primeira referência, como fonte de discussão da “lascívia” das negras e das mestiças: com Calhoun que responsabiliza “a negra e seus – *‘strong sex instinct’* – e principalmente a mulata – *‘the lascivious hybrid woman’* – pela depravação dos rapazes brancos (apud FREYRE 1984 [1933], p. 378). Do Brasil, toma Freyre para seu uso Nina e Veríssimo, dizendo que:

Entre nós, já vimos que Nina Rodrigues considerou a mulata um tipo anormal de superexcitada sexual; e até José Veríssimo, de ordinário tão sóbrio, escreveu da mestiça brasileira: ‘um dissolvente de nossa virilidade física e moral’ (p. 378).

Mais enfático e cru com Veríssimo e Nina, mais matizado e suave (?) com Freyre que atribui ao “espírito do sistema econômico a forma de ser do negro no Brasil” – o certo é que, em todos eles e em se tratando da mulher negra, o acento vai para a junção de raça&gênero&sexualidade, uma vez que, ontem como hoje, o dado crucial permanece, ainda que em vez da “mistura repugnante” de Veríssimo, ou dos “doces concubinatos”<sup>13</sup> de Freyre, se fale em “cor do pecado” para referir à miscigenação; ou que a “excitação genésica” vire “tesão”, com toda a relativização que se deva considerar existente.

Um percurso, por meio das matérias na imprensa, evidenciará algo desse processo.

Se compararmos os três textos transcritos neste trabalho, vemos que é o mesmo marcador que identifica as referências à mulher e a distingue daquelas feitas ao homem – mesmo que entre essas matérias haja decorrido um século e que, num caso, se trate de pessoas com o estatuto de escravos. E isso desde o título, em que os homens são “romeiros da liberdade” e as mulheres são “mulheres redimidadas”, de um erro “original” que transparece na diferença de acento para cada gênero (tanto em 1888 como em 1996), o que permite seu ressurgimento, na notícia mais recente, aqui considerada, por meio da invocação de uma relação entre cor e pecado.

No passado, para a mulata, ex-escrava, não existe dignidade a não deixar “quebrar”, mas um respeito a conquistar, justamente pela

“reforma” de (seus) costumes que não tem a ver com o mundo assexuado da ordem, mas com “qualidades” particulares que têm cor e gênero – de *mulata*. Qualidades estas que remetem a uma forma de ser preconceituosamente “sexualizada”, luxuriosa ou desordenada, que Freyre tanto explorou (como também Graça Aranha, Aluizio de Azevedo, Jorge de Lima, Jorge Amado), e que agora, sancionada, naturalizada, incorporada ao nosso discurso (nossa cultura), se mostra, ironicamente, na fala do branco austríaco que não pode “desgrudar” da mulata por causa do seu “tesão”, cuja imagem virtual – ícone da (pós?) modernidade – emblematicamente tematiza e estende.

Cem anos antes, cem anos depois, parece que temos sempre a mesma tecla sendo batida. No *Diário de Notícias*, nas “canções” dedicadas à “bela Joanna”, em que se lê:

Mulata – sangue de gato.

Mulata – sangue sem lei [...] (*Diário de Notícias*, 18 de abr. de 1888).

Ou, na notícia sobre a vida ruidosa da gente dos cortiços:

Briga

Não sabemos porque (sic) ontem, às 10 horas da manhã, (hora de trabalho, portanto), a mulata Jesuina da Conceição, moradora à rua General Gurjão beijucou (sic) a sua companheira de quarto, vulgarmente conhecida por Cravinho.

Fosse ou não com motivo, tal procedimento, o subdelegado não gostou e por essa razão foi a Jejuca dar um passeio ao xadrez (*Diário de Notícias*, 27 de nov. de 1889).

Ou, ainda, em *Raça Brasil*, na propaganda de batom, encimada por “apelo” de carnudas bocas de mulheres negras: “A cor deve ser escolhida conforme as intenções da sua dona [...] Batons que imprimem sensualidade e ousadia. Bocas, bocas, bocas.... Na moda e prontas para o que der e vier neste verão” (n. 2, out. de 1996).

Com relação, mais uma vez, ao nosso *continuum cambiante*, como chamei, na figura focalizada nele e nos espaços onde a observo, da forma que propus fazer, acredito que, além das sinalizações adjetivadoras que vimos, outros dois aspectos merecem ser salientados: o aspecto intercambiável, cuja equivalência (maior/menor) o discurso se encarrega

de nos dizer, e a ênfase nos cabelos, item que, tendo cor, é principalmente invocado pela forma que possui ou com que se apresenta. Compõe, assim, com nosso arco-íris racial, o par perfeito a nos dizer coisas sobre nosso sistema, nossas categorizações de cor, considerando o contexto específico em que o discuto neste artigo.

#### ENTRE CORES, CHEIROS, CABELOS: CLASSIFICAÇÕES DE COR NO BRASIL

Em artigo intitulado “A invenção da mulata”, Mariza Corrêa, referindo a ênfase na idéia do continuum, quando se trata de relações raciais, e nas “categorias discretas”, no caso da situação da mulher, diz que: “A figura da mulata põe em xeque ambas as propostas. No caso da classificação racial, sua situação no *continuum* é fixa, ainda que ambígua [...] a mulatice não é uma definição passível de negociação: ‘a mulata é a tal’” (CORRÊA, 1996, p. 47). E mais, referindo a construção cultural dessa figura, num longo processo histórico, e das trajetórias classificatórias seguidas pelo mulato e a mulata, afirma que “um transformou-se em agente social, elemento importante para a definição ou constituição da sociedade nacional, a outra transformou-se em objeto social [...] (p. 48). E resume: [...] Da mulata ‘animal’, passando pela mulata ‘vegetal’, chegamos à *mulata tal qual*, agora visualmente bem definida e aparentemente aceita, no imaginário social, como personagem com estatuto próprio” (p. 48. Meus grifos).

A autora toma como referência a primeira parte de uma antiga e famosa marchinha de carnaval que é uma espécie de “etnografia” relâmpago da situação racial brasileira. Proponho, entretanto, que tomemos não só a primeira parte da letra da marcha (citada pela autora), espécie de estribilho que se repete, mas, a “letra” toda, pois acredito ser crucial para ver que “lugar fixo” se destina a (ou é ocupado pela) mulata. Vejamos a letra:

Branca é branca, preta é preta/mas a mulata é a tal/ é a tal (bis).

Quando ela passa todo mundo grita  
estou aí nessa marmitta/

quando ela bole com os seus quadris  
eu bato palmas e peço bis

*mulata cor de canela*, salve, salve, salve, salve/salve ela<sup>14</sup>.

Não estaríamos (estamos ainda cem anos depois de outros discursos) no “universo da pura sensação corporal”, como diz Corrêa, e não será isso que tenha fixado num certo lugar as mulheres “de cor”, seja que as chamemos negras, mulatas, morenas, sejam as “redimidas” ou as “belas joannas” do XIX ou a “globeleza” do XX? Por outro lado, apesar de concordar com Corrêa em sua análise sobre o lugar da mulata no continuum de cor brasileiro, acredito que, do ângulo de minha interpretação, e tomando a letra da marcha utilizada, vemos que, se a ênfase afirmativa do discurso recai na branca e na preta – que são *mesmo* – e se a mulata que é a tal é, também (além das outras coisas), a “mulata cor de canela”, não teríamos aí um dado a sinalizar/significar, justamente a *fixidez* e a *fluidex* brasileiramente permitidas (produzidas historicamente) que a nomenclatura dos tons, que são ainda cheiros, sabores, texturas (dos cabelos), assinala, ontem como hoje, no terreno das classificações e relações raciais?

Se especularmos sobre a relação entre mulata, cheiros, sabores e cores, não chegaríamos aí a uma identificação anterior permanente: como negra? (no sentido de significado colado ao termo). Que era/é “além de cheirosa e gostosa [...] bonita e graciosa, dengosa e sensual: em suma, *desejável*” como diz Corrêa? Então, as assim nomeadas “mulatas paraenses” recendiam a jasmim, priprioica, ouriza, catinga de mulata, pataqueira, baunilha, patchouli e se ataviavam, por vezes, tão luxuosamente que impressionaram, com isso, viajantes e cronistas (cf. SALLES, 1988). Assim também, as mulatas ou negras que a “revista dos negros brasileiros” apresenta são cuidadosamente “tonalizadas”, iniciadas no uso de produtos de perfumaria e beleza – que eventualmente incluem ervas aromáticas – para amaciar, clarear a pele, perfumá-la, tratar os cabelos (torná-los “livres, leves, soltos”), e na aquisição de estilos de roupa para serem “pretas mais chiques”, de gostos sofisticados. Por quê? Não estariam todas “escondendo” a negra (no sentido da polarização branco/negro) para ser nem talvez a própria mulata que “é a tal”, mas a *morena* que é o “tipo brasileiro”, como se costuma dizer, e, então, mais indefinida ainda? Não saberia dizer aqui.

Resta ainda falar dos cabelos, o outro dado que mencionei antes neste trabalho. Neste sentido, tratando sobre a revista *Raça Brasil*, Suely Kofes chama atenção para a especial ênfase que a revista confere a esse item, mostrando que “[...] Os cabelos”, chamada de todos os números, e



número especial, são feminilizados, racializados, etnicizados”. E pergunta: “Por que?”, sem, entretanto, sugerir resposta (KOFES, 1996, p. 301).

Sem ter solução também, arrisco dizer alguma coisa já que, do mesmo modo, muito me impressionou o, digamos, “exagero” da ênfase que Suely indicou. No entanto, é bom lembrar que, como já disse, no caso da “mulata paraense”, era exatamente nos cabelos que ela colocava suas ervas cheirosas, repartindo-o e “prendendo-o” – afinal, era o que dava para fazer no final do XIX/início do XX. Hoje, sua produção exige sofisticado ritual de manipulação/alteração que inclui, segundo dados da própria revista, relaxamento (alisamento), permanente afro (forma de encaracolado, crespo mais “solto”) e “tratamento reconstrutor”, para deixar o cabelo com um visual “leve, solto, que emoldura e que ‘ilumina’ o rosto”, em substituição ao “cabelo meio pesado e sem vida” que a moça apresentada na matéria, exibia antes, na seção “Antes e depois” (*Raça Brasil*, n. 1, set. de 1996).

Acredito que os cabelos, mais, talvez, que a cor de pele, casam perfeitamente com nosso sistema racial e de classificação de cor e, no caso em questão, de gênero. Ambos são muito bons parceiros no jogo de invisibilidade & visibilidade, de ser, não sendo, característico de nossos modos e modas nos assuntos de raça e cor. Sendo, ao que parece, o elemento de maior visibilidade – está no alto da cabeça, “emoldura o rosto” – pode participar a gosto desse jogo, transformando-se, na verdade sendo transformado por seu dono ou dona, conforme o desejo de “mudar de cor” ou a própria mudança mesmo. Seja para embranquecer ou para enegrecer.

Dessa forma, parece que não é a pele, a cor que é *boa* ou *ruim*, bem ou mal com Deus, como se diz no Brasil, mas o cabelo. Além disso, no caso da mulher – da Mulata – o acento no cheiro também é bom marcador social (simbólico). A “mulata paraense” descrita pelos cronistas da virada do dezenove juntava os dois termos prendendo os cabelos em um feixe de flores, raízes, favas – cheirosas. Não *sendo* cor, mas *tendo* cor, os cabelos se prestam bem ao jogo referido neste trabalho.

Para terminar, volto ao contraponto entre a Mulata e a Senhora Aparecida para dizer, juntando os dados discutidos, que sua eleição e uso social como símbolos nacionais, releva/revela nossa forma de pensar e lidar com as questões de raça e de gênero.

A Virgem Aparecida, sendo negra ou “morena, quase preta”, mas originalmente, portanto *realmente*, branca (obviamente, na imagem que se faz dela), e a Mulata a figura mediadora entre o preto e o branco, ao se tornarem símbolos desta nação, perdem, no primeiro caso, ganham, no segundo, a cor não gramatical (para o sistema) que pudessem ter ao serem “achadas”: negra, num caso, branca, no outro. De Aparecida “esqueceu-se” a cor (negra), já que, diferentemente de Guadalupe ou Czestockowa, ela nunca é nomeada, sequer pensada, diria, como uma “Virgem Negra”. A Mulata – como a ginga, a sensualidade, a malícia – permanece “negra”, no mesmo sentido que o foram desde que “achados” pela história européia, “aqueles a quem foi negada a cor do dia”. Como peça fundamental da trajetória da mestiçagem, a ela cumpriu (cumpre) realizar, para o bem/para o mal, a “redenção de Cam”<sup>15</sup>. Até que a transformação do mito (da democracia racial) num valor e num “sonho tenaz e popular”<sup>16</sup>, como a refere Sansone (1998), mude a “maldição”.

## NOTAS

- 1 Uma versão levemente diferente deste artigo foi apresentada no “II Seminário de Pesquisa do CFCH” (UFPA). Belém, 16 a 19 de novembro de 1999.
- 2 Em seu estudo sobre as representações do negro na grande imprensa paulista, esta autora surpreende o processo que estou apresentando para Belém, no período de 1870 a 1930 (SCHWARCZ, 1987).
- 3 Sansone utiliza o conceito de Bourdieu para a situação racial brasileira em artigo em que ‘revisita’ Gilberto Freyre (em *Casa-Grande & Senzala*) diante dos processos de globalização e internacionalização.
- 4 Trata-se de minha tese de doutorado em que analiso o pensamento das elites negras (intelectuais militantes) no Brasil no período que compreende os anos de 1920 ao início dos anos de 1980 (MOTTA-MAUES, 1997).
- 5 Essa expressão era usada, de maneira bastante enfática, para referir o processo inverso que ocorria com o pajé mais respeitado de Itapuá (Vigia/PA), local onde fiz trabalho de campo para minha dissertação de mestrado. Ele era cego, embora tivesse enxergado bem até a idade adulta.
- 6 Ribeiro afirma que “habitar o bojo da nação com um discurso de especificidade e enfatizando a própria diferenciação constitui, de alguma maneira, uma impossibilidade” (1997, p. 84).
- 7 Em artigo em que retomam com outros instrumentos de análise os dados de Marvin Harris, Byrne e Forline (1997) mostram a ambigüidade, mas também

- a ordenação que preside o sistema de classificação de cor (de raça) estudado pelo conhecido antropólogo.
- 8 Aqui parece haver uma diferença entre as interpretações de Sansone (1992) e Hasenbalg (1998), que tende a não ver a escola nessa posição.
  - 9 Embora sem esquecer-la, este não é o espaço para uma discussão sobre sexualidade e tradição judaico-cristã, relação tantas vezes tematizada (cf. entre outros, DELUMEAU, 1989; DOUGLAS, 1976; DEL PRIORE, 1995; MELLO e SOUZA, 1986; BROWN, 1990).
  - 10 Agradeço esta observação pontual a Heraldo Maués, que também leu e discutiu comigo alguns aspectos tematizados neste artigo.
  - 11 É evidente que se tratava de mulheres cuja cor não deixaria dúvidas de serem o que socialmente se considera como pretas ou negras. Saliento, porém, o emprego do termo mulata sinalizando o processo de construção de uma categoria racial (de "cor") que tem no gênero um marcador privilegiado.
  - 12 Mesmo que no caso anterior seja um europeu, um austríaco falando, seu discurso – as categorias usadas e o sentido que tem – reflete/reproduz a forma brasileira de lidar com o tema.
  - 13 Essas são expressões utilizadas, respectivamente, por Nina Rodrigues e Gilberto Freyre para referirem-se à extensa miscigenação ocorrida no Brasil desde a colônia.
  - 14 Trata-se de famosa marcha de carnaval de 1948 de João de Barro e Antônio de Almeida, referida em Corrêa (p. 47. Nota 20).
  - 15 Refiro-me à conhecida representação pictórica do ideal do branqueamento, no quadro do artista espanhol Modesto Brocos y Gómez datado de 1895, que traz justamente este título. O quadro faz parte da coleção do Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, onde o pintor morreu em 1936.
  - 16 Sansone fala dessa valorização e da reprodução popular recuperadora desse mito (também referida por Sheriff, 2002 para o Rio). Diz o autor que "Inspirando discursos, sonhos e, às vezes, práticas, o mito da democracia racial tem um componente de realidade, não podendo ser simplesmente apagado da análise antropológica [...]" (1998, p. 215).

## REFERÊNCIAS

- BELLINI, L. Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria. In: REIS, J. J. (Org.): *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 73-86.
- BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- BYRNE, B.; FORLINE, L. The use of emic racial categories as a tool for enumerating Brazilian demographic profiles: a re-analysis of Harris,

- 1970 study. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia, Belém, v. 13, n. 1, p. 3-25, 1997.
- CARVALHO, J. J. de. Mestiçagem e segregação. *Humanidades*, Brasília, n. 17, 1988.
- CORRÊA, M. A invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, São Paulo, 1996.
- CORTÉN, A. Os pobres e o espírito santo: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DAMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DEL PRIORE, M. *Ao sul do corpo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984 [1933].
- FUENTE, A. de la. Raça e desigualdade em Cuba (1899-1981). *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 27, p. 7-43, abr., 1995.
- GRAHAM, R. *The idea of race in Latin America, 1879-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- HANCHARD, M. Fazendo a exceção: narrativas de igualdade racial no México e em Cuba. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 28, p. 203-218, 1995.
- HASENBALG, C. A. O negro na publicidade. In: HASENBALG, C. A.; SILVA, N. do V. *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo: Vértice; Rio de Janeiro: IUPERJ, 1988.
- KOFES, S. et al. Comentários. In: DEBATE – Gênero e raça em revista: debate com os editores da revista *Raça Brasil*. *Cadernos Pagu*, Campinas, S. P., n. 6/7, p. 241-296, 1996.
- MAGGIE, Y. "Aqueles a quem foi negada a cor do dia": as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz: Centro Cultural Banco do Brasil, 1998.
- MATTOSO, K. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MOTTA-MAUÉS, M. A. *Negro sobre negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras*. 1990. 330f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

NOGUEIRA, O. Preconceito Racial de marca e preconceito racial de origem. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 21, 1955, São Paulo. *Anais...* São Paulo, 1955, p. 409-434, v. 1.

PRADO, P. *Retrato do Brasil*. São Paulo: Duprat Mayença, 1928.

REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos Malês (1835)*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBEIRO, F. R. Ideologia nacional, antropologia e a “questão racial”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 31, p. 79-89, 1997.

RODRIGUES, R. N. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1938 (1894).

SALLES, V. O negro no Pará: sob o regime da escravidão. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1988.

SANSONE, L. As relações raciais em *Casa grande & senzala* revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. (Org.), *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz: Centro Cultural Banco do Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia: algumas primeiras impressões. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 23, p. 143-173, 1992.

SCHWARCZ, L. M. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SHERIFF, R. E. “Como os senhores chamavam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca”. In: Maggie, Y. e Rezende C. B. (Org.) *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 213-243.

SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, J. B. A. de. Mãe negra de um povo mestiço: devoção a Nossa Senhora Aparecida e identidade nacional. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 29, p. 85-102, mar. 1996.

SOUZA, L. de M. E. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VERÍSSIMO, J. *Estudos Amazônicos*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970 (1865, 1898, 1916). (Série José Veríssimo).

WRIGHT, W. R. Imagens negras num mundo branco: aspectos sociopolíticos do racismo no século XX na Venezuela. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 28, p. 155-170, out., 1995.