

O sexo da “raça”: identidade, escravidão e patriarcalismo em *A gloriosa família*, de Pepetela

Jesiel Ferreira de Oliveira Filho*

RESUMO:

Estudo crítico-genealógico de um romance angolano no qual se encontram reconstruídos ficcionalmente agentes, contextos e discursos constitutivos do patriarcalismo escravocrata afro-luso-brasileiro. O estudo coloca em evidência articulações estratégicas entre mecanismos de racialização e de exploração sexual dos sujeitos, conjugação que potencializa a manutenção das hierarquias escravagistas nas sociedades mestiças pela instituição de uma predatória “economia política da sexualidade”.

Palavras-chave: Literatura angolana. Mestiçagem. Sexualidade. Escravidão. Crítica pós-colonial.

O português, segundo [Gilberto] Freyre, seria um intoxicado sexual. No ambiente da escravidão e da subordinação física e brutal de outros seres humanos, encontrou cenário perfeito para expressão dessa sua característica peculiar. A sexualidade exercida e representada em contextos de desigualdade e assimetria parece ser assim o operador da miscigenação predatória e o elo de ligação entre os diferentes extratos sociais que se reproduzem como diferentes através do exercício direto do desejo e do controle branco sobre o corpo do Outro e sua simbolização. Não seria, nesse sentido, extraordinária a hipótese de que a escravidão, ela mesma, teria um componente voluptuoso, além daquele propriamente econômico ou cultural, e essa parece ser a mensagem mais ou menos implícita em Freyre. Ter um escravo ou escrava, como um objeto perfeito, pleno e legalmente caracterizado, um objeto, é bem verdade, muito especial, na medida em que é um ser humano, pareceria o paroxismo da objetivação carnal.

Não parece casual a conjunção de instâncias diversas de articulação e produção do poder com privilégios sexuais e intercursos raciais biológicos. Teríamos, parafraseando [Marshall] Sahlins, uma economia política da sexualidade?

Osmundo Pinho

Embora geralmente dividida em campos disciplinares autônomos, a reflexão acerca das categorias sexuais e raciais não deve perder de vista os fatores históricos que convergem para a produção do caráter eminentemente corpóreo e conflituosamente libidinal das identificações raciais. Convergências das quais se desdobram as formas de narcisismo, de fetichismo e de exploração sexual mediadas pelas simbologias da “raça”. O estudo crítico das interconjugações entre racismo e sexismo — tema que se mostra cada vez mais relevante para a construção de propostas e de alianças político-identitárias emancipadoras — remete a uma problematização dos fundamentos das regras discriminatórias instituídas pelos poderes falocráticos e eurocêntricos que configuraram colonialmente o mundo moderno. Poderes que se amalgamam à formação histórica do Brasil na sequência da implantação, desde o início da colonização portuguesa do território, de um sistema econômico escravagista integrado nos fluxos do capitalismo global emergente, mas gerenciado localmente por um modelo peculiar de patriarcalismo. A compreensão dos mecanismos característicos

do poder patriarcal luso-brasileiro tem merecido abordagens diversificadas, quase todas elas atentas às intensas dinâmicas trans-culturais em meio às quais mutuamente se construíram e se constroem, no Brasil, famílias e valores sociais. Proponho neste artigo uma abordagem que possibilite visibilizar correlações operacionais entre formas de exploração escravagistas e as codificações simbólicas que estipulam diferenças sexuais e raciais. A par deste enfoque, desenvolvido mediante uma leitura genealógica do romance angolano *A gloriosa família* (PEPETELA, 1999), reunirei alguns subsídios para a discussão da tolerância racial que seria imanente às famílias patriarcais mestiças, ou “assimiladoras”, tal como foi defendido pela antropologia colonial portuguesa sistematizada na obra de Jorge Dias, assim como pela doutrina luso-tropicalista de Gilberto Freyre (ALMEIDA, 2000, p. 161-184). A revisão dessas matrizes conceituais, ainda influentes por conta de seus pressupostos “universalistas”, apesar das polêmicas que cercam seus autores (CASTELO, 1999), põe sob crivo o tipo de autoridade “paternal” que, conforme elas, os sincretismos tropicais teriam promovido, gerando um poder ambíguo, tão arbitrário quanto negociativo, e tendencialmente conciliador, mesmo que severo na performance. Um poder cujo inegável polimorfismo não deve, entretanto, ser confundido como resultante de suas disposições pluralistas, mas encarado como recurso estratégico para a produção tanto de identidades híbridas quanto do controle e da ordem, no violento e multifacetado sistema escravagista sul-atlântico.

Descrito por Freyre como uma estrutura “cristocêntrica” e miscigenadora (FREYRE, 2004; 2003), para o sociólogo pernambucano conflitos e misturas culturais tenderiam a se dissolver no jogo inter-relacional e afetivizado que agencia tensões nas famílias multicromáticas geradas pela libido insaciável do colonizador lusitano. Mesmo que fomentando a violentação sistemática de africanas e ameríndias, esse furor erótico, ao estimular a mestiçagem, impossibilitaria o segregacionismo baseado em concepções essencialistas de diferença racial, prevalecendo apenas o que foi denominado como “preconceito de cor”, ou seja, formas epidermalizadas de classificação que serviriam de metáforas corpóreas, bastante flexíveis, para distinções de *status*. A pesquisa sócio-antropológica que dá seguimento às perspectivas abertas, destacadamente, pelos trabalhos de Florestan Fernandes (2008), de Guerreiro Ramos (1995) e de Oracy Nogueira (1998), tem formulado críticas variadas a essas concepções matizadas e denegativas acerca das relações raciais brasileiras, embora reconhecendo que tais relações se efetivam através de processos simbólicos que não podem ser reduzidos a uma lógica binarista de oposições entre negros e brancos. Em todo caso, é consensual entre várias das vertentes dedicadas a esse tema que, conforme sintetiza Antônio Guimarães, na “passagem da ordem escravocrata para a sociedade de classes (...) tal transição conservara, em grande medida, o sentido hierárquico e a ordem racial da sociedade escravocrata” (GUIMARÃES, 1999, p. 108), impondo-se assim aos negros libertos formas de integração subalternizantes, agenciadas socialmente — e, de certa maneira, invisivelmente — mediante o preconceito de cor. Pautando-se de acordo com a lógica de um “racismo assimilacionista” (GUIMARÃES, 1999, p. 41), a renegociação das marcas da afrodescendência deu-se, assim, no bojo dos processos de “embranquecimento” constitutivos da morenidade brasileira. O impulso para o recalque nacionalizante dessas marcas encontrou suporte no estranhamento promovido por uma estrangeirização persistentemente semantizada através da corporeidade:

João Reis (...) insiste na discriminação a que estavam sujeitos os africanos, libertos ou não, na Bahia de meados do século passado (séc. XIX). (...) A palavra ‘africano’ foi o termo primeiro a designar o outro racial, o diferente absoluto. Quando já não havia africanos, mas apenas crioulos, os termos “crioulos”, “negros” e, em seguida, “pretos”, passaram sucessivamente a designar a africanidade (GUIMARÃES, 1999, p. 56).

De acordo com Henry Louis Gates Jr., pelo conjunto de significantes articulados na noção de raça estabelece-se “uma imagem da diferença absoluta e irreduzível entre culturas” que “apresentam também interesses econômicos opostos” (GATES JR., 1986 *apud* GUIMARÃES, 1999, p.34). Por sua vez, resumindo proposições formuladas a partir das teorias do hibridismo para discutir os legados teóricos e políticos do luso-tropicalismo, o antropólogo português Miguel Vale de Almeida assinala como a economia libidinal que tensiona os cruzamentos entre os povos pode ser diretamente investida no jogo das diferenciações coloniais:

Segundo [Robert] Young, as noções sobre as “raças” e a sua mistura circulam em torno de um eixo ambivalente de desejo e aversão: uma estrutura da atracção, em que os povos se misturam e se fundem, transformando-se, e uma estrutura de repulsa, em que os diferentes elementos permanecem distintos e são opostos dialogicamente. A ideia de “raça” só funciona quando definida em oposição à potencial mistura. Ann Laura Stoler, por exemplo, examina como a autoridade colonial e as distinções raciais se estruturavam fundamentalmente em termos de género. Para ela, as próprias categorias de colonizador e colonizado eram asseguradas por formas de controlo sexual. Em última instância a inclusão ou exclusão exigiam a regulação das vidas sexual, conjugal e doméstica de colonizadores e colonizados (ALMEIDA, 2000, p.189).

Projetadas no âmbito do imaginário sensualista que, desde os tempos da casa-grande e da senzala, transpassa e pesponta a dinâmica identitária brasileira, as forças cruzadas da racialização e da sexualidade mobilizam sentidos seminais para a produção da nação. Condensada como derradeiro fator de conciliação intercultural — conforme aponta uma das explicações vernáculas para o excesso de mestiços no Brasil, alegadamente uma frase de Freyre, que assegura que “o racismo do português acaba na cama”, ou como dimensão expressiva de verdades profundas referentes à vida emotiva e à liberdade dos agentes, a sexualidade mestiça gera interações e codificações cujo grau de ambiguidade confunde de maneira insidiosa os modos de valorização do Outro, em todas as tonalidades que este pode assumir. Considerando a questão racial no Brasil contemporâneo, Almeida retoma estudos de Mariza Corrêa a demonstrarem o potencial ressignificante das combinações entre sexo e raça, quando se trata de definir parâmetros de identificação e de discriminação. Ao analisar personagens mulatas inscritas na literatura brasileira — em particular na obra de Jorge Amado —, Corrêa assinalou que as imagens femininas geralmente estão conotadas como o “‘descenso’ ou mesmo desordem”, ao passo que os mulatos masculinos costumam representar “um potencial de ascensão social” (CORRÊA, 1996, p. 41 *apud* ALMEIDA, 2000, p. 43). Também destaca Almeida que, para Corrêa, “assim como há masculino e Masculino, há também Feminina e feminina, e tanto o negro como a negra precisam ser branqueados para se aproximarem do polo idealizado”, isto é, das representações normatizadas da masculinidade e da feminilidade. Processo de “ascensão” cuja aparente flexibilidade dissimula outras formas de polarização: “ao encarnar de maneira tão explícita o desejo do Masculino Branco, a mulata também revela a rejeição que essa encarnação esconde: a rejeição à negra preta” (CORRÊA, 1996, p. 45 *apud* ALMEIDA, 2000, p. 43). No reverso de suas versões contemporizadoras, ressalta-se o “pendor ideológico para o mascaramento de relações de poder desigual e de dominação” que Miguel Vale de Almeida atribui aos “discursos sobre miscigenação e mestiçagem” (ALMEIDA, 2000, p. 185). Mobilizando signos raciais sincréticos que podem ser variadamente apropriados e recombinados, as linguagens corpóreas

e eróticas veiculadoras desses discursos também disseminam duplicidades altamente eficazes na legitimação das assimetrias que configuram o “universalismo moreno”. Uma eficácia que, como sugere o antropólogo brasileiro Osmundo Pinho, resulta de um grau de impregnação, ou de transparência semiótica, que coloca dificuldades tremendas para o exame crítico de seus mecanismos operativos:

Seja com relação aos discursos oficiais sobre a miscigenação, seja com relação às práticas concretas, dispersas e multi-variadas, os temas da miscigenação, para o caso brasileiro, parecem comprometidos com a história da dominação racial de modo irrevogável, com a história da consolidação de um pensamento propriamente racial, que tem a invencível propriedade de fazer-se presente sem estar pronunciado e de produzir efeitos sem ser identificado (PINHO, 2004, p. 101).

As poderosas forças alienantes acionadas pelas estratégias do racismo “cordial”, contaminando extensivamente as relações sociais e as redes discursivas, enfatizam a necessidade de angulações inovadoras e de métodos contrastivos na discussão de suas ambivalências naturalizadas e de suas articulações fantasmáticas. Também para Miguel Vale de Almeida “uma compreensão menos mítica do ‘hibridismo português’ e da construção de um ‘Brasil híbrido’” deve abranger a “comparação entre diferentes tempos e lugares da experiência colonial portuguesa” (ALMEIDA, 2000, p. 192). Neste artigo, o exame dessa hibridez é feito mediante um trabalho genealógico que se baseia no potencial de reinterpretação da história acionado pela ficcionalização da memória cultural. A genealogia a ser traçada orienta-se através daqueles dois eixos de abordagem que, conforme discutiu Michel Foucault, desenvolvem as acepções críticas propostas por Friedrich Nietzsche para esse termo: uma pesquisa da “proveniência”, voltada para a caracterização de valores e sentidos produtores de um certo modo de “articulação do corpo com a história” (FOUCAULT, 1995, p. 15), assim como dos sujeitos com as sociedades; e uma pesquisa da “emergência”, reconstitutiva de uma movediça cena fundadora na qual se dispõem fatores estruturantes do “jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 1995, p. 16), ou seja, dos esquemas micropolíticos que, neste caso, configuraram o patriarcalismo tropical. É importante ressaltar que essa dupla leitura tem por objetivo reconstruir contextos de significação, e não a suposta racionalidade de um dado sistema de forças. Para o olhar genealógico, investido na produção de interpretações diferenciais através de uma postura ativa de deslocamento e retorsão das coordenadas de saber, toda leitura do passado se consoma como um trabalho de rearticulação das descontinuidades, dos pontos de fuga e das margens significantes obliteradas pela sedimentação pedagógica dos discursos históricos e das memórias instituídas. Tecendo-se a contrapelo — ou tecendo-se para “cortar”, para “despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos” (FOUCAULT, 1995, p. 18), o saber genealógico inscreve-se como um contradiscurso cujas pretensões epistêmicas e políticas voltam-se, entretanto, menos para a negação do que para a centrifugação das verdades referenciais, movimento que, dentre outros procedimentos, também se efetiva pela desterritorialização das condições de questionamento e de problematização. Metodologicamente, esse conjunto de posturas reflexivas procura dar suporte a uma perspectiva diaspórica para a genealogia. Perspectiva que, em afinidade com os princípios de formulação de uma “história heterológica” (GILROY, 2000, p. 11), demarca seus objetos e séries analíticas, ou seus espaços e tempos, através de critérios descentralizantes e multidisciplinares. Também procurando olhar de maneira diferencial para o passado brasileiro, o historiador Luiz

Felipe de Alencastro destaca a necessidade de rever os parâmetros fundacionais atentando para as correlações geoculturais estruturadas pelo tráfico escravagista:

a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço ateritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola. É daí que emerge o Brasil no século XVIII. (...) essas duas partes unidas pelo oceano se completaram num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo (ALENCASTRO, 2000, p. 9).

Tal como já assinalava o padre António Vieira em sua *História do futuro*, a intensidade desses fluxos e refluxos no século XVII permitia dizer que “o Brasil tem o corpo na América e a alma na África” (VIEIRA *apud* ALENCASTRO, 2000, p. 232). No esquema atlântico de divisão do trabalho, a economia predatória que viabilizava o Brasil-colônia demandava uma pré-produção, em África, do sujeito escravizado, processo que, através do sequestro, da dessocialização e da deportação em massa, convertia àquele em mercadoria humana e em “peça” a ser engastada nas linhas da produção colonial (ALENCASTRO, 2000, p. 144). Esse engaste se fazia, no polo brasileiro, através das técnicas de controle e exploração do escravo manobradas pelo regime de dominação patriarcal luso-brasílico, o qual gradativamente incorpora valores e práticas do escravismo doméstico africano. Estabelece-se paulatinamente um “jogo de efeitos recíprocos” que, a par das relações econômicas, “sincroniza as engrenagens do sistema colonial” (ALENCASTRO, 2000, p. 34) nos mais diversos níveis. No seguimento deste artigo, proponho-me a reativar essa imbricação fundadora entre Angola e o Brasil através de um deslocamento recontextualizante que permita visibilizar sistemas de produção da ordem racializada e de reprodução social e simbólica do africano escravizado. Considero que esse deslocamento também possibilita “dessujeitar” (FOUCAULT, 1999, p. 15) conteúdos e questionamentos pela mobilização da força tradutória do significante africano, proporcionando a emergência de elementos-chave para a desconstrução do imaginário luso-tropical. Como assinala Stuart Hall, pelas memórias e linguagens híbridas que reinscrevem a África, suas “sobrevivências” e reinvenções, torna-se possível enunciar “genealogias não-ditas” e, nesse movimento, evidenciar aquela “dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada”, bem como o “segredo culposo, o código oculto, o trauma indizível” condensados em torno do conceito de “raça” (HALL, 2003, p. 40-42). Confrontando os silêncios e velamentos sacralizados na mística da morenidade, enegrecendo seus cromatismos difusos, o significante angolano permite uma releitura distintiva e amplificada daquelas “formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais” (GILROY, 2000, p. 35) que foram sufocadas pelos discursos e pelos mecanismos rasurantes da ocidentalização cultural.

Acredito que as relações de poder e desejo encenadas no romance *A gloriosa família*, do escritor angolano Pepetela, podem ser desdobradas para traçar um diagrama das forças discriminadoras que se entrecruzavam no polo reprodutor africano. Ambientado em Luanda durante os sete anos da ocupação holandesa da cidade, de 1641 a 1648, o romance é narrado por um escravo situado numa difusa posição “não visível e não oculta” (FOUCAULT, 2000, p. 26), a partir da qual se inscreve uma mirada e um testemunho estratégicos sobre o principal porto escravista do Império Português. Seguindo a reboque de seu “dono”, o traficante flamengo Baltazar Van Dum, como se cumprisse uma sina de bijuteria ambulante, este escravo pessoal

representa um grau de objetificação do qual derivam imprevistos efeitos de visibilidade: sua ornamentização radical leva a que ninguém o veja, ninguém lhe dê atenção ou utilidade concreta. Valendo-se dessa neutralização aparente, ele ganha acesso a falas e contextos cruciais para uma compreensão do processo cotidiano de reprodução da mercadoria escrava na Angola seiscentista. Patriarca de uma incontável filharada de mulatos, divididos e reunidos entre os paridos do ventre de escravas anônimas, chamados de “filhos do quintal”, e os nascidos do casamento com a negra angolana Inocência, os “filhos da casa grande” (PEPETELA, 1999, p. 21), o dono Baltazar agencia uma rede de afetos e poderes bastante influente entre os diversos grupos étnicos, nacionais, comerciais e político-militares que se confrontavam, naquele momento, buscando a hegemonia no tráfico negreiro. Rede na qual as alianças de parentesco entretecem o que há de mais valioso: “[e]le sempre considerara a família como o bem mais precioso, sempre tentou mantê-la unida. Todos aprenderam com ele e respeitavam esses valores” (PEPETELA, 1999, p. 190).

A representatividade identitária deste personagem é realçada pelos procedimentos de escrita com que Pepetela entretece história e ficção. Um prólogo composto a partir de um excerto da *História geral das guerras angolanas*, obra publicada em 1680 por um tenente do exército português sediado em Angola, António Cadornega, afiança ao leitor que Baltazar Van Dum não só realmente existiu como vivenciou situação análoga àquela que serve de abertura para a narrativa. Flamengo de nascimento, mas lusitano no “ânimo”, como ajuíza o próprio Cadornega, Baltazar pode ser situado como uma espécie de fundador da linhagem dos tratistas afro-europeus de escravos, ou figura de transição moderna para esta posição, de visibilidade e mobilidade quase tão singulares quanto a de seu escravo pessoal. A atitude tomada por uma de suas filhas ao constituir família com o cristão-novo Manuel Pereira, representante de outra classe semivisível nos espaços da sociedade colonial, traduz o alcance histórico e político dessa posicionalidade:

Gertrudes espantou a cidade inteira quando no momento de dar o nome ao primogénito exigiu trocar a ordem dos apelidos, isto é, em vez de António Van Dum Pereira, como era uso, se pusesse o seu no fim. E ficou mesmo António Pereira Van Dum, pois o marido no fundo dava pouca importância ao seu apelido de circunstância. Gertrude fez esta exigência (...) porque Matilde, sua irmã mais nova, muito bonita mas também muito bruxa, inclinada a visões e profecias, lhe confidenciou numa noite de trovoadas (...) que o pai estava a dar origem a uma linhagem notável, nas suas palavras uma gloriosa família, e ela queria que os seus netos e bisnetos carregassem o nome ilustre de Van Dum (PEPETELA, 1999, p. 22).

Basta folhear uma lista telefônica da Angola contemporânea, ou atentar para os sobrenomes de algumas das mais importantes figuras do estamento político da colônia e do país, ao longo de seguidas gerações, para perceber-se o acerto da profecia de Matilde — e a potência genealógica deste romance. Convocando os recursos estéticos próprios das “dramaturgias da recordação” pós-coloniais (GILROY, 2000, p. 13), Pepetela inscreve em *A gloriosa família* um testemunho de outras guerras do dia-a-dia, guerras travadas nos entrelugares da violência pelo silêncio e da resistência pela imaginação. Daí emerge aquela voz disruptora que atualiza o passado, assim como recria as condições de escrita e de leitura, pela elaboração estética de um “presente enunciativo como estratégia discursiva liberatória” (BHABHA, 1998, p. 249). A difusa presença do narrador na ação romanesca opera como uma representação do destrocamento visual do corpo do negro escravizado, da maneira como esse corpo é “dissolvido” nos cenários da dominação e do preconceito. Desprovido de nome ou apelido, o narrador da *Gloriosa* configura-se através de

um jogo intersubjetivo que está constantemente em disputa na construção do fluxo narrativo. Compelido a seguir na cola e no vácuo dos passos de seu senhor, o escravo-narrador apropria-se dos efeitos de duplicidade e de camuflagem promovidos por esse obsessivo “andar atrás” para elaborar uma imagem testemunhal de Baltazar. A observação compulsiva alimenta uma fantasia de posse que permite ao escravo instaurar tanto uma voz intersticial, materializada pelo relato, quanto aquele mecanismo de “visão dupla que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial, também desestabiliza sua autoridade” (BHABHA, 1998, p. 133). Recordando as circunstâncias em que o dono chegara a Angola, vindo de desventuras militares na Europa, conta-nos o narrador:

e aí ouviu falar da árvore das patacas, a qual afinal estava também em África e não só na Índia. Essa árvore maravilhosa, que bastava sacudir para caírem as moedas de ouro, na Índia era coberta de especiarias, enquanto em África era coberta de escravos. Os olhos de Baltazar brilharam com a miragem da árvore das patacas, cheia de negros a quem bastava deitar a mão (PEPETELA, 1999, p. 17).

Lançando-se na aliciante carreira de traficante de escravos, Baltazar Van Dum projeta-se pioneiramente num espaço econômico-cultural cujas fronteiras e correlações nitidamente redefiniam-se de acordo com as novas transitividades e sincronias impostas pelo colonialismo, conforme ele não demorou a perceber, no dia de seu desembarque em Luanda: “Baía de Todos os Sonhos, gritou ele, sabendo que mesmo à frente, do outro lado do Atlântico, havia a Baía de Todos os Santos” (PEPETELA, 1999, p. 18). Angola era o espaço de plantio e colheita da “árvore dos negros”, cujos frutos transplantados para a margem americana do império português acionavam um circuito de exploração transnacional que iria adubar novas safras de escravos em terras africanas. Desejado como mercadoria das mais valiosas e simultaneamente anulado como presença humana, o indivíduo escravizado tornava-se um ponto focal para afetos contraditórios que expressavam relações deslizantes de poder e de identificação. Para o antropólogo Claude Meillassoux, a negociação sociocultural dessas contradições regia-se pela produção da *estraneidade* do escravo, iniciada com a ruptura dos laços de origem do indivíduo aprisionado: “A distância geográfica preparava a distância social quase absoluta, apesar de todas as aparências, que separaria o escravo do senhor, e o imobilizaria em seu estado irreversível de estranho” (MEILLASSOUX, 1995, p. 55). Marcada então como exótica e sub-humana, a condição do escravo definia-se pelo jogo entre a apropriação econômica de seu corpo mercadorizado e a fixação cultural da sua “alteridade irreduzível” (MEILLASSOUX, 1995, p. 58), representada através dos estereótipos somáticos e morais disseminados pela ideologia colonial. Enquadrado dessa maneira dilemática e violenta, “o escravo é, antes de tudo, (...) o estranho por excelência, se não o estranho absoluto” (MEILLASSOUX, 1995, p. 22).

O racismo desempenhava um papel central no aparato simbólico da exploração escravagista moderna, servindo como legitimador dos excessos e arbitrariedades cometidos contra os africanos. Por sua vez, também era pelo racismo que se traduziam as ansiedades perante as novas significações emergentes a partir das culturas e dos corpos dos povos colonizados. Pela visão dupla do escravo-narrador de *A gloriosa família*, inscrevem-se dinâmicas de convergência e divergência que refletem a disputa em torno dos valores sobre os quais vão ser estabelecidas a diferença e a hierarquia, em meio à pujante heterogeneidade humana entrecruzada pela expansão colonial. É importante notar que o fluxo narrativo, neste romance, resulta de um trabalho de recomposição dos saberes comuns e privados circulantes no cotidiano. Colecionados por mímese, discursos e sentidos balizadores da vida de Baltazar Van Dum são rearticulados de

acordo com a perspectiva cindida com que o escravo-narrador constitui a si mesmo como lugar de fala e subjetividade híbrida. Oscilante entre a aquiescência conformista à reprodução da ordem senhorial e suas demandas crescentes por autonomia interpretativa acerca desta mesma ordem, o narrador também constitui uma posição crítica sobre o mundo colonial partilhado com o dono, posição na qual o confronto das diferenças pode suscitar descobertas e extrapolações que realinham as certezas tradicionais, como ocorre durante uma meditação do narrador acerca de uma conversa mantida entre Baltazar e o melhor amigo deste, o major holandês Gerrit Tack, responsável pelo controle militar de Luanda, conversa na qual partilharam ideias sobre direitos e virtudes adequados para o sexo feminino:

Aprenhei coisas que desconhecia por completo. Mas o que mais me perturbou foi saber que havia outras mulheres que não sentavam sempre no chão. Era a posição natural das nossas (...). As mulheres na casa de Baltazar também sentavam na mesa da sala, se não havia estranhos, mas era uma teimosia do meu dono, que eu pensava ninguém mais fazer. A maneira de sentar das mulheres me admirou mais do que a ideia de Baltazar sobre a impossibilidade de arranjar noiva flamenga para os filhos. Eram mulatos mas eram filhos de dono, seriam donos também. Por isso eu pensava que podiam aspirar a qualquer noiva. Não eu, claro, que nem casar podia. E se o meu dono quisesse me arranjar mulher, teria de ser uma escrava. E apenas para fazer filhos que ele venderia. Como um galo que faz filhos para negócio do dono (PEPETELA, 1999, p. 87).

Acostumado às convenções domésticas adotadas por portugueses e angolanos quanto às mulheres, causa-lhe admiração que a flexibilização desse hábito pudesse ser mais do que uma extravagância privada de seu dono. A liberdade culturalizada das mulheres flamengas aparece, para o narrador, com conotações quase tão espantosas quanto também lhe parecem os interditos sexuais que se sobrepõem a privilégios “naturais”, na mestiçada sociedade luandense. Entretido na composição imaginária de uma biografia do dono, o escravo-narrador como que reproduz, por ressonância, os circuitos ideológicos pelos quais as relações de poder, sob a crescente sobrecarga da diferença cultural, são negociadas e significadas. Especialmente nas cenas do sincretizado cotidiano familiar dos Van Dum, encontramos representadas algumas das mais importantes tensões culturais e políticas que estruturam a construção identitária angolana sob a égide do patriarcalismo tropical. A já referida divisão entre filhos “do casamento” e filhos “do quintal” institui uma hierarquia primária que, conforme nota o narrador, se intersecciona de maneira complexa com outros códigos discriminatórios de *status* e de raça:

o meu dono preferia pôr os filhos do quintal a tomar responsabilidades longe dele, como era o caso do Nicolau com as caravanas e o tráfico, e o Diogo com o arimo do Bengo. Os filhos da casa pareciam reservados a ficarem em baixo da sua bunda, como os pintainhos, mesmo sem fazerem nada (...). Não o Ambrósio, que tinha a vida que lhe convinha, lendo o que apanhava à mão, o resto de sua instrução sendo adquirida nas bodegas e com as mulheres negras, porque as brancas da cidade não o queriam (PEPETELA, 1999, p. 188).

Revelando os limites integrativos desse regime familiarista, a desequilibrada distribuição de tarefas entre os filhos oficiais e os filhos do quintal, que Baltazar agrega esporádica e “paternalmente” aos seus negócios, sinaliza como a descendência de mãe escrava determinava

uma indelével marca estraneizadora, fixando a destinação para trabalhos árduos e perigosos, assim como impondo formas mais ou menos sutis de distanciamento entre a prole bastarda e o efetivo pertencimento familiar. Por outro lado, mesmo que componham, graças ao prestígio do pai, a elite social luandense, fronteiras rígidas persistem em conter o aprofundamento das interações entre os filhos legítimos, porém mulatos, e a comunidade branca. Para Rodrigo, o filho de “olhos verdes”, o caminho para consolidar seus privilégios traça-se a partir do casamento com Cristina Nzuzi, filha do embaixador do reino do Kongo, D. Agostinho Corte Real, representantes de uma nobreza africana que se sustenta através de instáveis alianças com os poderes coloniais europeus. O matrimônio de Rodrigo, trazendo várias vantagens políticas para Baltazar, implicara porém no desguarnecimento de uma propriedade agrícola que garantia a provisão alimentar da família Van Dum, o arimo do Bengo. Tratando-se de um posto de comando, deveria ser reocupado por um filho da casa, sendo conhecida a disponibilidade do ambicioso Benvindo para tal. No entanto, outras regras podem bloquear mesmo os direitos pressupostos pelo sangue comum, tendo em vista assegurar a convergência entre corpo, imagem e enunciação do poder: “Por causa do casamento [Baltazar] tivera de mandar o Benvindo ao Bengo, (...) o que não era a mesma coisa. Benvindo tinha uma fala esganiçada, não a voz de comando que necessitavam os escravos para se fazerem obedecer. (...) Rodrigo era de poucas falas e por isso de falas rudes, o ideal para mandar em negros” (PEPETELA, 1999, p. 106). Fundamentada na marcação corporal da diferença, a hierarquia escravagista dispunha funções e papéis sociais em conjugação com as performances necessárias para manter a exploração. A relevância do traço da “virilidade” na composição da imagem normativa dos sujeitos masculinos, ou entre as qualidades requeridas para o exercício do domínio sobre subalternos cada vez mais animalizados, confirma-se nas várias outras exclusões que se abatem sobre este filho “[r]oubam todos, roubam todos. Só eu ando pobre...” (PEPETELA, 1999, p. 21), reclamava Benvindo, alijado de todas as vantagens senhoriais devido à voz efeminada que desestabilizava a posição de dono a que sempre almejava:

Também com as raparigas as coisas não lhe corriam bem porque as mulatas e portuguesas estavam em Massangano, as flamengas eram prostitutas e não o queriam, e negras não queria ele. Sem contar que uma ou outra mestiça que por acaso aparecesse na cidade se punha logo a rir, incrédula, quando ele lhe dirigia a palavra, mas estás a cantar ou quê, sempre a desafinar (PEPETELA, 1999, p. 188).

As frustrações e os descensos que afetam este personagem encontram um interessante contraponto na trajetória ascensional de Diogo, filho que Baltazar mantinha há anos no quintal, como uma espécie de reserva “qualificada” de trabalho. Tempos antes, fora Nicolau quem se beneficiara de uma promoção similar, ao aceitar, ainda rapaz, assumir o trabalho de pumbeiro, ou seja, caçador e transportador de escravos — função crucial, embora das mais arriscadas e malvistas, na cadeia do tráfico. Ao decidir atribuir a Diogo a gerência do Bengo, Baltazar encena uma espécie de novo batismo, após o qual concede a ele as prerrogativas básicas de “filho de dono”: o poder para comandar escravos, a liberdade para portar armas, o direito de fazer refeições junto com a família, e a cobiçada regalia de requisitar escravas para uso sexual, direito prontamente regateado por Diogo junto ao pai, quando lhe pede a disponibilização de uma escrava que até aquele momento fora utilizada por Nicolau como concubina. Eis o trecho que se segue:

Só o despertou a parte final da fala difícil de Diogo, tropeçando constantemente na gramática portuguesa por ter sido criado até muito tarde no quintal.

— Por isso lhe agradecia me dares a Lemba, lá no Bengo não tem mulher, faz muita falta para fazer companhia e comida.

[...]

Baltazar ficou a olhar para o filho, atónito. Os irmãos se passavam mulheres e ele não sabia? Bom, de facto também não tinha nada com isso. [...] as escravas andavam ali pelo quintal mesmo para serem engravidadas e Lemba até mostrava alguma graça. Mas devia ser estéril, nunca emprenhou. Sempre foi mau negócio manter uma mulher que não produzia filhos, já a devia ter vendido. Provavelmente agora era tarde.

— Mas queres casar com ela?

— Então vou casar com uma escrava? Só amigar.

Diogo não conheceu a mãe, pois esta acabou de parir e foi negociada para o Brasil, por imposição de D. Inocência. Mas tendo sido reconhecido pelo pai, deixou de ser filho de escrava para ser filho de dono. Uma sorte que me não coube. Seria baixar de condição se casasse com uma escrava, claro. Começava a notar que os Van Dum eram muito cientes de sua posição, mesmo os que tinham nascido no quintal (PEPETELA, 1999, p. 165).

Emparelhada às estruturas sociais e familiares geradas pela administração luso-africana do tráfico escravagista, pode-se observar a emergência de uma “economia política da sexualidade”, retomando os termos de Osmundo Pinho, que regula o acesso a posições de poder e prestígio intercambiando marcas identitárias e valores corporalmente definidos. Nessa economia, a concessão de favores sexuais opera como uma moeda estratégica, como aponta o desenrolar da cena. Culminando a promoção de Diogo com um gesto amplo de generosidade, Baltazar distribui entre alguns escravos do Bengo sobras de tecidos, produto correntemente trocado nos escambos coloniais. Na sequência do presente, Nicolau sugere aos escravos que os panos poderiam ser investidos como dote para o arranjo de casamentos, omitindo porém as restrições que a lógica reprodutiva escravagista impunha a tais projetos, restrições oportunamente recordadas pela reflexão do escravo-narrador:

Nicolau estava a ser um grande cínico, pois qual é a mulher livre que aceita casar com um escravo, sujeito a qualquer momento a ser vendido e embarcado para o outro lado do mar? E sujeitos os seus filhos a serem escravos também? Casar só poderiam com outras escravas. Mas como? Nenhum dono aceitaria, para fazer filhos nas escravas bastavam eles ou os seus próprios escravos, não aceitavam dividi-las com gente de fora da sanzala. (...) Uma coisa sempre me espantou, foi aqueles escravos do Bengo não fugirem, a começar pelo capataz. Provavelmente preferiam estar ali, com garantia de não serem vendidos a outros, a voltar para suas terras, onde imperava o despótico soba Cafuxi (...). Apanhados fora da fazenda, podiam cair em outras mãos, particularmente dos gananciosos e cruéis portugueses, e não teriam a liberdade que desfrutavam com o meu dono. E tentar a sorte em terras longínquas (...) era uma hipótese também de alto risco, pois sempre eram estrangeiros e qualquer soba ou mani podia oprimi-los ou vendê-los. Na quinta de Baltazar, se tivessem mulher, até esqueceriam a sua condição de escravos, ligados para sempre àquela terra fértil (PEPETELA, 1999, p. 114).

Tal como zelosamente pregava Baltazar Van Dum a seus filhos e compadres, nada é mesmo mais valioso do que a “família”, ou a possibilidade de estabelecer laços de parentesco, numa

sociedade em que a estraneização dos sujeitos também implica na objetificação radical destes, e na negação de seus direitos humanos básicos. Para esses sujeitos, destituídos de cultura, cidadania e personalidade *por causa* de seus corpos — assim como para aqueles que se arrogam o poder de destituir —, a sexualidade, em suas variadas manifestações, converte-se num dispositivo central (FOUCAULT, 1982, p. 100) para o agenciamento das identidades e dos conflitos. Seja certificando uma inserção parcial no esquema de poder patriarcal-escravocrata, como ocorre com Diogo e Nicolau, seja traçando limites e interdições estruturais para os processos transculturadores, como apontam as rejeições sexuais que afetam a Ambrósio e Benvido. A nível micro ou macropolítico, a regulação da sexualidade assume uma função transversal na reprodução da dominação patriarcal-escravocrata, tal como esta se configurou no polo africano do império português e, daí, disseminou-se atlanticamente. Considerando esses aportes genealógicos, podemos admitir que, quando Paul Gilroy, ao discutir “o lugar central da sexualidade nos discursos contemporâneos da particularidade racial”, propõe que “o gênero é a modalidade na qual a raça é vivida” (GILROY, 2001, p. 180), o que está em causa é a atualização de uma relação operacional para a elaboração simbólica da “raça”, relação pela qual são articuladas codificações suplementares às diferenciações fenotípico-culturais que lastreiam o racismo. Por um lado, a subalternização generificada das mulheres como servas domésticas, objetos de prazer e passivas geradoras de herdeiros constitui um imaginário de referência para a legitimação desses códigos, conforme sintetiza o major Gerrit Tack, fonte sempre valorizada e repetida pelo escravo-narrador: “[a]qui são os portugueses que têm a chave para o tráfico. E têm as mulheres que tanto apreciamos, por serem humildes e não cornearem os maridos” (PEPETELA, 1999, p. 58). Por outro lado, o controle patriarcal dos fatores diretos de reprodução física e institucional instrumentaliza a sexualidade como uma espécie de moeda franca para aferir e transacionar posições na sociedade colonial mestiça.

Ao lançarmos o foco, no enredo de *A gloriosa família*, para a filha do quintal Catarina — também merecedora de devotada atenção por parte do escravo-narrador, que nutre por ela uma paixão secreta, ficam em evidência elementos elucidativos do grau de integração entre os mecanismos assimiladores do patriarcalismo tropical e a naturalização social da exploração escravagista. Nas formas de discriminação exercidas sobre ela, interconjugam-se as duas componentes estruturais do sistema de subalternização vigente no polo reprodutor africano: a estraneização pela ancestralidade, marcada pela origem do quintal: “era um ano mais nova que Nicolau e ajudava na lide doméstica, como uma criada, pois D. Inocência aproveitava todos os momentos para lhe mostrar que era inferior de direitos aos seus filhos” (PEPETELA, 1999, p. 22); e a opressão sexista: “[e]ra chocante a diferença que o meu dono punha no tratamento de Catarina, condenada a não passar da cozinha, mas as mulheres nunca podem aspirar ao mesmo que os homens, isso também é verdade” (PEPETELA, 1999, p. 99). Dessa sobrecarga discriminatória, matizada por laços sinuosos de parentesco — “D. Inocência estremecia sempre que algum dos do quintal chamava pai ao marido, (...) quando Catarina lhe perguntou então lhe chamo como, de patrão ou de senhor Baltazar, ela sentiu tinha perdido a batalha, disse deixa para lá, não liguês” (PEPETELA, 1999, p. 24), desdobram-se estranhas correlações entre intimidade e distanciamento. Ao contrário de Nicolau e de Diogo, efetivamente ela habita a casa grande. Na sua disponibilidade extremada, ela tanto serve de confidente para as irmãs como chega a estabelecer singulares relações de interlocução com a tirânica madrasta: “A mãe vivia noutra mundo, nunca conseguira ter grande intimidade com as filhas. Curiosamente, quem mais atenção lhe dava e com quem mais trocava opiniões e falas, era Catarina, a que não era sua filha e ela constantemente tentava oprimir e diminuir” (PEPETELA, 1999, p. 234-235). A marcação decisiva de sua exclusão fica, porém, caracterizada na maneira

como o pai/patrão regula o seu maior desejo como mulher: “Catarina aceitava tudo, se fechava num sorriso dócil, sonhando um dia um rapaz rico ia reparar na sua beleza e levá-la a montar casa na Baixa. No entanto já tinha vinte e três anos, a idade estava a passar e o pai não fazia nada para lhe arranjar partido. Como se esquecido” (PEPETELA, 1999, p. 22).

O esquecimento de Baltazar mostra-se bastante operacional para integrar à identidade de Catarina aquele que Claude Meillassoux aponta como o traço essencial do estado de escravo: a “limitação (...) da sua reprodução física e social” (MEILLASSOUX, 1995, p. 28). Em acordo com uma lógica gananciosa e desumanizante, torna-se mais rentável para o escravagista fixar o escravo apenas como máquina produtora de bens inertes e serviços, vetando-lhe todo tipo de atividade que não seja destinada a este fim. Assim é gerado o “sobreproduto” que é expropriado do indivíduo escravizado, correspondente àquela parte da produção deste que teria sido investida na alimentação e cuidado de sua prole, caso tivesse o direito de criá-la espontaneamente (MEILLASSOUX, 1995, p. 69-70). Forçado a trabalhar muito além de seus limites físicos, o escravo é assumido como uma peça descartável, cuja reposição deve ser feita através do circuito de caça e comercialização do tráfico. Mediante esse esquema, os custos de aquisição ficam barateados de tal maneira que se torna desvantajosa a reposição natural do escravo através de sua descendência direta, situação da qual também resulta uma paradoxal inversão: “[n]a sociedade escravagista, a classe escrava sendo reproduzida por esvaziamento das sociedades estrangeiras e por compra nos mercados, a função ‘procriadora’ passava pelas mãos dos homens, guerreiros ou mercadores: eram eles que, pelas armas ou pelo dinheiro, ‘procriavam’ os indivíduos destinados a reconstituir a classe explorada” (MEILLASSOUX, 1995, p. 87). O culto da virilidade no imaginário escravagista articula-se, assim, tanto à produção da imagem de autoridade quanto dos mecanismos predatórios que sustentam o sistema. Nesse sentido, parece-me de grande utilidade na descrição estrutural da economia política das mestiçagens tropicais focalizar algumas das implicações identitárias da noção de apropriação do “sobreproduto”, tendo em vista problematizar a operação daqueles agenciamentos nos quais significações referentes ao controle sexual dos corpos, ou a intercâmbios e compensações eróticas, entrecruzam-se com as disputas por direitos sociais e com a construção da identidade do outro subalternizado. Para além das conveniências em preservar seu estatuto de serva doméstica, no celibato imposto a Catarina fecha-se o circuito de práticas e simbolismos que, de acordo ainda com Meillassoux, estabelecem a sua condição, o seu valor-de-uso no âmbito da economia familiar, a partir da definição do seu valor-de-troca, isto é, da sua neutralidade polivalente derivada do *estado* de estéril:

O estado dos escravos era o resultado de uma sucessão de transformações que contribuíam para fazer deles indivíduos sem laços nem parentesco, afinidade ou vizinhança, e por conseguinte aptos à exploração.

Pela captura, eles eram arrancados à sua sociedade de origem e *dessocializados*; por seu modo de inserção na sociedade recebedora, e pela ligação unívoca que mantinham com o senhor, eram *descivilizados*, e eventualmente *despersonalizados*. Por esses processos, definia-se o seu *estado*. Esse estado era original, e logo permanente, definitivamente ligado ao cativo. Era em razão desse estigma inicial e indelével que os escravos (...) podiam ser destinados a qualquer tarefa, qualquer que fosse o seu sexo ou idade, e sem que a sua *condição*, definida por essa destinação, lhes conferisse um status. Os escravos podiam realizar tarefas masculinas ou femininas, qualquer que fosse o seu sexo. Também podiam exercer funções sociais ou políticas, sem que essa promoção em sua condição os

livrasse do estigma original. *Estado e condição* do escravo eram distintos e não se comunicavam (MEILLASSOUX, 1995, p. 79).

Para atender às múltiplas demandas afetivas, culturais e materiais dos dominadores, a “condição” dos sujeitos dominados pode, nesse sistema, ser manobrada de maneira variável e circunstancial, desde que a contínua exploração de seus sobreprodutos, efetivada através do controle libidinal, assegure a manutenção de seu “estado”, ou de sua identidade essencializada como “raça inferior” e / ou “sexo submisso”. Acredito que essas construções simbólicas podem ser recalibradas para codificar e processar formas diferenciais de discriminação, formas operantes através das dinâmicas ambíguas, mobilizadas pela alternância e pela duplicidade, que caracterizam o racismo assimilador luso-brasileiro. A meu ver, a transitividade que se observa, nessas dinâmicas, em relação às posturas dos agentes da dominação para com os sujeitos racializados, posturas oscilantes entre a objetificação sócio-econômica e a interação “cordial”, pode ser genealogicamente encarada como resultante da necessidade de adaptar os processos de atribuição de “estado” ao volume crescente de sujeitos mestiços que se incorporavam ao sistema escravagista em posições diversificadas, desestabilizando os parâmetros de estereotipização racial que fundamentavam a exploração colonialista. A negociação da sexualidade, definindo formas complexas de apropriação e ressignificação da capacidade reprodutiva alheia pela falocracia senhorial, foi assim investida de um potencial suplementar para gerar efeitos de poder que estabelecem vários tipos de “condição”, ou de identidades intermédias, sem modificar o estado estrangeizado — vale dizer, a subalternização derivada das marcas físicas e simbólicas da africanidade.

Moldado entre as tensões formativas do patriarcalismo tropical, esse potencial tornou-se uma força estratégica para sobrepor às tendências desracializantes e pluralistas promovidas pela mestiçagem uma lógica insidiosa de discriminação e assimetização. Força que pode ser considerada análoga àquele “excesso de natureza sexual”, ou à “hybris” (ARAÚJO, 1994, p. 59), que para o antropólogo Ricardo Benzaquem Araújo aciona o sincretismo senhorial descrito por Gilberto Freyre, e a partir do qual se produz a dominação “plástica” capaz de conciliar, de acordo com um “padrão de completa inconstância”, intimidade e despotismo, familiarismo e racismo (ARAÚJO, 1994, p. 59 e p. 208). Realizando uma leitura crítica dos impasses freyreanos, Araújo assinala e atualiza aquela dimensão estruturalmente violenta do sistema patriarcal que o estudo genealógico aqui efetuado também explicita: “Gilberto jamais se dá ao luxo de esclarecer inteiramente a origem da volúpia sexual que definia o português. Contudo, se conhecemos pouco sobre o ponto de partida dessa *hybris*, acerca dos seus efeitos, por sua vez, parece não pairar nenhuma dúvida: eles se reúnem sob o signo da mais enfática brutalidade” (ARAÚJO, 1994, p. 65). Como se pode ler em *A gloriosa família*, a “volúpia” que animava portugueses e outros protagonistas do escravismo sul-atlântico pode ser melhor compreendida como um fator de ordenação do sistema do que como um misterioso atributo identitário. Através da reconstrução feita por Pepetela de personagens histórico-culturais como Baltazar Van Dum, re-emergem sentidos e agentes constitutivos daquela “estrutura da conjuntura”, marcada pelo abuso e pela reificação subordinante da alteridade, ao mesmo tempo como objeto de desejo e de controle social” (PINHO, 2004, p. 103), que também formou e forma a identidade nacional brasileira, interrelacionando discursiva e culturalmente sexualidade, mestiçagem e racialização. Baseando-se numa economia de permutas corpóreas e sexuais, essa estrutura altamente dinâmica configura esquemas de poder que manobram a “mística miscigenante” para perpetuar a hegemonia espúria, pois sempre predatória, do “civilizador erótico” (PINHO, 2004, p. 101), em suas variadas reencarnações afro-luso-brasileiras.

The sex of the “race”: identity, slavery and patriarchalism in *A gloriosa família*, by Pepetela

ABSTRACT:

It's a genealogical-critical study of an angolan novel in which we can find fictionally reconstructed agents, contexts and discourses constitutive of african-luso-brazilian patriarchal slavery. The study highlights strategic articulations between processes of racialization and sexual exploitation of subjects, combination that enhances the maintenance of slavery hierarchies in miscegenated societies by institution of a predatory “political economy of sexuality”.

Keywords: Angolan literature. Miscegenation. Sexuality. Slavery. Post-colonial critic.

Nota explicativa:

* Professor Adjunto de Literatura Portuguesa. Departamento de Letras. Campus de Itabaiana da Universidade Federal de Sergipe (UFSE).

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Um mar da cor da terra*. Raça, cultura e política da identidade. Oeiras: Celta, 2000.
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de. *Guerra e paz*. Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis & Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1999.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 2vv. São Paulo: Globo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *História da sexualidade*. A vontade de saber. v.I. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *A microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1995.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49.ed. São Paulo: Global, 2004.
- _____. *Sobrados & Mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 14.ed revista. São Paulo: Global, 2003.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira e Patrícia Farias (Prefácio à edição brasileira). 1.ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e antiracismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 1999.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão*. O ventre de ferro e dinheiro. Trad. Lucy Magalhães. Revisão técnica de Luiz Felipe de Alencastro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca*. São Paulo: Edusp, 1998.
- PEPETELA. *A gloriosa família*. O tempo dos flamengos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- PINHO, Osmundo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *Cadernos Pagu*. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, n.23, pp.89-119, julho-dezembro de 2004. Disponível em: www.scielo.br/pdf/cpa/n23/n23a04.pdf. Acesso em: 28 maio 2010.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

