

# GRAMÁTICA DA INTIMIDADE BRASILEIRA: VIOLÊNCIA COLONIAL, MESTIÇAGEM E AUTORIDADE HÁPTICA EM DARCY RIBEIRO

*A GRAMMAR OF BRAZILIAN INTIMACY: COLONIAL VIOLENCE, MISCEGENATION, AND HAPTIC AUTHORITY IN DARCY RIBEIRO*

*UNA GRAMÁTICA DE LA INTIMIDAD BRASILEÑA: VIOLENCIA COLONIAL, MESTIZACÍA Y AUTORIDAD HÁPTICA EN DARCY RIBEIRO*

*Original recebido em: 21 de outubro de 2025  
Aceito para publicação em: 21 de janeiro de 2026  
Publicado em: 09 de abril de 2026*

Pollyane Silva Belo  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)*

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo.

## RESUMO

Este artigo investiga como o relato da intimidade nacional no pensamento social brasileiro foi estruturado por uma gramática háptica-sônica oriunda da colonização, na qual o toque masculino branco instrumentaliza o corpo de mulheres negras e indígenas para acumular poder, sensibilidade e identidade. A partir das obras *O povo brasileiro* ([1995] 2012) e *Mestiço que é Bom!* (1997), de Darcy Ribeiro, articuladas com Gilberto Freyre ([1933] 2003), analiso como a mestiçagem é narrada não como violência, mas como gesto civilizatório, afetivo e fundador do povo brasileiro. Argumenta-se que relatos de desejo e acesso sexual a mulheres não-brancas, frequentemente narrados com humor e condescendência, são atualizações de uma soberania tátil que as coopta como superfície sensível, propriedade e vetor afetivo para reiterar a autodeterminação e especificidade do homem branco como sujeito nacional.

**Palavras-chave:** Gramática da intimidade brasileira; mestiçagem; pensamento social brasileiro; soberania tátil; violência sexual colonial.

## ABSTRACT

This paper investigates how the account of national intimacy in Brazilian social thought has been structured by a haptic-sonic grammar inherited from colonization, in which white male touch instrumentalizes the bodies of Black and Indigenous women to accumulate power, sensibility, and identity. Drawing on Darcy Ribeiro's *O povo brasileiro* ([1995] 2012) and *Mestiço que é Bom!* (1997), read in dialogue with Gilberto Freyre ([1933] 2003), I analyze how mestiçagem is narrated not as violence, but as a civilizing, affective, and foundational gesture of the Brazilian people. The work argues that accounts of desire and sexual access to non-white women — often narrated with humor and condescension — constitute updates of a tactile sovereignty that co-opts them as sensitive surfaces, property, and affective vectors

through which the white man's self-determination and specificity as the national subject are reiterated.

**Keywords:** Brazilian grammar of intimacy; Brazilian social thought; colonial sexual violence; haptic sovereignty; miscigenation.

## RESUMEN

Este artículo investiga cómo la narración de la intimidad nacional en el pensamiento social brasileño ha sido estructurada por una gramática háptico-sónica heredada de la colonización, en la cual el toque masculino blanco instrumentaliza los cuerpos de mujeres negras e indígenas para acumular poder, sensibilidad e identidad. A partir de las obras *O povo brasileiro* ([1995] 2012) y *Mestiço que é Bom!* (1997), de Darcy Ribeiro, articuladas con Gilberto Freyre ([1933] 2003), analizo cómo el mestizaje es narrado no como violencia, sino como un gesto civilizador, afectivo y fundador del pueblo brasileño. Se argumenta que los relatos de deseo y acceso sexual a mujeres no blancas —frecuentemente narrados con humor y condescendencia— constituyen actualizaciones de una soberanía táctil que las coopta como superficie sensible, propiedad y vector afectivo para reiterar la autodeterminación y especificidad del hombre blanco como sujeto nacional.

**Palabras-clave:** Gramática de la intimidad brasileña; Mestizaje; Pensamiento social brasileño; Soberanía háptica; Violencia sexual colonia

## 1. INTRODUÇÃO

Esta escrita se propõe a pensar como a obra *O povo brasileiro* (1995) e a entrevista publicada em *Mestiço que é Bom!* (1997), ambas produções de Darcy Ribeiro (1922–1997),<sup>1</sup> ecoam e produzem uma gramática da intimidade nacional alicerçada na soberania tátil do homem branco cisheterossexual sobre os corpos de mulheres indígenas e negras. Partindo da composição entre relato autobiográfico, pensamento antropológico e projeto de nação, o texto argumenta que a mestiçagem, apresentada como matriz afetiva e cultural do Brasil, é estruturada sobre práticas de violência sexual edulcoradas pelos próprios intérpretes da formação nacional.

O objetivo do artigo é, portanto, demonstrar como o gesto sexual nesses relatos da mestiçagem, longe de ser um desvio moral ou um dado anedótico, constitui uma gramática da intimidade lavrada pelo poder colonial que organiza afetos, corpos e hierarquias raciais e de gênero. Para isso, desenvolve-se uma análise por meio dos seguintes movimentos: primeiro,

---

<sup>1</sup> Senador pelo Rio de Janeiro e vice-governador do estado, Ministro da Educação do Brasil, antropólogo, escritor e indigenista, Ribeiro destacou-se pela análise da formação do povo brasileiro e pelas reflexões sobre as relações étnico-raciais. Atuou diretamente com povos indígenas no Serviço de Proteção ao Índio (1947–1956), experiência que fundamentou livros como *Os Índios e a Civilização* (1970) e *Os Povos Indígenas e a Civilização* (1979), nos quais examinou os processos de expropriação territorial, assimilação forçada e destruição cultural, ao mesmo tempo em que registrou as particularidades e o cotidiano dessas populações.

examina-se como Ribeiro estrutura a mestiçagem no plano teórico, mobilizando conceitos como “cunhadismo” e “democracia social” (Ribeiro, [1995] 2012), ao mesmo tempo em que apaga a violência sexual como dispositivo fundacional. Paralelamente, confronta-se essas formulações com os relatos autobiográficos presentes em *Mestiço que é Bom!*, evidenciando o modo como o autor reinscreve, de forma informal e jocosa, a prerrogativa do toque masculino como direito legítimo naturalizado [*entitlement*].<sup>2</sup> Por fim, aproxima-se esse imaginário da crítica feita por Denise Ferreira da Silva (2006) ao desejo do homem branco colonial, com o intuito de reposicionar o “toque” como categoria colonial de soberania — e não como expressão de erotismo e/ou afeto.

Por esse roteiro, o trabalho realiza a reflexão de que a mestiçagem, difere substancialmente de uma síntese harmoniosa entre raças, e apresenta-se como um dispositivo háptico de poder que instrumentaliza o corpo da mulher não-branca em território de invasão, conhecimento e pedagogia afetiva para o acúmulo material e simbólico em benefício do homem branco. Ao concentrar-se nesse aspecto, o artigo busca apresentar uma leitura do pensamento de Ribeiro à contraluz ao contemplar a possibilidade de que as atualizações da gramática da intimidade brasileira seja sempre-já impregnada pelo tipo de toque sexual produzido durante o processo colonizatório cisheteropatriarcal.

## 2. GRAMÁTICA

Em *Mestiço que é Bom* (1997), é transcrita uma longa entrevista com Darcy Ribeiro e seus interlocutores intelectuais, grupo composto por Antonio Callado, Antonio Houaiss, Eric Nepomuceno, Ferreira Gullar, Oscar Niemeyer, Zelito Viana e Zuenir Ventura. Uma plêiade de homens brancos cisheteronormativos dedicada a pensar e criar conhecimento para e sobre o Brasil, vários deles consagrados por suas contribuições literárias, jornalísticas e sociológicas aos debates acerca da cultura e relações étnico-raciais no país.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Adiciono “entitlement” para auxiliar na abrangência simbólica desse sentimento específico da gramática da intimidade colonial. Tal termo não designa somente um direito formalizado, mas um sentimento socialmente produzido de merecimento, uma expectativa naturalizada de acesso, prerrogativa de mérito ou prioridade, frequentemente desvinculada de justificativa jurídica explícita (Brown, 2015). Trata-se menos de um direito garantido do que da convicção afetiva de que algo lhe é devido, articulando as dimensões subjetiva, moral e histórica da desigual distribuição de direitos (Ahmed, 2012).

<sup>3</sup> Desses nomes, destaco os que mais contribuíram para o debate racial no Brasil: Antonio Callado (*Pedro Mico*, 1957; *Uma Rede para Iemanjá*, 1961; *O Tesouro de Chica da Silva*, 1999) explora, em narrativas ficcionais, as relações entre diferentes grupos raciais, o racismo e as desigualdades sociais no Brasil colonial e contemporâneo, abordando especialmente a presença e os papéis de negros e indígenas; Ferreira Gullar (*Poema Sujo*, 1976; *Muitas Vozes*, 1999; *Preconceito Cultural*, 2011) discute racismo, preconceito e identidade racial no Brasil, relacionando arte, literatura e cultura às condições sociais de negros e indígenas. Zuenir Ventura (*Cidade*

Com vista para a praia de Copacabana, no escritório de Oscar Niemeyer, a atmosfera de “encontro entre amigos” deu espaço a temas peculiares trocados sem formalidade, incitados pelos entrevistadores ou inseridos por iniciativa do próprio entrevistado. Para este artigo, elegi determinados detalhes expostos pelo próprio antropólogo sobre sua vida sexual durante o período de trabalho que construiu seu repertório e currículo, os quais o consagraram como indigenista e antropólogo reconhecido mundialmente.<sup>4</sup>

No capítulo “Com as índias”, Ribeiro, provocado por Antonio Callado, começa a narrar suas relações sexuais com mulheres indígenas. No início da exposição, o pensador comenta como foi instruído a não se relacionar com, quem deveria ser, apenas colaboradoras de sua pesquisa — interdição que ele formula como “não trepar com índia” (Ribeiro, 1997, p. 35), tabu para os antropólogos. Em seguida, situa o ônus implicado nesse tipo de interação, um encargo que não deriva do compromisso ético da pesquisa, mas da restrição da autonomia individual do próprio pesquisador: “(...) se você come uma índia é evidente que vocês tem uma relação de pessoas fudíveis e ela passa a ser sua mulher, o irmão dela passa a ser seu cunhado, o pai dela passa a ser seu sogro, (...) e você passa a ter obrigações. Você fica obrigado a servir àquele povo e fica limitado.” (Ribeiro, 1997, p. 35–36).

Em contrapartida, sob uma perspectiva analítica da história nacional, tal arranjo social é tipificado de forma benéfica pelo antropólogo. Em *O povo brasileiro* ([1995] 2012), uma das principais obras do pensamento social do país, Ribeiro oferece um diagnóstico da formação da identidade nacional. Nela, delineiam-se dois eixos principais para a mestiçagem: a) as relações entre mulheres negras escravizadas e colonizadores; b) a vinculação sexual entre europeus e indígenas, descrita como uma mobilização que dá origem aos mestiços “neobrasileiros”, com “(...) uma aparência muito mais indígena que negra e europeia” (Ribeiro [1995] 2012, p. 109), revistos como os catalisadores da brasilidade (Risério, 2008; 2023).

A instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro foi o cunhadismo, velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça índia como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo.

---

*Partida*, 1994) investiga a marginalização de comunidades urbanas negras e indígenas, analisando violência, segregação social e desigualdades estruturais.

<sup>4</sup> Em 1978, Darcy Ribeiro recebeu o título de Doutor Honoris Causa da Universidade de Sorbonne, em Paris (Camillo, 2018), e em 1991, recebeu a mesma homenagem da Universidade de Copenhagen. (Fundação Darcy Ribeiro, 2025)

(...) A função do cunhadismo na sua nova inserção civilizatória foi fazer surgir a numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil. É crível até que a colonização pudesse ser feita através do desenvolvimento dessa prática. (Ribeiro, [1995] 2012, p. 72-73)

Nesse relato, tal instituição social é fundamental na positivação da mistura que deu origem à particularidade identitária brasileira, “Essa massa de mulatos e caboclos, lusitanizados pela língua portuguesa que falavam, pela visão do mundo, foi plasmando a etnia brasileira e promovendo, simultaneamente, sua integração, na forma de um Estado-Nação.” (Ribeiro, [1995] 2012, p. 405).<sup>5</sup> Como delineado em *O povo Brasileiro*, o cunhadismo é apresentado como a vantagem que contribui para a amálgama racial nacional, todavia, no foro íntimo, a prática surge como obstáculo para a cobiça sexual do próprio autor. Tendo em vista a extensa duração do seu acompanhamento profissional junto a determinadas comunidades indígenas, Ribeiro qualifica a realização de seu desejo como gesto natural e moral ao esquivar “eticamente” de seu próprio tabu e tese: “Eu passei meses com os índios, arranjava um jeito de ter uma. Por exemplo, eu não comia as índias Urubus-Kaapor porque eu estava trabalhando com os Kaapor, mas comia índia Tembê, que eram umas índias meio decadentes que havia lá.” (Ribeiro, 1997, p. 36).<sup>6</sup>

Não é por acaso a ausência à qualquer menção expressa e inequívoca à violência sexual sofrida por mulheres indígenas e africanas escravizadas em *O povo brasileiro e Mestiço que é bom!*. O que se torna relevante no relato é o privilégio teleológico dado entre o desejo do homem branco cisheteronormativo sobre o corpo da mulher não-branca (o início) e o seu subproduto, isto é, a prole mestiça enquanto vetor central para a construção do “sujeito nacional” (o fim). A entrevista publicada em 1997 ganha contornos de complementaridade contraditória à obra de 1995, mantendo, contudo, a ênfase nos dois pontos extremos.

Tamanha manobra discursiva se consagra no arremate de uma longa descrição da vida escravizada e desumanizada,<sup>7</sup> “A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre

<sup>5</sup> Específico as taxonomias raciais a partir do glossário de Ribeiro, cujas definições são compartilhadas até hoje em discussões raciais científicas e sociais: no período colonial, “mulato” é apresentado como a prole entre europeus e pessoas africanas escravizadas, ou em sua atualização, entre pessoas brancas e negras; já “caboclo”, define a descendência entre pessoas indígenas e europeus, ou na reformulação atual, entre pessoas indígenas e brancas.

<sup>6</sup> O povo Tembê, ramo ocidental do povo Tenetehara, habita áreas nos estados do Pará e Maranhão. Sua história é marcada por disputas territoriais, convivência forçada com posseiros e fortes pressões sobre seus territórios (Silva; Marín; Saavedra, 2024). Já o povo Urubus-Kaapor (Ka’apor), pertencente à família linguística Tupi-Guarani, localiza-se principalmente no Maranhão (e em parte no Pará), tendo se formado a partir de migrações e conflitos há cerca de 300 anos. Vivem em territórios ameaçados por madeireiros e invasões, mantendo práticas tradicionais de manejo da floresta para sua reprodução material e cultural. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo%3AKa%27apor>>. Acesso em: 13 set. 2025.

<sup>7</sup> Ver páginas 106 a 108 de *O povo brasileiro* ([1995] 2012).

conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista.” ([1995] 2012, p. 108). O machismo não tem espaço na crítica pois nos relatos (pessoal e histórico) apresentados por Ribeiro, o acesso sexual é natural do homem branco neste cenário patriarcal, na medida em que “encontra” as outras condutoras da mestiçagem, a mulher negra e a mulher indígena.

Embora *O povo brasileiro* reconheça o extermínio físico e cultural de comunidades indígenas pelas forças coloniais,<sup>8</sup> e redija descritivamente os horrores da escravidão, as exposições de brutalidade portuguesas no trabalho de Ribeiro recaem sobre o “negro-massa” ([1995], 2012, p. 204) e às “massas de indígenas” ([1995], 2012, p. 370). Esta decisão analítica uniformiza os tormentos de singularidades sob o domínio colonial abaixo das unidades “negro” e “índio”, ocluindo, assim, qualquer postulação crítica explícita às violências específicas que marcam a gênese dos “protobrasileiros” — o estupro sistemático contra mulheres não-brancas no período colonial. Os próprios termos “estupro” e “violência sexual” são inexistentes na obra, tendo a prática dessas relações de brutalidade traduzida para “intercurso sexual” (Ribeiro, [1995] 2012, p. 217) ou “relação sexual” (Ribeiro, [1995] 2012, p. 219).

O bate-papo no escritório de Niemeyer sob atmosfera íntima de camaradagem masculina traz consigo o conforto para uma releitura informal do “interesse sexual” do colonizador por Ribeiro: “(...) quem saiu fodendo por aí foi espanhol e português e fizemos uma massa de gente de 500 milhões. (...) Nós somos melhores, porque lavados em sangue negro, em sangue índio, melhorado, tropical.” (Ribeiro, 1997, p. 105). Sem a expressa invasão do corpo no relato da mestiçagem, o antropólogo justifica o “puro interesse sexual”, desprovido de amor, do homem português, por meio da desigualdade de classes, afastando qualquer argumento relativo ao estupro como prática de poder e controle branco cisheteropatriarcal: “Sem corte prévia, o homem de condição social superior tenta relações com a negra, a índia, a mulata cativante, sempre que se apresenta uma ocasião propícia. O apego, o amor de caráter lírico entre pessoas de nível social dispar, é fato raro, excepcional.” (Ribeiro, [1995] 2012, p. 219).

Em complementação à “democracia racial” de Freyre (1970, p. 4), Ribeiro problematiza a diferença racial sob a ótica materialista-histórica, correlacionando o afeto do homem branco como sendo proporcional à estratificação de classes que atravessou a história

<sup>8</sup> “Conforme se vê, a população original do Brasil foi drasticamente reduzida por um genocídio de projeções espantosas, que se deu através da guerra de extermínio, do desgaste no trabalho escravo e da virulência das novas enfermidades que os achacaram.” (Ribeiro, [1995] 2012, p. 130)

do país e produziu um cenário marcado por profunda desigualdade. Nesse cenário de afabilidade assimétrica, o homem branco estabelecido economicamente é o catalisador do desejo das relações cisheteronormativas, e, segundo o antropólogo, racional o bastante para ser regulador de sua capacidade afetiva, ordenando-a a ideais classistas internalizados. Tese que ele mesmo é sujeito quando a adequa à hierarquização entre indígenas Urubus-Kaapor e Tembé para próprio interesse sexual.

A despeito da configuração afetiva desigual, *O povo brasileiro* reage à própria especulação com a proposta de um horizonte político marcado pela “democracia social”, tese de equanimidade econômica e cultural para todas as raças. Ao propô-la, Ribeiro mobiliza, rearticula e concatena-se ao pensamento freyreano ao afirmar que “(...) a democracia racial é possível, mas só é praticável conjuntamente com a democracia social.” (Ribeiro, [1995] 2012, p. 208). Desse modo, o antropólogo realiza uma inflexão na descrição do domínio sexual do homem português, gerando uma pretensa agência à outra parte dessa ligação tátil. Isso significa que o isolamento da ascensão social na descrição das relações cisheteronormativas interracialis articula a premissa dissimulada de que consentir — ironicamente, do latim: *consentire*, isto é, “sentir junto” —, faz parte da ordem individual da mulher não-branca com autonomia sexual, aquela que se entrega “sem corte prévia”, e por isso amoral e sem “feminilidade”, sem a troca de zelo e valorização sentimental do seu parceiro mas contemplada de agência erótica.

O privilégio dado à hipótese econômica na explicação da carência de afeição eclipsa a violência afetivo-háptica branca cisheteropatriarcal em relação à diferença racial e de gênero, implementadas pelo próprio regime colonial (Lugones, 2008; Oyèwùmí, 1997), concentrando-se em resoluções voltadas aos obstáculos do “capitalismo tardio”. Ribeiro, desatento às frequências materiais que cortam o tempo e os corpos, presentes *no e além* do trabalho escravo e na gestação de “mulatos” e “caboclos”, fabrica uma co-autoria háptica na gramática da intimidade nacional entre mulheres não-brancas e homens brancos. Com este movimento, *O povo brasileiro* produz a noção ilusória de que a mulher tem autogoverno libidinal, cuja orientação está a favor do sempre-já mobilizador e protagonista da consumação (sexual) da mestiçagem: o desejo do homem branco. Assim, Ribeiro permanece preso ao paradigma erótico produtivo da singularidade brasileira, acionado pelo impulso sexual do senhor de engenho descrito em *Casa Grande & Senzala* (Freyre, [1933] 2003), mesmo quando o antropólogo questiona a inexequibilidade da “democracia racial” sem a implementação de uma “democracia social”.

*Mestiço que é bom!* repete o feito de mitigar o trauma da perfuração sexual sob signo colonial (Caetano, 2024) e naturalizar a libido do homem branco como produtiva, contudo, em outra roupagem. Em certo ponto, Antonio Callado, questiona sobre “(...) uma grande paixão por uma índia (...)” (Ribeiro, 1997, p. 36), uma que Darcy Ribeiro “(...) se apaixonou por ela.” (idem); curiosidade partilhada por Eric Nepomuceno, “Foi paixão platônica? (idem), ao que o entrevistado responde: “Realizada” (idem).” Após longa divagação,<sup>9</sup> Ribeiro demarca que a “índia *Iuiuiqüü*” (Ribeiro, 1997, p. 40),<sup>10</sup> do povo Kadiwéu, “Índissima — tenho um retrato dela no meu livro —, se encantou comigo e fez o marido dela, que era um chato, acompanhar a expedição e ela foi junto, a única mulher que foi.” (idem).<sup>11</sup>

O relato da fatídica expedição de caça que deu origem ao “apaixonamento” se inicia na remoção da presença de sua esposa à época, Berta Ribeiro,<sup>12</sup> ao colocá-la diretamente contraposta com Íiukuí. Trata-se da clássica comparação colonial entre a mulher branca, civilizada, carente de proteção masculina para sobreviver — tanto na vida moderna regulada quanto, e especialmente, na vida primitiva —, e a mulher não-branca, selvagem, aquela que é a corporificação do estado da natureza, possuindo instintos carnis desimpedidos de regras civilizatórias.

Esta mulher, com o marido, acompanhou a expedição de caça excepcionalmente, porque era uma mulher muito mandona e decidiu ir. Berta foi até um certo ponto na beira da serra. Nesse dia, Berta se desmoralizou, porque a índia foi pescar e pescou uma cobra d'água. Berta, quando viu, saiu apavorada, gritando: — Ai, uma cobra que quer me matar! (Ribeiro, 1997, p. 42)

Na narrativa, o constrangimento da esposa branca marca sua inadequação para as exigências físicas e morais da caçada, restringindo seu papel à domesticidade cidadina.

<sup>9</sup> Parte deste testemunho foi sobre a “instituição cudina”, relações homossexuais descritas por Ribeiro através de expressões homofóbicas.

<sup>10</sup> Única mulher indígena referenciada pelo nome na obra, as demais citadas no livro são demarcadas apenas por seus povos. Em *Kadiwéu: Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza* (Ribeiro, 1980) é possível encontrar uma grafia diferente, *Í-íui-Kuí* (p. 51). Bení Kadiwéu Examelexe (Benilda Vergílio), em sua dissertação *Arte Ejiwajegi Kadiwéu e Sinais Diacríticos da Cultura: Matéria-prima, gêneros e grupos* (2025), demonstra que, na grafia do idioma de seu povo, os acentos gráficos são incorporados, a letra “q” não é empregada, sempre sendo substituída por “k”, e os hífens para separação silábica não se aplicam. Dessa forma, os hífens e o “q” foram adicionados em uma tradução moderna, ou seja, para facilitar a leitura para os não-Kadiwéus. A partir desse trecho, adoto a grafia mais próxima do sistema linguístico Kadiwéu com base no limitado registro histórico de Íiukuí e na obra de Bení Kadiwéu.

<sup>11</sup> É possível ver uma fotografia de Íiukuí na exposição virtual Darcy Ribeiro — Antropólogo e Etnólogo, resultado de uma parceria entre o Museu do Índio e o Google Arts & Culture. A imagem, registrada por Darcy Ribeiro em 1947, mostra Íiukuí trançando um cesto com palha de carandá durante uma expedição de caça. Disponível em: <https://bit.ly/3KXBU2B>. Acesso em 15 out 2025.

<sup>12</sup> Berta Ribeiro (1924–1997) foi antropóloga e etnóloga brasileira, casada com Darcy Ribeiro entre 1949 e 1973. Atuou no Museu do Índio e na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Para mais informações, ver: <http://bit.ly/3Wb86Zd>. Acesso em 15 out 2025.

Sobretudo, encena uma equivalência simbólica às tradicionais explicações de ordem colonial sobre o destemor do “civilizado explorador” português, descrito por Prado Júnior ([1942] 1961) como aquele que, “(...) emigra para o Brasil, em regra, individualmente. A emigração para cá (...), tem um caráter aventureiro em que — é a regra geral dos casos dessa natureza — o homem emigra só.” (p. 103). Mesmo quando tal expedicionário planeja, a longo prazo, trazer família, “(...) ele deixa isso para mais tarde, para quando pisar em terreno firme e já puder prover com segurança à subsistência dela. Na incerteza do desconhecido, ele começa partindo só.” (idem). Em nota de rodapé, Prado Júnior complementa: “Isto ainda se verifica hoje; o que não seria quando a simples travessia constituída já uma grande aventura, um salto no desconhecido?” (idem).

Essas reflexões surgem na mesma década em que Darcy Ribeiro participa da expedição Kadiwéu, em 1947, reencenando e registrando uma variação do texto sobre as hierarquizações raciais e de gênero de *A Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. O antropólogo salta, a seu modo, “no desconhecido”. Num gesto similar aos colonos portugueses, a retirada da esposa branca é respaldada pelo fato de que a feminilidade se torna inviável no inóspito “estado da natureza” na medida em que sua condição de existência é indissociável da civilização. Por consequência, a lógica colonial permite Ribeiro substituir uma pela outra: a mulher civilizada é afastada, e a indígena assume a nova posição, mas com outro tipo de existência. Comparada à esposa branca, a mulher indígena é (des)generizada exatamente por ser o próprio “estado da natureza”, logo, sua presença é instigadora, cuidadosa e carnal.

Neste cenário, a tatilidade do agente da civilização é justificada pelas vias sociológicas, jurídicas e éticas ao colocá-lo como figura central na transição da cena natureza vs. cultura, limbo onde os códigos cerceadores e as normas morais perdem sua força de aplicação. No caso do antropólogo, ele se apresenta como o decodificador moderno para as cosmogonias e cotidiano dos povos indígenas, aquele que perdura as provações dos extensos acompanhamentos junto a determinadas comunidades.

Na caçada de dois meses com os Kadiwéu, Ribeiro frisa sempre ser seguido por Íiukuí, que deixara o marido de lado para se dedicar a ele. Mantendo-se constantemente a poucos metros de distância, ela o acompanhava em silêncio, antecipando suas necessidades. Ao chegarem ao acampamento, já havia escolhido os couros menos fedidos, preparado um leito e disposto um lugar para que ele repousasse (Ribeiro, 1997, p. 43). A relação é narrada como acontecimento espontâneo e natural entre uma díade equivalente, uma atualização das

fantasias fundacionais que erotizam o encontro colonial, e aqui, camufla-se em aventura etnográfica.

Depois, eu falei muito dela, tirei fotografias dela, conversei muito com ela. Ela não falava nada de português, a conversa era difícil. É dos casos em que eu vi uma mulher que gostou de mim, uma mulher que me sensibilizou muito, esse negócio é raro. A gente gosta de mulher mas, de vez em quando, você vê uma que pode ser seu amor. As vezes não dá nada, mas às vezes acontece. Essa poderia ser meu amor, ela era dessas mulheres como umas tantas, umas quantas, não tantas, que eu encontrei na vida. Há muita mulher para aventura ou que te interessa de um modo ou de outro. Mas o que a gente chama de grande amor, de vez em quando você topa com uma, e as filhas da puta às vezes não querem nada com você, não te amam, não te dão bola, é um facho de luz sem reversão, bate e lá fica escuro. (Ribeiro, 1997, p. 43–44)

Embora revele a obstrução na trocas comunicacionais, o “apaixonamento” é delineado por Ribeiro como uma experiência excepcional de sensibilização. Ele evidencia uma abertura emocional capaz de transcender as hierarquizações econômicas preestabelecidas, configurando-se como encarnação concreta do afeto compatível com sua proposta de “democracia social”. Sob a superfície deste relato, evidencia-se o protagonismo da cobiça sexual do colonizador — e da sua própria —,<sup>13</sup> impregnada de uma sensorialidade edulcorada, herança estilística da historiografia material freyreana (Burke, 1997; Febvre, 1953; Deluermoz et. al., 2023), e da narrativa “sensual” que deriva dela (Schneider, 2022).

Os argumentos apresentados por esse enunciado, para além de reiterar a violência sexual como ferramenta colonizatória, revela a predominância transhistórica da prerrogativa masculina sobre pessoas nativas (Wenczenovicz & Siqueira, 2017; Biasetto & Vista, 2024), o que em última instância, transfigura-se como a invasão dos povos e terras indígenas. O arremate desse panorama é a atualização da perspectiva histórica amoralizante e (des)generificante da mulher não-branca, já que nesse relato, “(...) a facilidade dos cruzamentos com mulheres de outras raças, de posição social inferior e portanto submissas, estimulou fortemente e mesmo forçou o colono a ir procurar aí a satisfação de suas necessidades sexuais.” (Ribeiro, [1901] 1914, p. 103). E especialmente, no caso das mulheres indígenas, era “(...) notória a facilidade com que se entregava, e a indiferença e passividade com que se submetia ao ato sexual.” (Ribeiro, [1901] 1914, p. 104).

<sup>13</sup> Outro enunciado utilizado para a consolidação do homem branco como eixo masculino do desejo nas relações interracialis e da mestiçagem é a emasculação do homem indígena. Darcy Ribeiro repete esse argumento ao tratar com displicência e condescendência o marido de Íuikuí — personagem sem nomeação. Como se observa na entrevista, Zelito Viana pergunta se o marido não ficava com ciúme, e Ribeiro responde: “Eu creio que sim, eu temo que sim, mas não pensei nisso, não” (Ribeiro, 1997, p. 43). Em seguida, Eric Nepomuceno questiona se ele não tinha medo de ser agredido pelo homem, e Ribeiro comenta que “O marido dela era um homem prestigioso, mas muito espiritualista. Era um espiritualista muito besta, muito preocupado com os espíritos” (p. 44). O diálogo, permeado de humor, reproduz a lógica histórica civilizatória de que os homens indígenas não são “viris” e, por isso, as mulheres indígenas “preferiam naturalmente o trato dos europeus” (Ribeiro, [1901] 1914, p. 116).

Tais excertos delineiam o contorno erótico próprio da descrição do cisheteropatriarcado branco brasileiro, cujo registro acontece, no testemunho, no pensamento e no comportamento de um dos principais “intérpretes” do Brasil. O anelo do colonizador continua sendo a ação decisiva para mobilizar a mestiçagem à brasileira — seu efeito direto —, mas também para instruir o próprio colonizador em uma gramática da intimidade específica, epitomizada na expressão de Gilberto Freyre “negras e índias colonizaram o colonizador no Brasil” (Benjamin, 2022, n.p.).

### 3. HAPTICIDADE COLONIAL

Em suas leituras de Freyre, Denise Ferreira da Silva (2006) identifica a gênese da organização desse tipo de abordagem, uma vez que o movimento crucial de *Casa Grande & Senzala* é “(...) escolher o patriarcado, dentre as concepções modernas de autoridade jurídica e relações econômicas, para fazer da ‘família’ e da ‘vida sexual’ lugares privilegiados do emprego do desejo do português (masculino).” (p. 74). Embora dirigida a Freyre, a observação da filósofa também se alinha às obras de Ribeiro, na medida em que permanecem centralizando o regime de desejo inscrito na autoridade colonial do patriarcado. Desejo este, que ao contrário do que supõe parte do pensamento social brasileiro, não é erótico.

Para demonstrar essa formulação, Ferreira da Silva identifica no relato sociológico o deslocamento da casa-grande como o microcosmo político das relações sociais brasileiras. Sob essa conjuntura, a soberania do poder exercido e concentrado pelo senhor do engenho articula um tipo de sujeito colonial próprio do país: a) a sua autoridade não é subordinada à coroa (Estado); b) seu acesso econômico é justificado juridicamente, ou seja, suas riquezas são garantidas pela monocultura das plantações e latifúndio do sistema escravocrata e de invasão de terras, outorgado pela monarquia portuguesa; c) a sua moralidade está acima do cristianismo, uma vez que as capelas são elementos integrantes do complexo arquitetônico das plantações e engenhos e estão a serviço das famílias senhoriais, inscrevendo-se, assim, na ordem íntima e doméstica colonial. Como demonstra Ferreira da Silva (2006), neste cenário jurídico-econômico,

(...) o senhor da casa é soberano, incorpora a própria regulação (jurídica e econômica), como o regente soberano do latifúndio, de sua mulher, filhos, empregados e escravos. Não é meramente um sujeito legal, e não é um sujeito econômico, pois outros, mulheres e escravos, são responsáveis por sua reprodução, sua descendência, e a reprodução de sua riqueza. (Ferreira da Silva, 2006, p. 77)

A economia sexual da casa-grande é estruturada de acordo com a sumidade tátil do homem branco cisheteropatriarcal em relação a todos os corpos abaixo de sua soberania. Ninguém pode impedir seu contato, nem afastá-lo, posto que todas as mulheres da fazenda são sua propriedade legal. Esposa e filha são disponibilizadas pelo matrimônio; a escravidão permite a tomada da mulher negra pela compra; desimpedimento mimetizado no presente (De Oliveira, 2024; Paulo, 2025; Folha de São Paulo, 2025). Tanto o desejo do português descrito em *Casa-Grande & Senzala* e em *O povo brasileiro*, quanto na própria conduta sexual do autor da última obra, corroboram as formulações de Ileana Rodriguez (2016) sobre a prerrogativa natural do masculino nas sociedades tradicionais e conservadoras em democracias falidas.

Em suma, ser masculino significa ser capaz de colocar em prática uma imaginação de poder sobre a estrutura do desejo. Ambos vêm acompanhados da impunidade; ser masculino é ser capaz de satisfazer o desejo em qualquer lugar, com qualquer pessoa, a qualquer custo. O corpo feminino não pertence à mulher, a uma pessoa; é território invadido, um *abigeato*. (p. 41–42).<sup>14</sup>

Em uma abordagem de orientação psicanalítica, Rodriguez dedica pouca atenção ao legado colonial desse desejo, embora sua formulação se inscreva na forma histórica mais evidente de prerrogativa sexual desregulada, manifestada na figura senhorial e na economia sexual dos engenhos. A imaginação do senhor da casa-grande se desenrola em conjunção com seu domínio pleno de realização: seu poder e fantasias não estão limitados a diferentes espaços, nenhuma transgressão é demandada para a reunião desses dois vetores, eles são ininterruptos, síncronos e integrados.

Sem a presença de tabus sociais, leis, códigos morais ou barreiras econômicas que limitem essa prática tátil, a gramática da intimidade que estrutura a formação da identidade nacional se funda na soberania sensorial do homem branco. O toque, nessa cena, não se orienta por um erotismo idealizado, mas pela ausência de qualquer interdição. Quando o sujeito já detém a autoridade normativa sobre o corpo do outro, não há transgressão, e, portanto, não há erotismo.

À luz de Bataille (2013), Denise Ferreira da Silva (2006) demonstra que o desejo, no contexto colonial brasileiro, não opera como retorno à animalidade em meio às regras

<sup>14</sup> (...) *In sum, to be masculine means to be capable of putting into practice an imaginary of power over the structure of desire. Both come coupled with impunity; to be masculine is to be capable of fulfilling desire anyplace with anybody, at any cost. The female body does not belong to woman, to a person; it is invaded territory, an abigeato.*

civilizatórias, como propõe o filósofo francês,<sup>15</sup> mas como exercício contínuo de regulação. O “desejo erótico” do português, e por extensão, do senhor colonial, não é ruptura, mas forma de governo. Em suas palavras, “do começo ao fim, [a ”transgressão” na colônia é] possibilitada pela regulação, [e por isso] não é estabelecida como uma quebra de normas, mas é possível justamente porque o sujeito do erótico é também o sujeito soberano das regras” (Ferreira da Silva, 2006, p. 77–78). O toque é, assim, prerrogativa da soberania branca masculina: um gesto que acumula afeto e poder, autorizando o desgaste e o consumo do corpo da mulher não-branca como suplemento tátil da autoridade.

Essa autorização se estende espacialmente e temporalmente, isto é, o corpo masculino branco, mesmo fora do engenho, permanece senhor da gramática do toque. Um episódio em Paris narrado por Darcy Ribeiro em “Putarias e Gauchadas” (1997, pp. 33–34) evidencia a continuidade dessa soberania háptica. Rememorado rapidamente por Oscar Niemeyer do incidente, o antropólogo relata:

Foi em Paris, na primeira vez que eu fui a Paris, em 54. Lá, encontrei uma *coisa incrível*, uma menina, de família turca, libanesa, de Rio Claro, em São Paulo. Ela tinha ganho, aos dezoito anos, o prêmio de língua francesa, era estudante. Eu cheguei lá, vindo da Suíça, tinha passado um mês na Suíça, trabalhando. Quando cheguei em Paris, por acaso encontrei com a menina, gostei da companhia, fiquei andando com ela. Ela estava com uma vergonha enorme de ser virgem — a francesa é muito mais cuidadosa da virgindade do que a brasileira, a francesa de família burguesa — mas ela, vivendo na Rive Gauche, lá ela estava com vergonha de ser virgem, porque os meninos namoravam e queriam trepar. Eu também quis trepar e ela não trepou. Eu já estava enjoado dela e ela me procurando como um carrapato, agarrada em mim, mas não me dava. Ia na minha pensão e não me dava. Pensão daquele tempo, em Paris! Essa menina estava com muita vergonha de ser virgem, mas com muito medo. Então, fiquei passeando com ela em Paris. Num certo momento, nós íamos pegar o último metro, tínhamos que pegar ou andaríamos quarteirões. Fomos para o metrô, estávamos na beira do metrô, esperando, e ela sabia que, quando chegássemos, ela ia ser comida, porque senão eu quebrava a cara dela. Logo depois eu iria embora, então era o dia dela ser comida, ela estava muito nervosa. Então, a filha da puta, num certo momento, me jogou na linha do metrô, lá embaixo. Aquele negócio é eletrificado, eu podia ter morrido! Eu fiquei querendo levantar, apoiado com a mão na beirada da plataforma, e ela pisando na minha mão. Eu fiquei com uma raiva danada e dei uma surra nela. (...) Consegui levantar — hoje, não conseguiria —, ela pisando na minha mão. Dei uma surra nela, rapaz! Ela ficou quietinha, chorou muito e depois me deu. (Ribeiro, 1997, pp. 33-34, grifo meu)

O ato de violência física e sexual reconstituído, jamais reconhecido como tal pelos interlocutores da entrevista, revela o estatuto do contato sexual como prerrogativa para Ribeiro — um direito legítimo e naturalizado [*entitlement*]. O corpo feminino aparece como território a ser tomado, um *abigeato*, a recusa ao toque, por sua vez, configura-se como ofensa

<sup>15</sup> Bataille apresenta o erótico como uma aproximação a certo “estado de natureza”, uma vez que o erótico opera através da quebra da razão, na transgressão das regras que constituem o indivíduo como humano e ser civilizado.

ao senhor da regulação háptica do encontro. Por fim, a concretização da imposição tátil apresenta-se como a restauração da soberania branca cisheteropatriarcal da ordem colonial (casa-grande). A aproximação entre o episódio em terras estrangeiras e o tratamento científico e pessoal dado por Ribeiro às figuras femininas citadas nos excertos de suas obras, orienta a minha aposta: a gramática da intimidade brasileira não pode ignorar o seu relato e gesto inaugurais de domínio. Isto é, se o microcosmo afetivo e íntimo nacional é a casa-grande, e o toque mais produtivo nele — mestiçagem — é operado através da não-transgressão e da regulação do senhor colonial, é possível dizer que o desejo masculino exercido como soberania foi superado?<sup>16</sup>

Desde o engenho, o toque funda-se sobre a hierarquia sensorial do colonizador, onde o contato é, ao mesmo tempo, forma de consumo e aprendizado. É nesse terreno que se constrói a sensibilidade nacional, uma pedagogia de violência háptica que ensina a tocar e ser tocado segundo as escalas raciais e de gênero instituídas pela colonialidade.

#### 4. DESGASTE → ACÚMULO

Nos relatos de formação do Brasil, essa sensibilidade háptica é convertida em virtude civilizatória. A literatura sociológica de Freyre, Ribeiro, Bastide ([1941] 2013) e Prado Júnior ([1942] 1961) participa dessa conversão ao inscrever o toque colonial (patriarcal), como origem da ternura nacional. Em *Casa-Grande & Senzala* ([1933] 2003), Freyre descreve a influência da mulher negra na vida doméstica como o contato formativo a favor da prole branca:

Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. (...) Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem. (...) Já houve quem insinuasse a possibilidade de se desenvolver das relações íntimas da criança branca com a ama-de-leite negra muito do pendor sexual que se nota pelas mulheres de cor no filho-família dos países escravocratas. (...) É verdade que as condições sociais do desenvolvimento do menino nos antigos engenhos de

<sup>16</sup> Como se pode observar, a pergunta formulada não se limita à atualização da soberania exercida exclusivamente por homens brancos. A questão é formada considerando que a atualização da gramática da intimidade colonial se espalha como uma constante nas relações cisheteronormativas, de modo que, a vontade por soberania do desejo, ainda que não plenamente realizável por homens não brancos no interior do escopo colonial, também os atravessa, tendo a violência contra a mulher como um de seus efeitos legitimados. Em 2025, foi registrado um aumento de 175% de feminicídios em relação aos últimos 10 anos, aproximadamente 1.470, o que corresponde a uma média de quatro mulheres assassinadas por dia (Lopes, 2026). Majoritariamente mortas no contexto doméstico por companheiros ou ex-parceiro, 68% das vítimas são mulheres negras (Portal Câmara dos Deputados, 2025). Sem desconsiderar esses dados, opto por endereçar no decorrer do texto o desejo do homem branco por entender que a crítica parte de sua gênese (a soberania tátil do senhor colonial) e por limitações na extensão do artigo.

açúcar do Brasil, como nas plantações *ante-bellum* da Virginia e das Carolinas — do menino sempre rodeado de negra ou mulata fácil — talvez expliquem, por si sós, aquela predileção. Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção mas de exclusivismo; homens brancos que só gozam com negra. (p. 367–368)<sup>17</sup>

Desatento à coerção que estrutura essas relações, o autor transforma o regime de captura tátil em gramática de afeto. O gesto que violenta é também o que educa; o toque que invade é o que amacia. Essa operação linguística e simbólica constitui a gramática háptica da intimidade cisheteropatriarcal interracial no relato da “formação” da identidade nacional (mestiça), ou seja: a capacidade de extrair, do contato forçado, um acúmulo afetivo positivo, convertido em capital sensível, cultural e linguístico. Na instância da língua, o sociólogo metamorfoseia tais afetações em marca única do português brasileiro no processo de alfabetização da descendência masculina da casa-grande.

No texto, Freyre cristaliza essa lógica na metáfora da língua amolecida pela ama negra que alimenta nova inflexão para a velha língua portuguesa por meio de uma habilidade tátil-afetiva, fazendo com as palavras “(...) o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles. Daí esse português de menino que no norte do Brasil, principalmente, é uma das falas mais doces deste mundo”. ([1933] 2003, p. 414). Tamanha contribuição instaura a doçura fonética e emocional que se tornará, segundo ele, a marca do português brasileiro, condensada no sufixo “inho”, cuja etimologia é reconstituída obedecendo ao inventário háptico-sônico nacional: “Amolecimento que se deu em grande parte pela ação da ama negra junto à criança (...). Os nomes próprios foram dos que mais se amaciaram, perdendo a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na boca dos escravos.” (Freyre, [1933] 2003, p. 414)<sup>18</sup>.

A doçura do “inho” se torna índice da fusão entre dominação e ternura, violência e cuidado. É nesse jogo tátil-afetivo de assimetrias que se fabrica o “homem cordial” (Holanda, [1936] 2004), cuja “ética de fundo emotivo” (idem, p. 148) nasce do contato com o corpo

<sup>17</sup> O tópico do uso dos meninos negros escravizados pelos meninos brancos livres como “objetos” de brincar foi suprimido neste trecho por motivo de enfoque nas relações masculinas x femininas. Caso a leitora busque mais referências sobre as relações infantis entre meninos, verificar também as pp. 419–420.

<sup>18</sup> A escolha da palavra “sônico” em vez de “sonoro” não é estilística, mas sim uma decisão conceitual. Isso se dá pois o termo “sonoro” possui ênfase na experiência de ouvir o som. Já “sônico” destaca a natureza material e vibratória do som — sua realidade como uma onda física que se move pelo espaço e afeta os corpos diretamente, quer estejamos ou não a ouvir conscientemente. Nesse sentido, o “sônico” descreve o som como uma força física, com ondas que vibram através de nós, impactando e reorganizando a matéria do nosso corpo. Dessa forma, esse termo é adequado por estar mais alinhado à transmissão háptica da gramática da intimidade colonial — principalmente se considerarmos a conversão encontrada na dinâmica háptica-sônica de desgaste/acúmulo entre os agentes envolvidos.

subjugado. No tradicional pensamento social brasileiro, o “inho” concede ao “homem cordial” uma singularidade no tratamento de pessoas e objetos, uma “(...) maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também de aproximá-los do coração” (Holanda, [1936] 2004, p. 148).

A intimidade se constrói como uma cerimônia de transferência — coagida, pois se trata de relações sob o regime escravocrata e de invasão —, passando das culturas subsidiárias, da sensibilidade-língua indígena e africana para a sensibilidade-língua portuguesa,<sup>19</sup> a unificadora da “brasilidade”. O efeito colateral desse processo é a característica afável da língua e da sensibilidade do “povo brasileiro”. Em decorrência da transmissão háptico-sônica por proximidade corpórea, parte da formação dessa sensibilidade é “meio dengosa” (Freyre, [1933] 2003, p. 418), na medida em que incorpora um código afetivo tipicamente brasileiro que comunica a “(...) nossa vida emotiva e das nossas necessidades sentimentais, até de inteligência (...)” (p. 418).

Convém ressaltar que o sujeito jurídico, econômico e social do “povo brasileiro”, no legado freyreano — mesmo com a sua defesa da mestiçagem positivada —, aglutina-se no homem branco português e/ou seu descendente (Ferreira da Silva, 2006), o receptor do substrato háptico-sônico dos aditivos para a hibridização linguística, cultural e racial.

Nessa transmissão, a mulher negra e indígena são transformadas em meio pedagógico, produtoras de sensibilidade. O que se comunica, no entanto, não é reciprocidade, mas apropriação: uma ética do tato sempre-já voltada ao gozo e afeto do colonizador. A predominância desse tipo de transferência na gramática da intimidade nacional evidencia tanto o insumo compulsório extraído da mulher negra escravizada, e da indígena invadida, alimento o comportamento emocional “tipicamente brasileiro” quanto a autoridade colonial do verdadeiro sujeito nacional escamoteada por essa “ternura”.

A gramática da intimidade nacional, portanto, ergue-se sobre o gesto háptico que transforma a outra em superfície sensível do próprio Eu. O toque do senhor, seja no engenho, na aldeia ou em Paris, não é expressão de desejo, mas de soberania tátil-afetiva. A hapticidade colonial é, em sua essência, o acúmulo positivo do homem branco: o gozo de tocar sem

---

<sup>19</sup> Sobre a transmissão para o colonizador a partir do dispêndio da mulher indígena no texto freyreano: “A mulher gentia temos de considerá-la não só a base física da família brasileira, aquela em que se apoiou, robustecendo-se e multiplicando-se, a energia de reduzido número de povoadores europeus, mas valioso elemento de cultura, pelo menos material, na formação brasileira. Por seu intermédio enriqueceu-se a vida no Brasil (...), de uma série de alimentos ainda hoje em uso, de drogas e remédios caseiros, de tradições ligadas ao desenvolvimento da criança, de um conjunto de utensílios de cozinha, de processos de higiene tropical — inclusive o banho freqüente ou pelo menos diário, que tanto deve ter escandalizado o europeu porcalhão do século XVI. Ela nos deu a rede em que se embalaria o sono ou a volúpia do brasileiro; o óleo de coco para o cabelo das mulheres; um grupo de animais domésticos amansados pelas suas mãos.” ([1933] 2003, p. 162-163).

impedimentos, de aprender sem ser invadido corporalmente, de adquirir sensibilidade linguística através da proximidade forçada, e de poder nomear como “paixão” e “amor” seu próprio poder de regulação.

### 5. ISSO NÃO É UMA CONFISSÃO

Essa escrita revela que a gramática da intimidade nacional não emerge de uma suposta conciliação afetiva entre povos, mas de uma técnica histórica de contato que combina dominação, apropriação sensorial e silenciamento. A permanência dessa hapticidade colonial, do engenho ao pensamento intelectual, evidencia que o toque masculino branco, legitimado como origem do amor, da mestiçagem ou da cultura brasileira, é, antes, autorizado como soberania reguladora de corpos racializados. As obras de Freyre e de Ribeiro ao converterem a violência em ternura e o estupro em alicerce civilizatório, instituem uma escrita em que o corpo da mulher negra e indígena funciona como instrumento jurídico, econômico e sensível da nação.

Nas narrativas de Ribeiro, essa mesma estrutura ressurge fora do engenho: nos relatos íntimos, nas entrevistas, no riso compartilhado entre intelectuais homens brancos. O que aparece como franqueza ou irreverência testemunhal é, na verdade, continuidade de um regime de autorização — onde confessar o violento exercício do desejo não implica culpa, mas reafirma prestígio intelectual e pertencimento da classe. A confissão, aqui, não oculta a violência, ela a protege, reorganiza, devolvendo-a como anedota — em suma, ela não é uma confissão porque *não ela não precisa ser*. Isso significa que o desejo do homem branco continua condicionando a reprodução regulada e autorizada de sua propriedade legal. O corpo da africana escravizada e da indígena tornam-se instrumentos sexuais de produção de proles e prismas de acúmulo afetivo e simbólico dentro do relato da mestiçagem positivada.

A análise mobilizada permite afirmar que a intimidade brasileira se assenta sobre uma herança háptico-sônica colonial, na qual o toque, apaziguado de sua violência fundante, opera não apenas como gesto corporal. O contato ascende como tecnologia de produção de saber, memória e identidade nacional numa dinâmica de desgaste → acúmulo. Mais do que revisitar criticamente os intérpretes do Brasil, trata-se de interrogar as condições históricas e epistêmicas que sustentam essa dinâmica, isto é, o regime de soberania que garante ao sujeito branco o direito de tocar, nomear e dispor das “outras”, sem ser, por sua vez, afetado, interpelado ou responsabilizado por esse gesto. Tal lógica desloca o privilégio da crítica da mestiçagem voltada para a desmistificação da harmonia entre raças para compreendê-la como

um efeito da economia háptica-sônica de violências que permanece sustentando o direito natural à acumulação na formação sexual, sensível e discursiva do “Ser masculino” nacional.

## 6. REFERÊNCIAS

AHMED, S. **On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life**. Durham: Duke University Press, 2012

ALBIN, R. Darcy Ribeiro Revisitado. **Instituto Cultural Cravo Albin**. Disponível em: <<https://institutocravoalbin.com.br/darcy-ribeiro-revistado/>>. Acesso em: 25 de set. 2025.

BASTIDE, R. 1941. Psicanálise do cafuné. **Jornal de Psicanálise**, v. 49, n. 91, p. 189–203, 2016. Disponível em: <[https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-58352016000200018](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352016000200018)>. Acesso em: 15 de out. 2025.

BATAILLE, G. **A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENJAMIN, C. Da realidade colonizada, uma outra completamente nova, alegre e tropical: o legado de Darcy Ribeiro na constituição do Brasil. Entrevista especial com César Benjamin. **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, 29 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/617188-da-realidade-colonizada-uma-outra-completamente-nova-alegre-e-tropical-o-legado-de-darcy-ribeiro-na-constituicao-do-brasil-entrevista-especial-com-cesar-benjamin>>. Acesso em: 01 out. 2025.

BIASETTO, D.; VISTA, I. M. Estupro, torturas e abusos: indígenas guaranis relatam barbárie em meio a conflitos na divisa entre PR e MS. **O Globo**, Rio de Janeiro, 06 ago 2024. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/08/06/indigenas-guarani-kaiowa-denunciam-abusos-sexuais-e-agressoes-de-pistoleiros-em-meio-a-disputa-com-fazendeiros-no-ms.ghtml>>. Acesso em: 11 out. 2025.

BRAGA, A.; CARAUTA, A. Futebol, gênero e homosociabilidade nas redes sociais: a masculinidade no circuito comunicacional do WhatsApp. **Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 43, n. 1, 2020. Disponível em: <https://revistas.intercom.org.br/index.php/revistaintercom/article/view/3442>. Acesso em: 27 set. 2025.

BROWN, W. **Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution**. New York: Zone Books, 2015

BURKE, P. Gilberto Freyre e a nova história. **Tempo Social**, v. 9, n. 2, p. 1–12, 1997.

CAETANO, I. Violência sexual contra a mulher indígena brasileira: a história construída na dor infringida aos seus corpos do passado colonial à contemporaneidade. **Lampiar**, v. 3, n. 1, 2024. Disponível em: <<https://periodicos.apps.uern.br/index.php/LAMP/article/view/5875>>. Acesso em: 19 de out. 2025.

CALLADO, A. **Pedro Mico**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

\_\_\_\_. **Uma Rede para Iemanjá**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

\_\_\_\_. **O Tesouro de Chica da Silva**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

CAMILLO, M. Após derrota nas eleições, internautas relembram frase clássica de Darcy Ribeiro. **#hashtag.blogfolha**, 29 out. 2018. Disponível em: <<https://hashtag.blogfolha.uol.com.br/2018/10/29/apos-derrota-nas-eleicoes-internautas-relembra-frase-classica-de-darcy-ribeiro/>>. Acesso em: 7 out. 2025.

DELUERMOZ, Q.; DODMAN, T.; ANOUCHE, K.; et al. Sur les traces du sensible : pour une histoire anthropologique des sensibilités. **L Homme**, v. n° 247-248, n. 3, p. 225–266, 2023. Disponível em: <<https://shs.cairn.info/journal-l-homme-2023-3-page-225?lang=en&tab=texte-integral>>. Acesso em: 23 set. 2025.

DE OLIVEIRA JARDIM, G. “Não sou tuas negas”: um estudo sobre a cultura do estupro e o controle sexista de corpos negros femininos. **Boletim IBCCRIM**, São Paulo, v. 30, n. 360, p. 19–21, 2024. Disponível em: [https://www.publicacoes.ibccrim.org.br/index.php/boletim\\_1993/article/view/1539](https://www.publicacoes.ibccrim.org.br/index.php/boletim_1993/article/view/1539). Acesso em: 11 out. 2025.

FEBVRE, L. Gilberto Freyre, Maîtres et esclaves. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 8<sup>e</sup> année, n. 3, 1953. pp.409-410

FERREIRA DA SILVA, D. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. **Estudos Feministas**. Florianópolis, UFSC, v. 14, n. 1, pp. 61-83, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2006000100005/7603>>. Acesso em: 15 de out. 2025.

FOLHA DE SÃO PAULO. Brasil quer ser chamado de moreno e só 39% se autodefinem como brancos. **Especial 5 — A cor do brasileiro**, 25 jun. 1995a. Disponível em: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/racismo05.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2025.

FOLHA DE SÃO PAULO. Demógrafa quer consulta sobre cor. **Especial 6 — A cor do brasileiro**, 25 jun. 1995b. Disponível em: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/racismo06.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2025.

FREYRE, G. 1933. **Casa-Grande & Senzala**. 1933. 48<sup>a</sup> edição. São Paulo: Global, 2003.

\_\_\_\_. Se fosse jovem, seria hippie. **Entrevista concedida à Revista Veja**, São Paulo, n. 84, p. 3-6, 15 abr. 1970.

FUNDAÇÃO DARCY RIBEIRO. **Fundar.org.br**. Disponível em: <<https://fundar.org.br/minhas-peles/>>. Acesso em: 7 out. 2025.

GULLAR, F. **Muitas Vozes**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

\_\_\_\_. **Poema Sujo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

\_\_\_\_. **Preconceito Cultural**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

HOLANDA, S. B. 1936. **O Homem Cordial**. In: \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IBGE. **Características gerais da população e instrução: resultados da amostra**. Rio de Janeiro: IBGE, 1991. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=777>. Acesso em: 01 de set 2025.

LOPES, Raquel. Brasil bate recorde de feminicídios em 2025 e tem ao menos 4 assassinatos de mulheres por dia. **O Globo**, 20 jan. 2026. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2025/09/02/agredida-com-61-socos-pelo-ex-mostra-e-volucao-da-recuperacao-um-mes-apos-cirurgia-de-reconstrucao-facial.ghtml>. Acesso em: 02 fev. 2026

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, v. 9, n. 9, p. 73–101, 2008.

Mulheres negras são 63% das vítimas de feminicídio no Brasil. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 25 jul 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2025/07/mulheres-negras-sao-63-das-vitimas-de-feminicidio-no-brasil.shtml>. Acesso em: 11 out. 2025.

OSÓRIO, R. **O sistema classificatório de "cor ou raça" do IBGE**. IPEA: Brasília, 2003. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/server/api/core/bitstreams/e09cc868-669f-4064-b396-693e22e0ce07/content>. Acesso em 01 de set 2025

OYĚWÙMÍ, O. **The Invention of Women: Making an african sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAULO, P. P. Meninas negras de até 13 anos são maiores vítimas de estupro no Brasil; crime cresceu 91,5% em 13 anos. **G1 (online)**, Rio de Janeiro, 18 jul. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/07/18/meninas-negras-de-ate-13-anos-sao-maiore-s-vitimas-de-estupro-no-brasil-crime-cresceu-915percent-em-13-anos.ghtml>. Acesso em 02 fev. 2026.

PORTAL CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Estudo mostra que mulheres negras são as maiores vítimas de feminicídio no país**. Brasília, 26 nov. 2025. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1227106-estudo-mostra-que-mulheres-negras-sao-as-mai-ores-vitimas-de-feminicidio-no-pais>. Acesso em: 02 fev. 2026.

PRADO JÚNIOR, C. Raças. In: \_\_\_\_\_. **A formação social do Brasil contemporâneo**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1961.

RÁDIO NOVELO. Rádio Novelo Apresenta: CPF na nota? [Locução de]: Vanessa Bárbara. Rio de Janeiro: Rádio Novelo, 16 jan. 2025. Podcast. Disponível em: <https://radionovelo.com.br/originais/apresenta/cpf-na-nota/>. Acesso em: 27 set. 2025.

RIBEIRO, D. **Kadiwéu: Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza**. Petrópolis: Vozes, 1980

\_\_\_\_. **Mestiço que é bom!** Rio de Janeiro: Revan, 1997.

\_\_\_\_. **Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

\_\_\_\_. **O povo brasileiro.** 1995. São Paulo: Companhia Das Letras, 2012.

\_\_\_\_. **Os Povos Indígenas e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno.** Petrópolis: Vozes, 1979.

RIBEIRO, J. 1901. **História do Brasil.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1914. Disponível em: <[https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/lemad\\_dh\\_usp\\_historia%20do%20brasil\\_joao%20ribeiro\\_1914.pdf](https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/lemad_dh_usp_historia%20do%20brasil_joao%20ribeiro_1914.pdf)>. Acesso em 17 out 2025.

RISÉRIO, A. Em defesa do mestiço. **O Tempo**, 4 mar. 2008. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/entretenimento/magazine/em-defesa-do-mestico-1.303801>. Acesso em: 14 out. 2025.

\_\_\_\_. **Mestiçagem, identidade e liberdade.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2023.

RODRIGUEZ, I. **Gender Violence in Failed Democratic States: Besieging Perverse Masculinities.** New York: Palgrave Macmillan, 2016

RUPP, I. O grande desafio dos homens é romper com a cumplicidade. **Nexo Jornal.** Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2025/01/24/entrevista-valeska-zanello-unb-casa-dos-homens-vanessa-barbara-radio-novelo>>. Acesso em: 27 set. 2025

SCHNEIDER, A. L. Um Gilberto Freyre à francesa: recepção, ensaísmo e circulação internacional. **Revista Brasileira de História**, v. 42, n. 89, p. 309–318, 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/kQ5TjvQJvvrwsRPYmJ5Hxnv/?format=html&lang=pt>>. Acesso em: 23 set. 2025.

SECCO, L.; PERICÁS, L. B. **Intérpretes do Brasil.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

SILVA, E.; MARÍN, R. SAAVEDRA, M. (org.). **Dossiê indígenas Turiwara – Tembé no alto Rio Acará: direitos territoriais e étnicos.** São Luís: EduUEMA, 2024.

VENTURA, Z. **Cidade Partida.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WENCZENOVICZ, T.; SIQUEIRA, R. Colonialidade, mulher indígena e violência: reflexões contemporâneas. **Revista de Movimentos Sociais e Conflitos**, Florianópolis, Brasil, v. 3, n. 1, p. 1–19, 2017. DOI: 10.26668/IndexLawJournals/2525-9830/2017.v3i1.1809. Acesso em: 11 de out. 2025.

*Pollyane Silva Belo*

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Fundadora e coordenadora do Grupo de Estudos sobre a Mestiçagem (GESAM).



Esta obra está licenciada com uma Licença  
Creative Commons Atribuição-Não-Comercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional