

DOSSIÊ



“Procuvo uma mulher morena. Gosto dessa cor”: raça, desejo e envelhecimento nas pistas de forró

Amanda Raquel da Silva¹

> amanda_rq@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9409-1526>

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Natal, Brasil

Resumo: Este artigo, parte da minha tese de doutorado, investiga as interseccionalidades entre geração, gênero, raça e classe em bailes e forrós voltados à chamada “melhor idade” em Natal (RN). Mais do que espaços de lazer, essas festas constituem arenas de sociabilidade, desejo e distinção, marcadas por hierarquias racializadas, etárias e de gênero. A partir da “observação-dançante”, analiso como os corpos — inclusive o meu, de mulher negra e jovem — são interpretados, disputados e disciplinados nesses ambientes, revelando camadas de curiosidade, fetichização, desejo e desconfiança. A presença não planejada de minha mãe potencializou minha inserção no campo e evidenciou como mulheres negras mais velhas continuam sendo atravessadas por sexualizações racializadas, como indica a frase que dá título ao artigo. Ao iluminar essas dinâmicas, o estudo contribui para os debates sobre envelhecimento, afetividade e pertença, desestabilizando concepções homogêneas da velhice e colocando em foco as interseccionalidades que marcam os circuitos de sociabilidade entre pessoas mais velhas.

Palavras-chave: envelhecimento; sexualidade; forrós; interseccionalidade; raça.

“I’m looking for a morena woman. I like that color”: race, desire, and aging on the forró dance floor

Abstract: This article, part of my doctoral thesis, investigates the intersections of generation, gender, race, and class in social dances and forrós aimed at the so-called “older generation” in Natal (RN), Brazil. More than leisure spaces, these events constitute arenas of sociability, desire, and distinction, shaped by racialized, age-related, and gendered hierarchies. Based on “dancing observation,” I analyze how bodies — including my own, as a young Black woman — are interpreted, contested, and disciplined in these settings, revealing layers of curiosity, fetishization, desire, and distrust. The unplanned presence of my mother enhanced my access to the field and highlighted how older Black women continue to be subjected to racialized sexualizations, as illustrated by the phrase that gives this article its title. By shedding light on these dynamics, the study contributes to debates on aging, affectivity, and belonging, challenging homogeneous views of old age and bringing into focus the interwoven systems of difference that shape the social circuits of older adults.

Keywords: aging; sexuality; forrós; intersectionality; race.

“Busco una mujer morena. Me gusta ese color”: raza, deseo y envejecimiento en las pistas de forró

Resumen: Este artículo, parte de mi tesis doctoral, investiga las interseccionalidades entre generación, género, raza y clase en bailes y forrós dirigidos a la llamada “tercera edad” en Natal (RN), Brasil. Más que espacios de ocio, estas fiestas constituyen arenas de sociabilidad, deseo y distinción, marcadas por jerarquías racializadas, etarias y de género. A partir de la “observación-bailada”, analizo cómo los cuerpos —incluido el mío, de mujer negra y joven— son interpretados, disputados y disciplinados en estos ambientes, revelando capas de curiosidad, fetichización, deseo y desconfianza. La presencia no planeada de mi madre potenció mi inserción en el campo y evidenció cómo las mujeres negras mayores siguen siendo atravesadas por sexualizaciones racializadas, como lo indica la frase que da título al artículo. Al iluminar estas dinámicas, el estudio contribuye a los debates sobre envejecimiento, afectividad y pertenencia, desestabilizando concepciones homogéneas de la vejez y enfocando las interseccionalidades que marcan los circuitos de sociabilidad de las personas mayores.

Palabras clave: envejecimiento; sexualidad; forrós; interseccionalidad; raza.

“Procuro uma mulher morena. Gosto dessa cor”: raça, desejo e envelhecimento nas pistas de forró

Introdução

Este artigo investiga as múltiplas dimensões das vivências de gênero, raça, classe, sexualidades e regionalidades de pessoas situadas nas fronteiras etárias dos 60 anos, que frequentam festas de forró em Natal e municípios vizinhos, no estado do Rio Grande do Norte, Nordeste brasileiro. Esses eventos, alguns popularmente conhecidos como “bailes da melhor idade”, configuram importantes espaços de lazer, sociabilidade e encontro afetivo-sexual para pessoas mais velhas em diferentes cidades. A partir de uma abordagem qualitativa, fundamentada em etnografia, buscou-se compreender como se articulam experiências afetivas, relações de cuidado e negociações de desejo nesses circuitos de festas e sociabilidades, mais precisamente nos forrós, frequentados por pessoas que se auto afirmam como pertencentes a uma faixa etária “mais velha”.

No início da pesquisa, adotei a idade como critério para a definição dos grupos, considerando pessoas situadas nas fronteiras dos 60 anos — marco comumente utilizado por políticas públicas voltadas à chamada “terceira idade”. Contudo, o trabalho de campo evidenciou que categorias como “velha”, “coroa” ou “madura” não seguem uma rigidez cronológica, sendo constantemente ressignificadas nos vínculos sociais e afetivos. Em diferentes contextos, essas expressões assumem sentidos variados: “velho(a)” pode soar ofensivo, indicando alguém que não se cuida; “coroa” aparece como um elogio, associada a quem mantém uma aparência considerada “enxuta”; já “madura” sugere experiência e bagagem de vida, sem necessariamente implicar velhice. A expressão “mais velha” surgiu com frequência em campo e foi sendo incorporada por mim como uma forma respeitosa de escuta. Inspirada por aprendizados em comunidades de matriz africana e religiões afro-brasileiras, passei a adotar essa categoria ao longo da pesquisa, reconhecendo seu valor simbólico e afetivo. Como aponta Damásio (2018), inspirada em vivências no Candomblé, a categoria “mais velha” está vinculada a um lugar de conhecimento, responsabilidade e transmissão, não se reduzindo a uma medida cronológica, mas evocando uma posição simbólica dentro de uma rede de relações. A partir dessa perspectiva, categorias etárias deixam de ser meros marcadores biológicos para se tornarem expressões situadas de reconhecimento, cuidado e legitimidade social, acionadas e negociadas nas interações cotidianas. Como já advertia Debert (1999), as classificações associadas ao envelhecimento expressam disputas por

autonomia e pertencimento, evidenciando que a idade é antes uma construção social e cultural do que um dado fixo.

Apesar de o envelhecimento populacional brasileiro ter ganhado centralidade em políticas públicas e pesquisas demográficas, as interseções entre envelhecimento e raça ainda são pouco exploradas nas ciências sociais brasileiras. Na antropologia, em especial, prevalece uma abordagem homogênea do envelhecer, que muitas vezes ignora as desigualdades atravessadas por raça, gênero e classe. Como mostram Vieira et al. (2023), os impactos do racismo no envelhecimento da população negra são persistentes e estruturais, afetando desde a expectativa de vida até o acesso à proteção social e ao cuidado. Dados recentes do relatório do Cebap (Vieira et al., 2023) evidenciam que pessoas negras enfrentam condições significativamente piores em indicadores de envelhecimento ativo, incluindo saúde, segurança financeira, inclusão social e bem-estar. Esse cenário torna visível que as desigualdades raciais atravessam todo o ciclo de vida e se intensificam na velhice, tornando urgente a ampliação do debate sobre as experiências racializadas do envelhecimento no Brasil.

Neste artigo, investigo as dinâmicas de sociabilidade, desejo e distinção de um circuito forrozeiro da “melhor idade” em Natal (RN), frequentado majoritariamente por pessoas negras e de classes populares. A etnografia focaliza duas configurações sociais observadas no campo: a chamada “mesa das solteiras”, nome atribuído por uma interlocutora a um grupo composto majoritariamente por mulheres negras que circulam sozinhas ou entre amigas; e a “mesa das comprometidas”, categoria que construí a partir da observação sistemática das interações, marcada pela presença recorrente de mulheres brancas acompanhadas de seus parceiros fixos. As relações nesses espaços são atravessadas por marcadores como gênero, raça, classe, idade e estado civil, que moldam regimes complexos de visibilidade, desejo e valor social.

Além disso, reconheço o papel central do meu corpo — jovem, negro e feminino — na pesquisa, cuja presença provocou reações ambíguas, desde a curiosidade até a desconfiança e investidas indesejadas. A inserção da minha mãe como interlocutora e companheira de campo destacou importantes dimensões de proteção, solidariedade e estratégias de circulação que permitiram aprofundar as análises sobre as interseções entre corpo, gênero, raça e envelhecimento nesses espaços de sociabilidade.

Embora o conceito de interseccionalidade, inicialmente proposto por Kimberlé Crenshaw (1991), tenha se consolidado como uma importante ferramenta analítica para compreender as articulações entre opressões de raça, gênero e classe, nesta pesquisa adoto uma perspectiva situada, inspirada em Pereira (2021) e Henning (2008). Com base nesses autores, assumo que a interseccionalidade não opera apenas como uma sobreposição de marcadores fixos, mas como uma chave etnográfica para escutar as formas pelas quais desigualdades e distinções são ativadas, negociadas e tensionadas nas interações cotidianas dos forrós da melhor idade. Nesse sentido, analiso as

combinações dos marcadores sociais da diferença, conforme sugere Viveros Vigoya (2016), considerando especialmente raça, gênero e classe articulados à geração, e atenta à dinâmica específica dos espaços sociais voltados para um público mais velho nas festas de forró.

Apesar do avanço das pesquisas sobre envelhecimento no Brasil, o recorte racial e regional ainda é pouco explorado em sua complexidade. O Nordeste, região onde esta pesquisa se insere, concentra a maior proporção de pessoas negras do país (63,1% pardas e 11,4% pretas), mas também apresenta os piores indicadores socioeconômicos e de expectativa de vida, com destaque para o Maranhão, estado com a menor média nacional: 71,4 anos (Isidoro & Branco 2024). As desigualdades históricas se expressam de forma ainda mais aguda entre as mulheres negras mais velhas, que ocupam as piores posições em termos de acesso à educação, renda e políticas públicas (Ferreira et al. 2019), especialmente quando vivem em zonas rurais. Em 2018, quase 48% da população idosa brasileira era composta por pessoas negras (Silva 2021 apud Isidoro & Branco 2024), mas essa presença ainda é invisibilizada nos espaços de poder, de cuidado e de decisão, revelando uma lacuna na formulação de políticas públicas sensíveis às interseccionalidades de raça, gênero, envelhecimento e território. Nesse sentido, como apontam Borges e colaboradores (2019), pensar o envelhecimento negro exige compreender como as condições de vida ao longo do tempo acumulam desvantagens estruturais, que vão muito além do fator etário e desafiam a ideia homogênea de velhice.

No contexto nordestino, o estado do Rio Grande do Norte destaca-se por apresentar um dado significativo: segundo o Censo 2022 do IBGE¹, é o estado da região com o maior índice de envelhecimento, atingindo 53,05%, à frente da Paraíba (53,04%) e da Bahia (52,6%). Esses dados reforçam a relevância de investigar as formas pelas quais as pessoas mais velhas constroem sociabilidades e exercem suas afetividades no cotidiano urbano potiguar, especialmente em cidades como Natal, capital do estado e principal centro onde ocorrem os circuitos de forró analisados nesta pesquisa. Contudo, as análises anteriores não consideram o cruzamento entre raça, classe, gênero e geração, aspecto fundamental para compreender as dinâmicas sociais envolvidas.

A partir desse panorama nacional e regional, torna-se fundamental observar como essas interseccionalidades se expressam nos espaços concretos da sociabilidade cotidiana. Os locais de forró investigados nesta pesquisa, espaços marcados por práticas culturais populares e pela presença significativa de pessoas mais velhas e negras, permitem acompanhar de perto como o envelhecimento é vivenciado por sujeitos

¹ CENSO Rio Grande do Norte é o estado do Nordeste com o maior índice de envelhecimento. Ponta Negra News, 27 out. 2023. Disponível em: <https://pontanegranews.com.br/2023/10/27/censo-rio-grande-do-norte-e-o-estado-do-nordeste-com-o-maior-indice-de-envelhecimento/>. Acesso em: 22 maio 2025.

atravessados por marcadores de classe, raça, gênero e território. Mais do que apenas lugares de lazer, esses forrós se configuram como territórios de produção de sentido, onde se disputam visibilidades, afetos e modos de existir que desafiam as narrativas dominantes sobre a velhice e o corpo negro.

A seguir, apresento o campo de pesquisa, descrevendo de forma resumida os principais espaços observados, os sujeitos interlocutores e as dinâmicas sociais que emergem desses contextos.

Apresentação dos locais

Durante o trabalho de campo, investiguei quatro eventos de forró voltados para o público mais velho em Natal e arredores. Três desses eventos direcionavam-se exclusivamente a essa faixa etária, embora apenas dois impusessem restrições formais à entrada de mulheres mais jovens². O terceiro evento era mais flexível, mesclando pessoas de diferentes idades, mas ainda assim atraía frequentadores assíduos das festas restritas. O quarto, por sua vez, não estabelecia limites etários explícitos, contando apenas com dançarinos jovens contratados como exceção à predominância de um público mais velho. Não por acaso, em três desses espaços, minha presença como jovem foi recebida com certa desconfiança, sendo vista como incomum e, por vezes, inadequada, a menos que estivesse acompanhada por alguém do grupo etário esperado, como foi o meu caso, ainda que eu não soubesse disso inicialmente. Essa dinâmica será melhor detalhada ao longo do artigo.

Esses quatro locais foram frequentemente mencionados pelos interlocutores como os melhores para dançar forró, paquerar e namorar. O forró, como já destacado, é o gênero musical predominante nessas festas; não encontrei outros eventos voltados para esse público que oferecessem estilos musicais diferentes.

A partir das minhas observações sobre o perfil dos participantes, considerando gênero, classe, raça e cor da pele, identifiquei tendências distintas entre os eventos. Nos forrós com público majoritariamente das classes populares, como a Associação das Viúvas e Viúvos do RN (AVIRN) e o Forró da Melhor Idade, a maioria dos fre-

² Alguns forrós voltados ao público mais velho impõem restrições à entrada de mulheres mais jovens, motivadas principalmente pelo receio de preterimento por parte das mulheres mais velhas, que temem perder espaço na disputa afetiva com as mais novas. A dinâmica dessas regras, os conflitos simbólicos em torno do ingresso de jovens nesses espaços e as figuras que regulam ou contestam essas normas — como as “senhoras da porta” e os próprios jovens que tentam participar — foram discutidos com mais profundidade na tese, e também serão retomados em publicações futuras. Em alguns relatos, surgem referências a forrós em cidades do interior, onde essas disputas assumem contornos distintos.

quentadores era negra ou parda. Além disso, no Forró da Melhor Idade, grande parte vinha de cidades do interior. No Forró da Feirinha, a maioria das frequentadoras, mulheres negras e “pardas” que também participavam de outros eventos do circuito e que eu já conhecia de outros espaços, contrastava com a presença significativa de homens brancos e negros do mesmo circuito, além de muitos turistas brancos que frequentavam exclusivamente esse evento e estudantes de dança de forró “raiz”. Na AABB, a diferença era ainda mais marcante: a grande maioria do público era composta por mulheres brancas, pertencentes às classes média e alta, o que as diferenciava dos demais espaços observados.

Minha coleta de dados ocorreu por meio de entrevistas semiestruturadas com organizadores, coordenadores de grupos e frequentadores das festas, além das trocas e conversas espontâneas nos eventos e das observações etnográficas, incluindo interações-dançantes. Seguindo Rodrigues (2023), adotei a prática da “observação-dançante”, uma abordagem metodológica que permite refletir sobre as interações e conversas que surgem enquanto se dança. A dança, assim, não foi apenas objeto de estudo, mas ferramenta para apreender as dinâmicas sociais e culturais do grupo, favorecendo trocas diversas que contribuíram significativamente para a pesquisa.

Notei, por exemplo, que o simples ato de “ficar sentada” podia causar estranhamento entre os frequentadores, indicando que a participação ativa nas danças é fundamental para a integração e aceitação social nesses grupos. Esse envolvimento direto facilitou tanto a produção de informações quanto a compreensão das experiências e significados atribuídos ao forró pelos participantes.

Ao aprofundar a análise das relações sociais nesses espaços, aprofundi minha percepção das sociabilidades e das paqueras, com seus desdobramentos, técnicas e articulações com as experiências dos frequentadores. Nesse sentido, assim como Santana (2017) observou para as festas de música eletrônica dançante em Pernambuco, a musicalidade presente nos espaços de sociabilidade, em diálogo com a ambientação e o estilo de dança, favorece distintas formas de interação e sedução. No caso do forró, a música não só embala o ambiente, mas tem papel central na configuração de interações erotizadas, criando uma atmosfera propícia à intimidade e à atração.

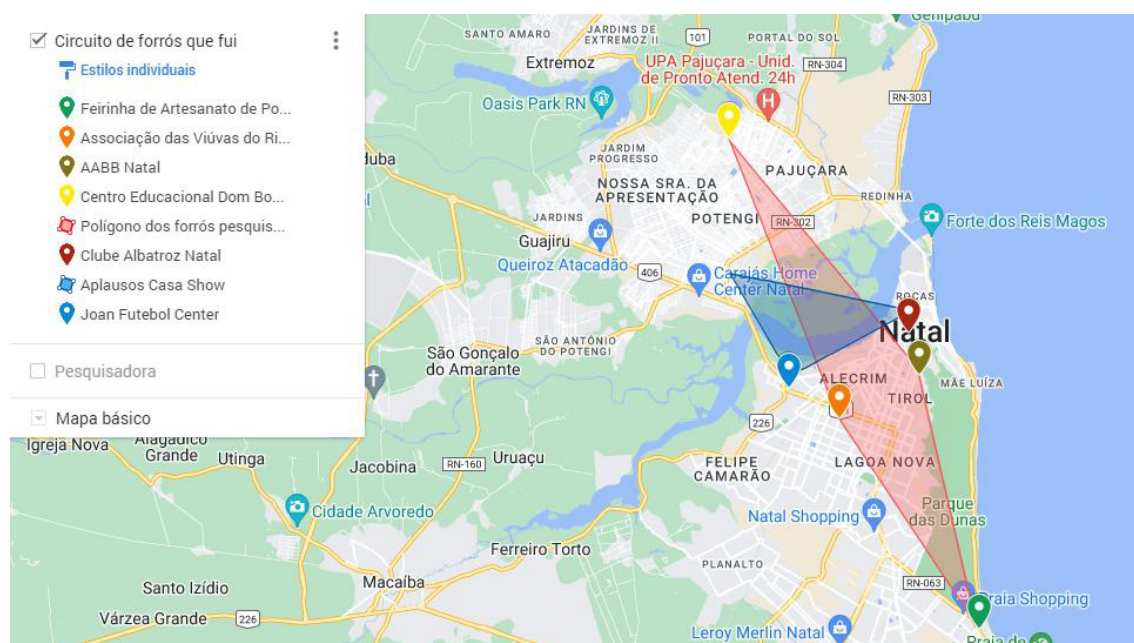
A circulação entre eventos tece uma rede social dinâmica, na qual se mantêm contatos, vínculos e reputações (valorizados ou não), em diferentes espaços. Elementos como o preço da entrada, o estilo musical predominante e o horário de encerramento influenciam diretamente o tipo de público e os comportamentos estabelecidos em cada baile. Para muitos, a frequência a esses eventos constitui um verdadeiro estilo de vida, seja para os que não perdem um único forró, para os que reencontram autoestima e alegria no ritmo e na dança, ou para os que retomam esse universo após afastamentos por motivos pessoais.

Cada espaço, embora compartilhe parte do público, apresenta suas próprias espe-

cificidades, parecendo atender a objetivos e disposições individuais distintas. O forró, ainda que eixo central das festas, estimula outras formas de interação: o surgimento de amizades, a experimentação do flerte, a avaliação da compatibilidade no par, a sintonia no passo e a qualidade da conversa. Desde olhares à distância até convites para dançar, a dança faz parte de um jogo social de sedução.

Essas festas ocorrem em várias cidades do Rio Grande do Norte, mas minha pesquisa concentrou-se nas realizadas em Natal. Conheci e entrevistei frequentadores vindos de diversos municípios da região metropolitana. Muitos participam de três ou mais eventos regularmente, organizando sua agenda para estar presente, por exemplo, no Baile das Viúvas às sextas, no Forró da Feirinha aos sábados, e no Forró da Melhor Idade aos domingos.

1. Figura 1 – Estabelecimentos da rede de sociabilidade forrozeira “mais velha” em Natal/RN



Fonte: Google Maps (2024).

A Figura 01 ilustra a geografia dos eventos do circuito de forró, destacando os locais pesquisados e sua distribuição pela cidade. Essa representação visual ajuda a compreender a localização estratégica desses espaços e sua relação com as dinâmicas sociais e culturais do circuito. Em vermelho, estão os espaços investigados nesta pesquisa; em azul, aparecem outros locais mapeados, mas não aprofundados neste estudo devido à limitação de tempo e escopo. A seguir, apresento um breve resumo dos forrós analisados, explorando algumas de suas características e particularidades:

- A **Associação das Viúvas e Viúvos do RN (AVIRN)**, localizada na Zona Oeste de Natal, reúne majoritariamente um público negro e das classes populares. Com mais de 20 anos de existência, realiza bailes semanais em um ambiente acolhedor, embora simples, centrados no reencontro, na paquera e em sociabilidades marcadas por códigos de distinção entre solteiros e casados.
- O **Forró da Melhor Idade** integra uma rede estadual de encontros, reunindo majoritariamente forrozeiros da zona rural e da Zona Norte de Natal. O público é, em grande parte, negro, com uma presença relativamente equilibrada entre homens e mulheres. Organizado de forma comunitária, onde as pessoas compartilham marmitas e outras responsabilidades, o evento se destaca pela forte participação feminina e pelo protagonismo de grupos como as “Cabritinhas de Sueli”³, que desafiam normas tradicionais de paquera, reforçando o caráter coletivo e festivo do encontro.
- O **Forró da Feirinha**, em Ponta Negra, é um evento gratuito em uma feira de artesanato, reunindo turistas, moradores e um público misto em termos de idade e classe. Apesar do caráter aberto, as interações são marcadas por fronteiras sutis de classe e raça, com presença de turistas brancos, moradores da orla e frequentadores regulares do circuito de forró popular.
- O **Baile da AABB**, realizado em um dos bairros mais nobres da cidade, reúne majoritariamente mulheres brancas de classes médias e altas em um ambiente formal, com dançarinos profissionais contratados tanto pelo espaço, quanto convidados pelas próprias frequentadoras. O valor da entrada custa seis vezes mais que os outros bailes da rede de forrozeiros. Com foco na dança social, reforça distinções de classe e de gênero mais tradicionais, com baixa abertura para interações afetivo-sexuais informais.

A circulação entre esses eventos produz uma rede social dinâmica, na qual os frequentadores transitam e mantêm vínculos, reputações e estilos distintos. As diferenças visíveis, como o valor da entrada e estilos das vestimentas, por exemplo, influenciam diretamente o perfil do público e as interações. Para muitos, a frequência a esses forrós é um estilo de vida que fortalece a autoestima, a alegria e as conexões sociais.

O forró, além de ritmo musical, atua como mediador das relações: da amizade à sedução, da sintonia do passo ao convite para dançar, a dança é parte fundamental do jogo social que organiza essas festas.

³ O grupo conhecido como “Cabritinhas de Sueli” é composto por mulheres consideradas animadas, “fogositas” e bastante atuantes no circuito forrozeiro mais velho. Ele foi abordado de forma mais aprofundada na minha tese, onde explorei detalhadamente suas dinâmicas, perfis, práticas e o impacto dessas mulheres no cenário cultural do forró para a melhor idade.

Compreender as particularidades desses espaços e seus públicos é essencial para analisar as interações sociais que ocorreram durante a pesquisa, especialmente no que diz respeito às experiências relacionadas ao corpo da pesquisadora, marcado pela juventude e negritude, que será abordado a seguir.

Meu corpo na pesquisa: juventude e negritude nos forrós para "os mais velhos"

Conforme Nascimento (2019) discute, ao realizar pesquisas etnográficas, somos constantemente confrontados com a evidência do nosso próprio corpo, que é simultaneamente interpretado de maneiras simbólicas e materiais. Esse corpo, por sua vez, influencia e é influenciado pelos espaços e pelas interações que ocorrem no campo de pesquisa. Nesse contexto, os corpos das pesquisadoras podem ser:

[...] observados, classificados, desejados, refutados e postos em dúvida, rastros, ruídos, sussurros, silêncios e sinais aparecem e interferem nos processos de produção da escrita etnográfica que se iniciam, muitas vezes, no próprio trabalho de campo (2019, p. 460).

No meu caso, essa dinâmica se fez presente de forma evidente. Estive em espaços onde, muitas vezes, a presença de jovens era vista com desconfiança, chegando até a ser proibida. Além disso, como mulher negra e jovem, ao afirmar que estava pesquisando os forrós de um público majoritariamente “maduro”, provocava uma mistura de curiosidade, interesse, desconfiança e até desejo. Por isso, a escrita do meu corpo se tornou uma parte fundamental da construção metodológica da pesquisa, influenciando tanto os encontros quanto os resultados da investigação.

A presença de minha mãe no campo de pesquisa não foi inicialmente planejada, mas se revelou uma estratégia fundamental. Eu a convidei para me acompanhar no meu primeiro forró, pois ela estava enfrentando problemas pessoais e achei que a experiência poderia ajudá-la a descontraí-la. A partir desse momento, ela se tornou uma participante assídua dessa rede forrozeira, especialmente entre o público da “melhor idade”. Sua presença foi essencial para minha inserção e aceitação no ambiente dos forrós, facilitando minha circulação e aceitação entre as mulheres mais velhas e oferecendo-me proteção diante de algumas abordagens invasivas.

Além disso, meu corpo de jovem negra influenciava as interações: sobre ele recaía uma percepção de maior disponibilidade, o que me tornava alvo de toques e investidas de homens mais velhos que eu. Contudo, quando estava na presença de minha mãe e de outras mulheres negras mais velhas, sentia proteção e apoio. Homens que, ao me abordar e tocar quando eu estava sozinha, mesmo diante das minhas negativas, passavam

a respeitar meu corpo na companhia delas, chegando, em alguns momentos, a pedir “permissão” a essas mulheres para me xavecar, ignorando minha própria resposta e aceitando apenas a delas. Essa rede de solidariedade feminina facilitava minha permanência e participação nos espaços, criando um ambiente de segurança e acolhimento.

A experiência de campo me fez perceber como certos padrões raciais e de gênero atravessam o universo dos forrós da “melhor idade”. A maneira como as mulheres negras são abordadas nesses espaços evidencia dinâmicas de desejo racializado, que evidenciam tanto estereótipos históricos quanto construções contemporâneas sobre afeto e pertencimento. Minha mãe, por exemplo, tornou-se alvo de investidas constantes, e um episódio em especial chamou minha atenção.

A presença de minha mãe no campo, ainda que não planejada, trouxe à tona nuances importantes das dinâmicas de gênero e raça nesses espaços. Um episódio envolvendo Gonçalo, um frequentador assíduo dos bailes, me fez perceber como certos padrões raciais e de gênero atravessam o universo dos forrós da “melhor idade”. Aparentemente, minha mãe estava bastante focada em me ajudar na pesquisa, e isso me preocupou um pouco. Ela se empenhava em me ajudar, sobretudo tentando identificar possíveis interlocutores para a pesquisa, mas eu temia que, nesse processo, fosse submetida a investidas constrangedoras por parte de alguns homens, algo que de fato aconteceu.

Apesar de alguns comentários, minha mãe reagia com bom humor, às vezes rindo dos flertes. Em certo momento, Gonçalo pediu para ver o sorriso dela. Por questões de saúde, ela usava máscara, receosa de pegar gripes ou resfriados. Ainda assim, baixou rapidamente a proteção, ao que ele respondeu animado: “Me apaixonei mais! Que lábios gostosos! Gostaria de beijá-la. Procuro uma mulher morena pra mim. Gosto dessa cor. Era a cor da minha ex-mulher.”

Ela riu intensamente e continuou sem máscara. Em alguns momentos, ele pedia licença a mim, como se estivesse “pedindo permissão” para flertar. Repetia insistentemente informações sobre sua vida: “Nunca fui operado. Tenho quatro filhos, nove netos e três bisnetos.” Mostrou a foto da família no celular várias vezes, e olhou novamente para minha mãe, dizendo: “Um dia que eu der um xêro numa bonitona, nem a gripe me pega.”

Esse repertório repetitivo sobre saúde, filhos, netos etc., parecia funcionar como uma forma de autoapresentação: um homem maduro, respeitável, e ainda “em forma”.

Gonçalo é um homem branco, de estatura mediana e com início de calvície. Vestia uma camisa de botão azul, calça jeans e sapato social preto. Aos 79 anos — idade que não revelou de imediato, preferindo que eu tentasse adivinhar —, ele seguia uma estratégia comum entre os homens que entrevistei: aparentar ser mais jovem, só revelando a idade após várias insistências. Após minha insistência, finalmente disse: “Tenho 79.” Em seguida, reforçou com orgulho: “Nunca fui operado, não tenho nenhum problema de saúde.” Logo depois, completou:

Gonçalo: Quero viver a vida! Eu moro aqui em Ponta Negra. Você também? Moro sozinho... você mora sozinha também?

Minha mãe: Sim, mas eu moro na Zona Norte.

Gonçalo: Ah... [passa alguns momentos em silêncio]. Caso queira dormir por aqui em Ponta Negra, tem onde!

O convite rápido já para dormir na sua casa pode confirmar o que outras mulheres dessa rede de sociabilidade falaram sobre os homens de Natal, que só se interessarem por sexo, saindo dos forrós diretamente para motéis ou suas casas, por considerarem as mulheres “fáceis”.

A insistência de Gonçalo e seu modo “desinibido” de flertar não apenas demonstram uma tentativa de “conquistar”, mas também reafirmam normas de gênero profundamente enraizadas, nas quais o homem frequentemente assume uma posição mais assertiva no flerte. Isso ficou evidente nas repetidas tentativas de convidar minha mãe para dançar e na insistência por beijos, desconsiderando, em parte, a vontade dela, que recusou até mesmo dançar.

Esse episódio exemplifica um fenômeno mais amplo: o desejo por mulheres negras muitas vezes vem acompanhado de um discurso que as associa à afetividade e ao cuidado, mas também à sensualidade e à disponibilidade. O comentário de Gonçalo enfatizando a cor de pele da minha mãe, ressoa com pesquisas que apontam como, em muitos contextos, a atração por corpos negros está atravessada por um histórico de hiperssexualização e exotização (Carneiro, 2005). A frase que intitula este artigo — “Procuro uma mulher morena, gosto dessa cor” — não é apenas um elogio. Ela carrega marcas de um olhar racializado que se refaz nas interações cotidianas dos forrós. Carrega também a memória colonial de um desejo racializado, no qual mulheres negras são buscadas como objetos de prazer, mas raramente reconhecidas como sujeitos de afeto legítimo. Essa lógica atravessa o envelhecimento, mostrando como o racismo sexual não se dissolve com a idade, mas se reinventa em outros códigos, muitas vezes mascarados de elogio.

O uso da categoria “morena”, por sua vez, mostra como as preferências afetivo-sexuais podem operar por meio de classificações racializadas ambíguas. Ainda que esse termo seja comum no vocabulário cotidiano, ele tende a suavizar as marcas da desigualdade racial, especialmente quando desvinculado de categorias como “preto” ou “pardo” nas classificações censitárias (Guimarães, 2006).

Assim, a presença da minha mãe no campo, embora não planejada, não apenas facilitou meu acesso aos espaços, como também potencializou a percepção de como gênero, raça e idade se entrelaçam nas formas de ver e ser vista nesses contextos. A forma como nossos corpos foram percebidos e abordados mostra que a pesquisa etnográfica não observa apenas realidades externas, mas as vivencia e é por elas atravessada.

No baile da Melhor Idade, que começara às 10h da manhã, o calor era sufocante. Mulheres se abanavam com leques comprados ali mesmo, enquanto o salão permanecia cheio, mesmo com o avanço da tarde. Por volta das 16h, quando a festa se encaminhava para o fim e o efeito da bebida já era perceptível em muitos corpos, um homem se aproximou. Chamei-o de Cláudio. Branco, calvo, 56 anos, alto, corpo mediano. Disse: “andei o salão todo e só achei você interessante”. Recusei o convite para dançar com um gesto de cabeça, mas ele não se afastou. Ficou ao meu lado, tocando meu braço, alisando uma tatuagem. Ao dizer que estava ali como pesquisadora, investigando os relacionamentos em bailes da “terceira idade”, ele se animou: “adoro pesquisadoras”.

Cláudio insistia para irmos a um canto, alegando que queria “dar uma entrevista”. Recusei várias vezes, mas ele seguia com investidas disfarçadas de interesse acadêmico. Alisou meu braço, tocou meu cabelo, ofereceu água, e mesmo após minha recusa, voltou com uma garrafa aberta, dizendo: “vou beber na sua frente”. Quando me preparava para sair, ele me beijou na bochecha sem aviso. Recuei com irritação. Apesar da clareza do meu incômodo, ele persistia. Em todo esse tempo, meu corpo foi tratado como disponível, apesar dos limites que tentei impor.

Quantos níveis de desconforto no campo são necessários para se obter informações relevantes para a pesquisa? Em várias situações, por não querer criar um ambiente desconfortável ou ser vista como “a chata”, deixei passar algumas abordagens, toques e falas que poderiam ter sido mais enfaticamente rejeitadas. Meu corpo, jovem e negro, foi alvo constante de olhares e investidas. Embora isso seja esperado, já que não faço parte desse grupo, muitos gestos que pareciam “carinhosos”, como o beijo na bochecha de Cláudio, foram, na verdade, invasões do meu espaço pessoal, interpretadas como uma disponibilidade do meu corpo. Toques nos braços, puxões pela cintura, comentários sobre o meu cabelo: todas essas atitudes foram atravessadas por uma lógica de possessividade, como se meu corpo estivesse à disposição.

Durante um dos bailes, um homem branco, mais jovem que a maioria dos frequentadores, mas ainda mais velho do que eu, interagiu comigo de forma invasiva: puxou meu cabelo, beijou meu ombro e, mesmo após minha recusa, insistiu em me elogiar e me convidar para dançar. Odara, uma mulher negra mais velha que estava comigo, apenas negou com a cabeça, sem proferir uma palavra, e foi esse gesto que finalmente foi respeitado por ele. Essa cena evidencia uma dinâmica em que minha vontade, enquanto mulher negra jovem, foi desconsiderada, enquanto a recusa expressa por Odara foi prontamente acatada, sugerindo que a autoridade associada à idade teve mais peso

do que meu próprio consentimento. Ao me aproximar do grupo de mulheres, fui imediatamente integrada à chamada “mesa das solteiras”, o que também pode ter influenciado a maneira como meu corpo foi percebido naquele espaço. Esse episódio convida à reflexão sobre como idade, gênero e raça se articulam na forma como os corpos são abordados, vistos e controlados.

Em algumas dessas situações, embora eu pudesse simplesmente me afastar, uma parte de mim queria entender mais, fazer perguntas e observar as reações. Contudo, meus limites pessoais foram ultrapassados diversas vezes, especialmente quando Cláudio assumiu que meu corpo estava à disposição para seus gestos e palavras. A partir das reflexões de Henning (2008), percebo que, em certos momentos, esse tipo de abordagem pode ser explorado como uma estratégia metodológica, aproveitando oportunidades para compreender as dinâmicas de poder e as relações no campo. Ainda assim, permaneci atenta, sempre priorizando o respeito, especialmente pelas mulheres ao meu redor que já manifestavam sentimentos de preterimento em relação a mulheres mais jovens nesses ambientes.

O conceito de “corporificação” da pesquisa surgiu quando percebi que meu corpo, feminino, negro e jovem, foi notado desde o início, precisamente por não pertencer àquele espaço. Reconhecer o corpo como parte da pesquisa e da metodologia não se trata apenas de exposição pessoal, mas de compreender as conexões entre o corpo individual e as questões sociais e históricas que o atravessam. Essa perspectiva vai além da visão tradicional da pesquisadora como um ente neutro, destacando que o corpo da pesquisadora carrega significados culturais e sociais que impactam a produção de conhecimento. Como Haraway (1995), conforme discutido por Albuquerque (2017), aponta, o saber corporificado desafia a ideia de um sujeito imparcial, pois o corpo da pesquisadora está intrinsecamente ligado às relações de poder que permeiam a pesquisa. Assim, adotar uma metodologia que reconheça essa conexão entre corpo e conhecimento permite uma abordagem mais contextualizada e reflexiva da realidade pesquisada.

O corpo é o principal elemento de interação: chegando antes de qualquer coisa, é a primeira mensagem a ser transmitida. Com base nele, portas podem ou não ser abertas. Portanto, a partir dele se busca aprofundar ou não o nível das relações, muitas vezes iniciada a partir de estereótipos. E quando se trata de entrevistar, participar e observar uma realidade, é fundamental tomar consciência de haver um corpo e, no caso de muitas mulheres, um “corpo marcado” (Albuquerque 2017, 324).

Algo que também aponta Albuquerque (2017), a ideia do “saber corporificado” se manifesta em vários momentos do meu trabalho etnográfico, já que minha presença ali evidenciava um corpo marcado por fatores de gênero, raça e idade, como ser uma

mulher negra e jovem, circulando em espaços reconhecidos como de paquera e sociabilidade entre pessoas heterossexuais, embora de uma faixa etária diferente da minha. Apesar das estratégias de proteção que outras mulheres adotaram, o assédio por parte de muitos homens foi inevitável. Curiosamente, esses homens não tocavam as mulheres mais velhas, embora as olhassem; no entanto, no meu caso, a barreira entre o olhar e o toque foi ultrapassada em muitos momentos. Pode ser que a juventude intensifique o comportamento dominante dos homens, que se sentem, de certa forma, proprietários das mulheres, especialmente das mais jovens. Essa infantilização reflete as ordens de gênero e desejo. Além disso, o fato de eu ser uma mulher negra pode ter acionado antigos estereótipos de disponibilidade e sexualidade exacerbada, reforçando, mais uma vez, as ordens sociais de dominação racial.

Ademais, ao refletir sobre a forma como meu corpo foi percebido e abordado em campo, encontrei na obra de Sara Ahmed (2018) elementos teóricos que ajudam a aprofundar essa análise. Ahmed propõe que os corpos “lembram” das normas sociais, quando carregam em si as marcas daquilo que é considerado aceitável ou não nos espaços que ocupam, e que, portanto, sua simples presença pode representar um ato de resistência. Ser uma mulher negra, jovem e pesquisadora em ambientes de paquera heterossexuais não apenas me tornou visível, mas também potencialmente vulnerável a formas sutis (e nem tão sutis) de violência, como microagressões, invasões do espaço pessoal e infantilização. Esses gestos não devem ser vistos como desvios ou excessos, mas como expressões das estruturas de poder que regulam os corpos. Ahmed também propõe pensar a figura da feminista como aquela que “estraga o ambiente” ao recusar-se a aceitar essas normas silenciosamente, o que, para mim, significou o desafio constante de decidir até que ponto interagir, observar ou me afastar. Incorporar essa perspectiva à etnografia me permite compreender que a pesquisa de campo não se faz apesar do corpo, mas por meio dele: um corpo situado, politizado, e inevitavelmente implicado nas relações que busca compreender.

De qualquer forma, se um homem branco e jovem pesquisador estivesse presente nesses espaços, não tenho dúvidas de que também enfrentaria diferentes tipos de abordagens. Observei abordagens diretas de algumas mulheres em relação a alguns homens jovens nas festas, embora eles geralmente dançassem com diversas mulheres, às vezes formando uma fila. No entanto, percebi que, em geral, as interações eram mais respeitadas, sem toques invasivos. Por isso, não creio que, caso fosse um homem, teria tantos receios ao circular nesses espaços. De qualquer forma, a ameaça da violência de gênero ou sexual não estaria presente ou, pelo menos, não de forma tão latente.

Com as cenas descritas, não posso compreender esses “flertes” e paqueras de forma isolada, sem considerar o entrelaçamento de marcadores como raça, gênero, classe e geração nos modos como minha mãe e eu estávamos, éramos percebidas e abordadas nos espaços dos forrós. Não por acaso, o fato de sermos frequentemente as únicas

mulheres negras com os cabelos naturalmente crespos foi alvo de comentários direcionados à minha mãe e, no meu caso, provocou toques e puxões em alguns momentos.

Assim como fez Pereira (2021), evitei buscar “provas” isoladas de gênero, raça ou classe. Em vez disso, dediquei-me à análise das relações e dos contextos, onde esses marcadores apareciam entrelaçados, constituindo modos específicos de interação. A interseccionalidade, aqui, não opera como um checklist teórico, mas como uma ferramenta heurística de escuta, atenção e abertura ao que o campo me revelou.

Não se trata, portanto, de aplicar categorias previamente definidas ao campo, mas de reconhecer, nas experiências vividas e observadas, as formas concretas pelas quais os sistemas de opressão e privilégio se articulam. A fala “Procuro uma mulher morena, gosto dessa cor”, longe de ser um elogio neutro, expressa um desejo racializado, atravessado por uma história colonial que continua a moldar as relações afetivo-sexuais na velhice.

“Mesa das solteiras” e “mesa das comprometidas”: raça, classe, gênero e vigilância moral nas sociabilidades do forró da melhor idade

Quando fui comprar o refrigerante, fiquei um pouco próxima dos banheiros, observando o ambiente. Foi então que vi Teresa chegar. Ela me olhou, abriu um sorriso e veio me abraçar. Pelo jeito como falou, percebi que não se lembrava de já termos conversado antes. Teresa elogiou meu cabelo e, em seguida, mostrou suas novas tranças. Ela é uma mulher negra, retinta, usando shorts curtos, blusa de renda e sandálias ortopédicas.

Apesar de não lembrar de mim, seu gesto de carinho — o abraço, o elogio ao meu cabelo e o sorriso aberto — demonstrou uma identificação imediata, algo que compartilhei com outras mulheres negras naquele espaço. Teresa comentou que seu cabelo sem tranças não ficava como o meu, e logo começou a me contar animadamente um pouco sobre si. Perguntou se eu estava sozinha e, ao confirmar, me convidou para a chamada “mesa das solteiras”.

Apesar de frequentar o forró há algum tempo, nunca tinha ouvido falar dessa mesa, muito menos com esse nome. Teresa segurou minha mão e me levou até lá. Pelo caminho, cumprimentava várias pessoas. Quando encontrava homens, trocava flertes e carícias: beijos no pescoço, toques e “roçadas”. Sua desenvoltura corporal contrastava com a maneira como outras mulheres se moviam naquele espaço, que adotavam posturas mais reservadas.

Chegando lá, percebi que a mesa onde Teresa estava ficava ao lado daquela em que eu já me encontrava. Era uma disposição de mesas que eu costumava frequentar com minha mãe desde nosso primeiro dia no evento. Com o tempo, passei a ir sozinha, e aquelas mulheres sempre me acolhiam. As mesas vizinhas eram, de fato, ocupadas por mulheres solteiras, e o ambiente tinha uma animação diferente. Teresa, sorrindo,

explicou: “Na mesa das solteiras, os homens chamam pra dançar e a gente pede pra pagar uma cerveja”.

Notei que a maioria das mulheres nas chamadas “mesas das solteiras” era composta por mulheres negras. Em contraste, as mesas ocupadas por casais, que chamei de “mesas das comprometidas”, eram predominantemente de mulheres brancas acompanhadas de homens brancos ou pardos, e estavam localizadas mais ao centro do salão. Nessas mesas, os casais seguiam um código tácito de comportamento: não circulavam muito e sentavam-se de maneira a demarcar o status de “acompanhados”, com gestos corporais que reforçavam a posse ou o vínculo, como o braço sobre o encosto da cadeira ou sobre o corpo da parceira(o).

Com o tempo, percebi que havia regras implícitas de conduta nesse espaço. Uma delas era evitar encarar diretamente os casais, algo que aprendi tanto pela observação quanto por conselhos de outras mulheres solteiras.

Antes de chegarmos à mesa, Teresa me apontou uma mulher loira, uma das poucas ali entre as solteiras, que eu já tinha percebido me observando. Apresentou-a como a “chefe das putas”, mas era um tom de brincadeira. Ao nos aproximarmos, ainda segurando minha mão, Teresa falou sobre mim como se precisasse me legitimar: “Olha, minha amiga, ela pode sentar aqui? Se não puder, me avise”.

A mulher loira me olhou com uma mistura de desconfiança e curiosidade. Para evitar constrangimentos, comentei rapidamente que já estava sentada na mesa ao lado e fui para lá, tentando demonstrar que já tinha algum tipo de vínculo naquele espaço. Apesar da separação física mínima, havia uma distinção simbólica entre as quatro mesas das solteiras. Algumas reuniam mulheres mais desinibidas, como Teresa e a tal loira, enquanto outras, como a que eu ocupava, juntavam mulheres que se soltavam aos poucos, dançando mais da metade para o final da festa, puxando umas às outras com mais intimidade.

Ficar sentada durante toda a festa parecia quase uma quebra de protocolo. Muitos diálogos aconteciam enquanto dançávamos. Essa “observação-dançante” revelava outras camadas de convivência: sentadas à mesa, as conversas eram coletivas, com comentários compartilhados entre todas; já ao dançar, tornávamo-nos pares. Mesmo dançando separadas, era possível trocar confidências, pequenos comentários, segredos, observações que não seriam ditos em voz alta à mesa. A dança, então, para além do corpo em movimento, também se configurava como uma linguagem.

As dinâmicas sociais nos forrós não são apenas marcadas pela idade, mas também por raça e classe, que se manifestam, por exemplo, na disposição das mesas e na maneira como as mulheres interagem nesses espaços.

Em todas as vezes que frequentei a AVIRN, acabei me aproximando das mulheres da chamada “mesa das solteiras”. Não parece coincidência que a maioria delas seja composta por mulheres negras. Como mencionei anteriormente, sempre fui calorosamente acolhida por todas, e o convite para me juntar à mesa surgiu em todas as ocasiões, inclusive no primeiro dia em que estive no local acompanhada por minha mãe.

A chamada “mesa das solteiras” não era apenas um ponto de encontro animado, mas um espaço simbólico onde se reinscreviam e também se subvertiam normas sociais relacionadas à raça, gênero, sexualidade e desejo. A maior presença de mulheres negras nessas mesas, em contraste com a centralidade ocupada por casais majoritariamente brancos, não é casual, mas sintomática de um regime racializado de visibilidade e valor afetivo-sexual. Como indicam as análises de Viveros Vigoya (2009), Pereira (2019) e Pacheco (2013), há uma organização simbólica que destina às mulheres negras lugares específicos nos jogos do afeto e do desejo. Esses lugares são marcados por estereótipos que as associam à disponibilidade sexual, à diferença exótica e ao não pertencimento à esfera do “relacionamento sério”.

Essas representações atravessam o modo como corpos são vistos, tocados ou ignorados nos espaços de dança. O gesto de Teresa ao me apresentar e buscar uma permissão para que eu me sentasse à mesa expõe o quanto, mesmo em espaços de aparente informalidade e acolhimento, há fronteiras simbólicas sendo continuamente vigiadas e negociadas. A forma como a loira, nomeada com humor como “chefe das putas”, me olhou com desconfiança, indica que ali também se disputava quem poderia pertencer, circular ou reivindicar centralidade naquele grupo. E, ainda que essas mulheres exercessem poder simbólico, inclusive por meio do humor e do escracho, sobre os homens que as cercavam, isso não significava ausência de hierarquias internas nem de vigilância moral.

A dança, nesse contexto, torna-se não apenas prática corporal, mas linguagem social: é durante o movimento dos corpos, nos pares formados e desfeitos, que se manifestam nuances de desejo, solidariedade, exclusão e agência. Como mostrou Pereira (2019), o corpo negro feminino é, muitas vezes, buscado como possibilidade de experiências sexuais não permitidas no espaço do casamento. Na pista de dança, essa lógica persiste: o corpo negro é olhado, desejado, mas também marcado pela ambiguidade. Pode ser convidado a dançar, mas raramente é acompanhado à mesa central. Assim, as dinâmicas entre as mesas evidenciam muito mais do que a geografia do salão: denunciam uma cartografia afetiva e racializada que estrutura os modos de estar, desejar e ser desejada no forró.

Essa geografia afetiva e racializada dos forrós pode ser pensada em diálogo com Katherine McKittrick (2006), quando ela propõe a ideia de *demonic grounds* como espaços marcados por opressões históricas, mas que também carregam potência de reinvenção. Para a autora, o espaço não é neutro: ele é produzido a partir de relações

sociais racializadas e generificadas, que posicionam corpos negros, especialmente femininos, como “fora do lugar” nas cartografias hegemônicas. No entanto, é justamente nesses terrenos, vistos como marginais ou desviantes, que se constroem formas de presença, pertencimento e resistência. As “mesas das solteiras”, à margem do salão e preenchidas por mulheres negras, funcionam não apenas como zonas de exclusão simbólica, mas também como territórios de afeto, troca, proteção e agência. É a partir desses lugares que muitas mulheres reconfiguram os sentidos do envelhecer, do desejar e do ser desejada, traçando outras cartografias possíveis dentro de um espaço que, à primeira vista, poderia parecer restritivo. O espaço, portanto, não apenas organiza corpos; ele também é tensionado por eles.

Esse mapeamento tácito, de quem se sente onde, com quem e por quê, é parte essencial da coreografia social que organiza o baile. Não se trata apenas de encontrar um lugar para descansar entre uma dança e outra, mas de posicionar-se dentro de uma lógica mais ampla de visibilidade, desejo e reconhecimento. A mesa onde se senta é, muitas vezes, um indicativo do tipo de relação que se busca (ou se rejeita) ali. Entre as solteiras, essa disposição também expressa alianças e distâncias. Algumas mesas funcionam como núcleos de apoio mútuo, onde se compartilham confidências, se trocam olhares cúmplices e se estabelecem códigos silenciosos de proteção, como o de intervir quando uma amiga parece desconfortável com algum parceiro de dança. Esse tipo de cuidado entre mulheres negras mais velhas e mais jovens não é apenas um gesto de afeto, mas uma tecnologia coletiva de proteção e circulação. Frente às dinâmicas de sexualização e vigilância, essas alianças formam redes de resistência e pertencimento, afirmando que, mesmo em espaços que hierarquizam corpos, outras formas de sociabilidade são possíveis e operantes.

Essas alianças formam redes de resistência e pertencimento, afirmando que, mesmo em espaços que hierarquizam corpos, outras formas de sociabilidade são possíveis e operantes. Em pesquisa anterior (Silva 2019), observei que, para muitas mulheres negras na velhice, a afetividade adquire um significado ampliado que ultrapassa a busca por parceiros afetivo-sexuais e se ancora em gestos cotidianos de cuidado e reciprocidade dentro de redes solidárias. Por vezes, um ato aparentemente banal, como uma filha lavando a louça, carregava o peso simbólico da definição de afeto para essas mulheres.

Por outro lado, outras mesas funcionam como zonas de distinção, onde o pertencimento ao grupo é mais frágil e constantemente negociado. Assim, a geografia do salão não é uma mera questão logística, mas uma cartografia do desejo profundamente racializada, na qual os corpos das mulheres negras permanecem periféricos, vistos e desejados, porém raramente legitimados como parceiros afetivos “centrais”. Essa organização espacial reforça estruturas de poder que, mesmo na velhice, atualizam fronteiras coloniais entre quem pode amar e ser amado publicamente e quem é destinado à

lateralidade simbólica. Essas dinâmicas tornam patente como o espaço do baile opera como dispositivo de regulação moral e afetiva, distribuindo valor social a partir da posição que cada corpo ocupa (literalmente e simbolicamente) no salão.

Entre as mulheres solteiras, cada uma adotava abordagens distintas em relação à dança e à possibilidade de envolvimento afetivo-sexuais. Observei dinâmicas em que algumas encorajavam ou desencorajavam as outras a dançar, especialmente com certos homens. Elas analisavam aspectos como o estilo de roupa, se o homem já havia dançado com muitas parceiras, se tendia a chamar apenas as mais jovens, se estava suado demais ou visivelmente bêbado, se fazia o convite de forma educada ou se tinha fama de ser “galinha”.

Ao perguntar sobre expectativas de relacionamento, obtive respostas variadas. Lembro-me de uma conversa com três mulheres brancas, minoria entre as solteiras, que revelou tensões significativas. Uma delas, a quem chamarei de Carmen, destacou-se ao afirmar, com ironia, que não se interessava por ninguém dali: “Aqui só tem pobre.” Em seguida, soltou uma risada e completou:

Não é exatamente por serem pobres, nada contra, mas meu marido tinha boas condições, trabalhava em dois empregos e tínhamos uma vida confortável. Eu, por outro lado, sou aposentada como professora, com vínculos municipal e estadual, então sou independente. Daqui a uma semana vou viajar para a Argentina. Vivo viajando para onde eu quero. É diferente. Mas eu amo forró e venho aqui para dançar.

Carmen, mulher branca de 70 anos, viúva, é uma frequentadora assídua dos bailes. Ela está na mesa das solteiras porque as regras tácitas do evento não a permitem estar entre os casais, espaço ocupado por mulheres majoritariamente brancas, com parceiros fixos. Ainda assim, ao ocupar a mesa das solteiras (composta, em sua maioria, por mulheres negras, como dito anteriormente), Carmen tenta demarcar certa distinção simbólica. Seu discurso sobre independência, viagens internacionais e a rejeição dos pretendentes locais mostram um esforço de diferenciação social no espaço do forró, marcado também por hierarquias raciais e de classe.

A fala “aqui só tem pobre” não pode ser lida apenas como uma rejeição econômica, mas como um gesto de distinção simbólica, nos termos de Pierre Bourdieu (1983). Ao afirmar sua condição de independência e acesso a formas mais elitizadas de lazer, como o turismo internacional, Carmen produz um capital simbólico que a afasta das outras mulheres solteiras, que seriam, segundo ela, “buscadoras” de relacionamentos. Mesmo inserida naquele espaço, seu habitus a impele a marcar fronteiras. Ela está ali para dançar, sim, mas se diferencia pela maneira como ocupa o espaço, pela forma como consome o evento e, sobretudo, pelo modo como se posiciona em relação às outras mulheres.

Esse tipo de posicionamento pode ser lido à luz da teoria dos gostos de classe e estilos de vida de Bourdieu (1983), em que a distinção social se expressa por meio de práticas aparentemente banais, como dançar ou não com alguém, aceitar ou recusar uma bebida, ou mesmo justificar por que se frequenta um forró. A afirmação de Carmen de que está ali apenas pelo prazer de dançar, enquanto outras estão “à procura”, é uma forma de legitimar sua presença no espaço sem se misturar, social e simbolicamente, com as demais. Ou seja, essa fala escancara como a convivência entre mulheres negras e brancas nas mesas das solteiras só é possível quando acompanhada de gestos simbólicos de distinção. Carmen está ali, mas faz questão de marcar que não pertence. Trata-se de um exemplo claro de como o convívio interracial, no contexto brasileiro, frequentemente depende de demarcações que reafirmam privilégios de classe e raça, assegurando que o status das mulheres brancas permaneça intocado, mesmo quando dividem o mesmo espaço físico com mulheres negras.

Carmen também compartilhou informações sobre outros espaços que considera adequados para o público acima dos 50 anos, mencionando os bailes da AABB, nos quais muitas pessoas informalmente me disseram ser destinada a um público “classe média”. A disparidade de preço na entrada desses bailes, sendo seis vezes mais cara do que nos forrós da AVIRN e da Melhor Idade, destaca a perspectiva de Carmen ao dizer que “aqui só tem pobre”. Isso evidencia a maneira como os forrós são percebidos por aqueles que se consideram em uma condição financeira superior, estigmatizando esses espaços. Não é coincidência, portanto, que os forrós frequentados por classes populares, aos quais eu costumo ir e pesquisar, sejam majoritariamente frequentados por pessoas negras.

Essas percepções sobre classe e pertencimento não se restringem aos bailes em si, mas atravessam também as formas de se relacionar amorosamente. Durante uma conversa, Márcia, mulher branca, de 64 anos, dentista e divorciada, compartilhou algumas histórias pessoais que evidenciam essas tensões. Frequentadora ocasional do baile da AABB, ela costuma transitar entre espaços considerados sofisticados e ambientes mais simples, sem, segundo ela, fazer distinções:

Vem a consciência de uma mulher madura. Antes, a gente faz pra depois pensar. Na minha idade, eu penso pra depois fazer. Eu me sinto amada. Pouco amor pra mim não me conforta. Eu namoraria com um lixeiro. Classe social nunca me incomodou. Já namorei um mecânico. Era a experiência que eu queria. [...] É uma sorte viver no Nordeste e ter uma secretária. É da família. Mas não podia sentar junto na mesa pra não confundir as coisas (Conversa com Márcia).

Márcia certa vez compartilhou algumas histórias pessoais sobre amor, relacionamentos e idade. Ela tem acesso a tratamentos estéticos e viaja frequentemente para outros estados e países. Além disso, sempre diz que não conseguiria viver sem a sua

“secretária”, a mulher que trabalha como empregada doméstica em sua casa. Ou seja, há uma distinção entre essas “condições femininas”, na qual, segundo ela, uma não conseguiria viver sem os serviços da outra.

A fala, que parece afirmar certa liberdade em relação a hierarquias de classe nos relacionamentos, mostra, ao mesmo tempo, limites dessa suposta fluidez. Em outro momento da conversa, uma amiga que ouvia sobre a lembrança do mecânico, riu e comentou que ele era, na verdade, o dono da oficina, alguém que não mexia diretamente nos carros, mas administrava o negócio. A observação torna visível a disputa simbólica por distinção mesmo quando se tenta afirmar um discurso de “superação” da classe social: ainda que fosse dono da oficina, ele não pertencia à mesma classe de Márcia, uma dentista que sempre se relacionou com homens ricos. Para as colegas mais populares, contudo, o cargo de proprietário já o colocava em outro patamar, o que provocou riso e ironia.

Esses mecanismos hierárquicos evidenciam que a interseção de idade, gênero, classe e raça pode resultar em atribuições de cargas sociais percebidas como depreciativas, transformando-se em formas de discriminação. Como analisado na pesquisa de Henning (2008, p. 30), algo semelhante é identificado aqui no campo, mas especificamente entre as mulheres solteiras e as mulheres com parceiros. Existem limites distintos entre esses dois grupos, embora não sejam completamente claros, mas são perceptíveis na forma como ocupam o espaço, evidenciando como se dividem dentro de um mesmo contexto.

De acordo com Henning (2008), os chamados espaços “GLS” não são necessariamente acolhedores para todos, pois tendem a privilegiar certos corpos, principalmente os de homens brancos, jovens, magros ou musculosos, pertencentes às classes médias ou altas. De maneira semelhante, os forrós e bailes que acompanhei na pesquisa são amplamente percebidos como lugares seguros e prazerosos para pessoas mais velhas, onde é possível dançar, socializar e paquerar. No entanto, esses espaços também produzem desconfortos e julgamentos que podem fazer com que certas presenças sejam percebidas como “inadequadas”.

Em uma festa, ouvi comentários sobre Teresa, criticada por estar de shorts, quando a frequentadora conhecida como “chefe das putas” mandou que ela se arrumasse melhor para não parecer uma “rapariga”. Em outro episódio, no Forró da Melhor Idade, Lelê, mulher negra de 64 anos, recém-integrada à coordenação do evento, foi aconselhada a mudar o estilo de suas roupas. Em uma das edições, usou um vestido solto, diferente das roupas mais coladas que costumava usar, e confidenciou que se sentia mal com aquilo. Passou a festa cabisbaixa, desconfortável com a própria aparência.

Esses episódios mostram que, apesar da aparência de descontração e acolhimento, os bailes e forrós também são arenas simbólicas em que se atualizam, muitas vezes de forma sutil, por meio de gestos, comentários ou silêncios, desigualdades de

gênero, raça e classe. A vivência nesses espaços é atravessada por normas morais e estéticas que nem sempre se anunciam diretamente, mas afetam intensamente a experiência de estar ali.

Nesse contexto, “vestir-se bem” atua como estratégia para escapar de estigmas. Ou seja, apesar de aparentemente ser um ambiente igualitário, as diferenças no tratamento de mulheres negras foram visíveis quando observadas de forma mais aprofundada. A “boa aparência”, muitas vezes vista em anúncios de emprego, por exemplo, é uma categoria branca direcionada para pessoas negras, que precisam fazer esforços para corresponder a uma estética racializada, como fala González (1984, 230). Assim, violências simbólicas se perpetuam, especialmente sobre a mulher negra.

Lembro de Dulce, mulher negra de 65 anos, com quem mantenho proximidade há alguns anos e que, em dois momentos, desistiu de ir para o baile. Uma vez, por não ter dinheiro para alisar o cabelo; outra, porque, mesmo tendo alisado, estava chovendo e ela temia que o cabelo estragasse. Para ela, chegar toda molhada não faria com que se sentisse elegante.

Essas decisões de Dulce não são superficiais. Elas nos mostram a interiorização de um sistema que impõe um padrão estético, que é branco, feminino, “controlado”, como condição para pertencer e ser respeitada. Seu corpo e sua aparência tornam-se um campo de negociação constante entre o desejo de estar e o medo de não ser aceita. Nesse contexto, “vestir-se bem” atua como uma forma de se proteger dos olhares alheios e evitar julgamentos depreciativos. É uma tentativa de escapar da associação histórica entre mulheres negras e vulgaridade, sexualização ou desleixo, um estigma que ainda persiste de forma disfarçada nos comentários e nas expectativas sociais.

Dessa forma, pergunto: como geração, raça, classe, corporalidade e gênero influenciam (e até determinam) quem pode ocupar certos espaços de lazer e sob quais condições? Mulheres negras, como Dulce, não apenas compõem numericamente esses contextos, mas também carregam um peso simbólico e histórico que impacta sua maneira de estar neles.

Com este trabalho, em diálogo com o estudo de Henning (2008), procuro desconstruir uma visão homogeneizante e despolitizada dos espaços de sociabilidade “para a terceira idade”, demonstrando como as intersecções entre marcadores sociais produzem desigualdades sutis, e por isso mesmo persistentes, tanto na cena GLS de Florianópolis quanto nos bailes para pessoas “mais velhas” no Rio Grande do Norte.

Para aprofundar essa compreensão, recorro a Elsa Dorlin (2009), citada por Viveiros Vigoya (2016), que defende que todos somos marcados por relações de poder, ainda que alguns sujeitos, como as mulheres brancas, nem sempre se percebiam enquanto tais. Dorlin problematiza abordagens aritméticas das desigualdades sociais, propondo uma visão dinâmica e contextual sobre como categorias como gênero, raça e classe operam historicamente na formação das identidades e das experiências individuais e coletivas.

Para ela, as relações sociais são consubstanciais e coextensivas: o gênero pode gerar classe, as relações de raça podem reforçar as de gênero, entre outros entrelaçamentos possíveis. Trata-se, portanto, de uma teia mutável e relacional de poder. Nesse sentido, a interseccionalidade não deve ser compreendida como uma simples soma de categorias, mas como um conjunto de relações de poder em constante transformação, que moldam experiências diversas de dominação e resistência.

Essas dinâmicas evidenciam como os espaços de sociabilidade, mesmo aqueles frequentados por pessoas mais velhas, não estão isentos das marcas profundas das desigualdades sociais, aqui especialmente as relacionadas à raça, gênero, classe e sexualidade. A visibilidade do desconforto e a ausência de reconhecimento igualitário apontam para a necessidade de repensarmos essas relações e buscarmos formas de construção de ambientes mais inclusivos e acolhedores, nos quais todas as pessoas, independentemente de suas identidades e trajetórias, possam se sentir valorizadas e respeitadas.

Considerações Finais

Este artigo buscou compreender como gênero, raça, classe e geração se entrelaçam nas sociabilidades e nos regimes de visibilidade e desejo em bailes voltados à “melhor idade”, a partir de uma etnografia realizada em Natal (RN). Ao analisar essas festas como arenas complexas de produção de afetos, distinções e disputas simbólicas, a pesquisa indicou que o envelhecimento é vivenciado de forma profundamente desigual, sendo atravessado por marcadores sociais que estruturam as interações mais cotidianas, como um convite para dançar, a escolha de onde sentar ou o modo de vestir-se.

A presença da “mesa das solteiras”, majoritariamente composta por mulheres negras, em contraste com as “mesas das comprometidas”, ocupadas por casais brancos ao centro do salão, evidencia um mapeamento tácito que não é apenas espacial, mas simbólico e afetivo. Tal disposição indica uma cartografia racializada do desejo, onde o corpo da mulher negra, especialmente mais velha, é situado em uma zona ambígua: desejado, mas não legitimado como digno de vínculo público ou afetivo duradouro. Isso reforça estereótipos históricos de hiperssexualização e servilidade, como discutido por autoras como Viveros Vigoya (2009), Pacheco (2013) e Pereira (2019).

A observação-dançante, enquanto metodologia sensível ao corpo e à linguagem do movimento, permitiu captar nuances de solidariedade, exclusão e resistência entre as frequentadoras dos forrós. A dança se mostrou não apenas prática estética ou recreativa, mas ferramenta para a construção e negociação de pertencimentos. As alianças entre mulheres, especialmente negras, também evidenciam formas de proteção e cuidado frente às abordagens invasivas ou à vigilância moral que permeia esses espaços.

Outro ponto relevante foi a maneira como os discursos sobre distinção e “bom gosto”, frequentemente acionados por mulheres brancas, operam para reforçar barreiras simbólicas no interior dos próprios grupos de mulheres. A fala de Carmen, ao dizer “aqui só tem pobre”, não apenas marcou uma rejeição aos possíveis parceiros, mas também ao grupo à qual momentaneamente pertencia. Tais discursos evidenciam como os bailes da melhor idade, embora propiciem encontros, também operam como arenas de reforço de desigualdades raciais e de classe.

Além disso, a inserção da própria pesquisadora no campo, uma mulher negra e jovem, gerou reações que vão desde a desconfiança ao desejo, sinalizando como o corpo da pesquisadora também está implicado nas relações de poder e nos afetos que circulam no espaço etnográfico. Esse dado não é acessório: ele indica o quanto a produção de conhecimento é corporificada, situada e afetiva, em consonância com autoras como Haraway (1995), Albuquerque (2017) e Ahmed (2018).

Por fim, os forrós dessa rede de forrozeiros da “melhor idade” em Natal (RN) são mais do que simples espaços de lazer ou entretenimento: eles constituem microcosmos sociais onde se atualizam hierarquias, mas também onde se articulam estratégias de resistência e reinvenção da velhice, da feminilidade e da negritude. Ao adotar a interseccionalidade como ferramenta metodológica e analítica, foi possível escutar e compreender as experiências múltiplas e tensionadas que compõem esse universo, contribuindo, assim, para desestabilizar concepções homogêneas de envelhecimento e para ampliar o debate sobre sociabilidades afetivo-sexuais na velhice, sob a ótica das mulheres negras.

Agradecimentos

Este trabalho foi realizado com apoio dos recursos da Política Nacional Aldir Blanc de Fomento à Cultura – PNAB, instituída pela Lei nº 14.399/2022, com apoio do Ministério da Cultura, Governo Federal e da Prefeitura do Natal, por meio da Secretaria Municipal de Cultura – Secult/Funcarte.

Agradeço profundamente aos espaços forrozeiros que me acolheram durante o processo de pesquisa e a todas as pessoas com quem conversei e dancei, pois suas histórias, afetos e movimentos seguem reverberando nas páginas deste trabalho.

Referências

- AHMED, Sara. 2018. *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- ALBUQUERQUE, Fabiane Cristina. 2017. “Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália”. *Cadernos de Campo* 26 (1): 309–326. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v26i1p309-326>.
- BOURDIEU, Pierre. 1983. “Gosto de classe e estilo de vida”. In *Pierre Bourdieu*, organizado por Renato Ortiz, 82–121. São Paulo: Ática.
- BORGES, C. M., et al. 2019. “Mulheres idosas negras: interseccionalidade entre envelhecimento, gênero e raça”. *Revista Kairós*.
- BRIGEIRO, Mauro. 2000. *Rir ou chorar? Envelhecimento, sexualidade e sociabilidade masculina*. Dissertação de mestrado em Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- CARNEIRO, Sueli. 2003. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. In *Racismos contemporâneos*, 49–58. Rio de Janeiro: Takano.
- CRENSHAW, Kimberlé. 1991. “Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color”. *Stanford Law Review* 43 (6): 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>.
- DAMÁSIO, Ana Clara. 2018. “Às mais velhas”. *Revista Calundu* 2 (2): 108–113. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i2.15261>.
- DEBERT, Guita Grin. 1999. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: EDUSP.
- FERREIRA, A. L., et al. 2019. “Cartografias do envelhecimento em contexto rural”. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2006. “Entrevista com Carlos Hasenbalg”. *Tempo Social* 18 (2): 259–268. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702006000200013>. Acesso em 14 maio 2025.
- GONZÁLEZ, Lélia. 1984. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo: ANPOCS, 223–244.
- HENNING, Carlos Eduardo. 2008. *As diferenças na diferença: hierarquia e interseções de geração, gênero, classe, raça e corporalidade em bares e boates GLS de Florianópolis, SC*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- ISIDORO, I., e S. I. de D. Branco. 2024. “Negras velhices: um olhar para o envelhecimento das pessoas negras brasileiras”. *Revista Longeviver* 22.
- MANNHEIM, Karl. 1982. “O problema das gerações”. In *Sociologia*, organizado por M. M. Foracchi e J. de S. Martins, 101–138. São Paulo: Atlas.
- MCKITTRICK, Katherine. 2006. *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- NASCIMENTO, Silvana de Souza. 2019. “O corpo da antropóloga e os desafios da próxima experiência”. *Revista de Antropologia* 62 (2): 459–484.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. 2013. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: Edufba.
- PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. 2019. *Dengos e zangas das mulheres-moringa: vivências afetivo-sexuais de mulheres negras*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília.
- PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. 2021. “Sobre usos e possibilidades da interseccionalidade”. *Civitas: Revista de Ciências Sociais* 21 (3): 445–454. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.3.40551>.
- RODRIGUES, Kárita. 2023. “Forró da melhor idade: uma ‘vontade política’ cuidando do envelhecimento ativo”. *SciELO Preprints*. <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.6752>. Acesso em 15 maio 2025.
- SANTANA, T. C. A. da S. 2017. “Música bagaceira e malícia: sentidos erótico-dançantes da infregatividade entre homens com práticas homoeróticas em Recife”. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* 3 (5): 120–154. <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2016v3n5ID14920>. Acesso em 23 jun. 2024.
- SILVA, Amanda Raquel da. 2019. *A cor das relações: corpo, idade e afetividade na experiência de mulheres negras em um bairro de Natal/RN*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- SILVA, Nelson do Valle. 1999. “Morenidade: modos de usar”. In *Cor e estratificação social*, organizado por Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e Marcelo Paixão, 86–106. Rio de Janeiro: Contracapa.
- VIEIRA, P. P. F., et al. 2023. *Envelhecimento e desigualdades raciais* [livro eletrônico]. São Paulo: Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – Cebrap. https://cebrap.org.br/wp-content/uploads/2023/06/desigualdades_envelhecimento_relatorio.pdf. Acesso em 16 maio 2025.
- VIVEROS VIGOYA, Mara. 2009. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* 1: 63–81.
- VIVEROS VIGOYA, Mara. 2016. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52: 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>.

Recebido: 28/03/2025

Aceito para publicação: 05/07/2025

Editor-chefe: Sergio Carrara

Editoras associadas: Regina Facchini e Paula Lacerda

Declaração de dados: Todos os dados estão disponíveis no texto