



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS COM ÊNFASE EM
CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADE - PPGREC**

VITOR TADEU NASCIMENTO SANTOS

**“SER NEGRO NUMA SOCIEDADE TOTALMENTE RACISTA E AINDA SER GAY É
PIOR [...]”: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS DE HOMOSSEXUAIS NEGROS**

**JEQUIÉ/BA
2016**

VITOR TADEU NASCIMENTO SANTOS

“SER NEGRO NUMA SOCIEDADE TOTALMENTE RACISTA E AINDA SER GAY É PIOR [...]”: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS DE HOMOSSEXUAIS NEGROS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Lopes de Souza

**JEQUIÉ/BA
2016**

S239 Santos, Vitor Tadeu Nascimento.
“Ser negro numa sociedade totalmente racista e ainda ser gay é pior (...)”: construções identitárias de homossexuais negros/Vitor Tadeu Nascimento Santos. - Jequié, UESB, 2016.
116 f: il.; 30cm. (Anexos)

Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2016. Orientador: Prof. Dr.º. Marcos Lopes de Souza.

1. Homossexuais negros – Relações étnicas e subjetividades 2. Identidades negras e homossexualidades (construções identitárias) – Diferentes posições-de-sujeito I. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia II. Título.

CDD – 306

*P*ara Marcos Lopes de Souza, porque sim!

AGRADECIMENTOS

À Deus. Tu és o amor que me move, me faz amar mais, beijar mais, abraçar mais, a me perturbar mais;

À Maria Rita, minha mãe, minha voz, meu amor, minha primeira orientadora e para sempre minha referência. Riri, você é o ponteiro das horas de minha vida. Por sua causa todas estas coisas acontecem;

À minha irmã, Marla, minha parceira, meu outro grande amor. Negona, saiba que você é a extensão do amor de nossa Riri representada pelo ponteiro dos minutos. Você é meu estímulo de continuar insatisfeito e querer sempre mais;

Aos de minha Família que viveram intensamente este momento, me beijando, abraçando, se afastando e se aproximando no que para mim era a hora certa;

Aos amigos e amigas que questionavam meu afastamento, que sentiram falta do sorriso de minha presença, do meu abraço, das minhas canções, das minhas gargalhadas;

À Marcos Lopes de Souza, meu amigo, meu mais que orientador, meu irmão, meu coração. A mão, o cérebro, a prudência e sabedoria que escreveu comigo esse trabalho. Marquinhos, obrigado por me reconectar ao mundo com a pureza contida em seu coração. Obrigado por ter dito: vem, precisamos de você!

À Marise de Santana. Que mulher! Que força! Que intensidade! Senti o peso de sua mão durante este período de diversas maneiras. Ela me afagou e me bateu. Hoje eu entendo seu amor para comigo. Como nossas identidades não são fixas seu amor se comporta desta maneira. Seu abraço acolhe, nos serve como refúgio e nos prepara para os enfrentamentos. Muito, muito, muito obrigado!

Às/aos professores do PPGREC-UESB, vocês tiraram nossa virgindade de maneira Pós, Strita e agradável. Doeu e foi prazeroso. Muitos de vocês nos deram exemplos de como ser docente e ser humano. Pode sim repensar, refazer e desconstruir a universidade que ai está;

À Anderson Ferrari. Um raio que chega, marca presença, espalha luz, ilumina com intensidade, fala com amor, nos ensina como quem sabe e se comporta como alguém que entendeu o que é se apropriar do conhecimento: ser e ter simplicidade. Anderson, obrigado por segurar em minha mão, me escutar, apontar caminhos e acreditar em mim. Você que é potente! Inspirador!

À Beatriz e Tia Idalia, irmã e mãe que me colocaram no colo, me amaram e disseram eu te amo com atitudes no momento em que mais precisei;

Aos amigos(as)/colegas da primeira turma do mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Uesb, Odeere, pelas compreensões, visitas, procuras e cuidados. Sobrevivemos. Com certeza temos muitas histórias para contar;

Aos funcionários do ODEERE, que na pessoa de Ozeias Pires agradeço a todas as pessoas. “Colega”, sua paciência, carinho e cuidado foi de fundamental importância para fluir nosso caminhar burocrático e relacional com as obrigações;

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pelo apoio financeiro.

À Emilio, Machado e Joaquim, essa dissertação existe por causa de vocês. Vocês nos representam! Agradecendo a vocês estendo meu abraço a todos os homens homossexuais negros de Jequié, da Bahia, do nordeste, do Brasil e do mundo. Alcanço com este abraço todas as pessoas LGBTI que como nós sofrem, lutam, escapam e se empoderam. Acredito no que Gloria Gaynor nos inspira: I WILL SURVIVE. Nós vamos sobreviver, SIM! Não vamos entrar na norma, NÓS VAMOS EXISTIR!

RESUMO

O objetivo desta dissertação foi investigar e analisar como os homossexuais negros lidam em suas relações sociais, afetivas/sexuais diante de processos discriminatórios. Considerando a relevância da abordagem destas discussões na contemporaneidade de nossas relações, tivemos como foco desta pesquisa a seguinte questão norteadora: Como as diferentes posições-de-sujeito, em especial, a(s) identidade(s) negra(s) e a(s) homossexualidade(s) atravessam as construções das subjetividades de negros gays no interior baiano? No campo teórico, dialogamos com referenciais como Foucault (1988), Louro (2005), Silva (2009), Hall (1998), Junqueira (2013) Ferrari (2010) entre outros para compreender as múltiplas construções identitárias e subjetividades que são produzidas nas masculinidades do homossexual negro. Esta pesquisa pautou-se nos estudos pós-críticos, portanto, pensando a desconstrução das verdades absolutas e generalizantes, apostando em regimes de verdade e trabalhando com as transitoriedades, as dúvidas, incertezas e autoquestionamentos. Os dados foram produzidos por meio de entrevistas semiestruturadas com três homens autoidentificados como negros homossexuais do município de Jequié/Bahia. Esses sujeitos que aceitaram participar da investigação apresentavam perfis diversificados em relação à geração, escolaridade, profissão, religiosidade e moradia. Fora constatado que as discriminações e preconceitos frente à população negra e LGBTI, que alcançaram/alcançam nossos entrevistados, apresentam-se de várias maneiras causando alterações em seus comportamentos, mas também fazendo com que eles subvertam estas violências atravessando fronteiras, problematizando pessoas e contextos sociais em que se fazem presentes. As marcas identitárias negras não atingiram nossos sujeitos da mesma forma. Ser negro e gay é um desafio constante, sobretudo em uma sociedade em que o ideário branco e heterossexual ainda é posto como modelo. Percebemos também que os relacionamentos afetivos e sexuais dos negros gays da pesquisa também se produzem de maneira singular. A tão falada hipersexualização do negro não persegue todos os sujeitos da pesquisa, pois um deles foi indesejado por vários homens em sua vida. Por fim, mas sem por um ponto final, ressaltamos o quanto nós, eu e os outros sujeitos da pesquisa, apesar de vivenciarmos situações de vigilância e controle, várias vezes, as enfrentamos, resistimos a elas, não nos silenciando e buscando estratégias para enfrentá-las.

Palavras-chaves: Posições-de-sujeito; Homossexualidades, Relações Étnicas e Subjetividades.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation was to investigate and analyze how black homosexuals deal in their social, affective / sexual relations in the face of discriminatory processes. Considering the relevance of the approach of these discussions in the contemporaneity of our relations, it was focused on this research the following guiding question: How the different subject-positions, in particular, the black identity and the homosexuality go through the constructions of the subjectivities of gay blacks in the interior of Bahia? In the theoretical field, we had dialogues with references such as Foucault (1988), Louro (2005), Silva (2009), Hall (1998), Junqueira (2013) Ferrari (2010) among others to understand the multiple identity constructions and subjectivities that are produced in the Masculinities of the black homosexual. This research was based on post-critical studies, therefore, thinking about the deconstruction of absolute and generalizing truths, betting on truth regimes and working with transitoriness, doubts, uncertainties and self-denials. The data were produced through semi-structured interviews with three men self-identified as black homosexuals from the municipality of Jequié / Bahia. These subjects who accepted to participate in this research had diverse profiles in relation to generation, schooling, profession, religiosity and housing. It has been observed that the discriminations and prejudices faced by the black and LGBTI population, which reach our interviewees, it was presented in many ways causing changes in their behavior, but also causing them to subvert this violence across borders, problematizing people and social contexts that are present. The black identity marks did not reach our subjects in the same way. Being black and gay is a constant challenge, especially in a society where white and heterosexual ideas are still modeled. It was also perceived that the affective and social relationships of the gay blacks of the research also occur in a singular way. The much talked hypersexualization of a black does not pursue all the subjects of the research, since one of them was undesired by several men in his life. Finally, but without a final point, it stands out how we, myself and the other research subjects, despite experiencing situations of vigilance and control, we often face them, we resist them, not silencing ourselves and seeking strategies to face over.

Key-Worlds: Subject-positions; Homosexuality; Ethnic Relations and Subjectivities.

SUMÁRIO

CICATRIZES QUE FALAM	9
CAPÍTULO 1 – O PERCURSO CONSTRUÍDO AO LONGO DA PESQUISA	28
1.1 – Uma breve revisão de literatura	30
1.2 – O cenário e o encontro com os sujeitos	33
1.3 – A produção e análise dos dados	36
CAPÍTULO 2 – SER NEGRO E HOMOSSEXUAL NO INTERIOR DA BAHIA: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS	40
2.1 – As compreensões sobre as identidades	40
2.2 – Os olhares sobre as identidades étnicas	46
2.2.1 – A(s) construção/ções identitária(s) negra(s)	50
2.3 – As posições-de-sujeito e as homossexualidades	58
CAPÍTULO 3 – PROBLEMATIZAÇÕES DAS POSIÇÕES-DE-SUJEITO QUE ATRAVESSAM OS HOMOSSEXUAIS NEGROS	70
3.1 – SER GAY [...] É VOCÊ PÔR A CARA NO SOL MESMO, É DAR A CARA PRA BATER. PORQUE SER HÉTERO É MUITO FÁCIL [...]: as produções das homossexualidades dos sujeitos gays negros	72
3.2 – “SOU COMPLETAMENTE ASSUMIDO. EU GOSTO DA MINHA DISCRIÇÃO NÃO POR CONTA QUE EU TENHA PRECONCEITO DE QUEM TEM TREJEITOS E TUDO MAIS. EU GOSTO DE MANTER MINHA DISCRIÇÃO PORQUE ISSO É MEU MESMO”: o assumir-se ou não como gay	80
3.3 – “VOCÊ TAVA QUEIMANDO O FILME DELE POR ELE SER BRANCO E BONITO E VOCÊ SER NEGRO E FEIO”: a reiteração dos discursos etnocêntricos da branquitude e as resistências a estes	89
3.4 – “E TODOS OS BRANCOS QUE EU FIQUEI ATÉ HOJE USAVAM DO DISCURSO: EU SOU DOIDO POR NEGROS, PORQUE NEGROS TÊM PEGADA, PORQUE NEGRO DÁ TESÃO”: erotização e a produção de desejo nas relações afetivas-sexuais dos gays negros	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	105
ANEXO	113
APÊNDICE	115

CICATRIZES QUE FALAM

***Eu sei que as cicatrizes falam
Mas as palavras calam
O que eu não me esqueci
Não vou mudar
Esse caso não tem solução
Sou fera ferida
No corpo, na alma e no coração***
(Fera Ferida. Roberto Carlos e Erasmo Carlos)

Eu bem sei o quanto as cicatrizes falam. Elas gritam! Elas representam! Elas produzem! Elas fazem esta pesquisa ser erguida como a erguem também seu autor e os sujeitos nela envolvida. A epígrafe apresentada traduz minha essência de momento: um sujeito gay, negro, do interior, que teve/tem sua vida entrelaçada na dor das falas ditas por quem eu amo, das situações vivenciadas nos lugares por mim frequentados, pelos meus desejos reprimidos. As cicatrizes fazem de mim o que Neuza Santos Souza (1983) denomina de uma ferida aberta que “procura cicatrizar o que sangra”. Por isso, mesmo marcado no corpo, na alma e no coração com todas elas, sigo adiante com o desejo de acertar contas com meu passado. A presente pesquisa também é isto: um acerto de contas com minha história, esta marcada por dores, alegrias, exclusões e inclusões.

Este texto fala de minhas experiências, daquilo que me aconteceu, o que me tocou, me atravessou. Nas palavras de Larrosa (2014, p. 68)

A experiência é o que nos acontece, não o que acontece, mas sim o que nos acontece. Mesmo que tenha a ver com a ação, mesmo que, às vezes aconteça na ação, não se faz a experiência, mas sim se sofre, não é intencional, não está do lado da ação e sim do lado da paixão. Por isso a experiência é atenção, escuta, abertura, disponibilidade, sensibilidade, exposição.

Nesta escrita, busquei parar, interromper, dar um passo para trás para me (re)ver, me expor ao risco e me colocar à prova. Sendo assim, essa fera ferida sou eu. Um homem que não se detém nos padrões. Uma fera, que mesmo ferida não deixa de caminhar. Um homem animal que não vê problema algum em acreditar em seus instintos. Um caso que, aparentemente não tem solução, a partir dos discursos que tentaram fazer de mim um animal que só tem corpo, desprovido de alma e sem coração. Todavia, este trabalho

intenciona ser a voz, as palavras e as lembranças que eu e os homens envolvidos nele nunca esquecemos. Nenhuma palavra ou “tentativa infeliz de” nos fazer “esquecer” silenciará o que vivemos. Nossas cicatrizes ainda estão sangrando, nos fazendo tropeçar pelo caminho como um “animal ferido” que procura “um abrigo, uma ajuda, um lugar, um amigo”. Este abrigo são nossas vidas. Esta ajuda vem de pesquisas e autores (as) que caminharam conosco como Michel Foucault, Peter Fry, Kabenguele Munanga, Barth, Neuza Santos Souza, Guacira Lopes Louro, Frantz Fanon. Este lugar são nossas falas. Este amigo é meu orientador, que olhou para mim, viu um corpo, mas apostou que além dele existe um homem com alma, coração e vontade de operar com aquilo que possui, perseguindo o desejo de se tornar diferente.

É com a vontade de fazer emergir minhas cicatrizes que investiremos neste trabalho. Para Foucault (1996), ao falar de nós acionamos discursos que reverberam verdades que nascem diante de nossos olhos. Isto porque, ainda de acordo com o filósofo, os discursos não são simplesmente aquilo que é manifestado, mas é tudo aquilo que cria. Sendo assim podemos dizer que os discursos produzem o que somos.

Esse meu lugar de homem negro homossexual foi construído ao longo de minha vida. Recordo-me que desde a infância minha mãe contribuiu para me produzir de diferentes maneiras. **Muito do que sou tem relação com ela.** Ressalto que este trabalho não é sobre ela, nem sobre as mulheres negras, embora no referencial que escolho para a minha pesquisa, entendo a produção de gênero e de sexualidade de forma relacional. Ao falar das mulheres também estou falando dos homens e por que não, dos homens gays?

Minha mãe me produziu em vários sentidos. Um deles foi neste lugar de masculino. Um dos momentos que isso ficou muito forte para mim foi após a morte de meu pai. Aos 28 anos minha mãe teve de cuidar sozinha de um filho com seis anos de idade e uma filha com quatro. Residíamos em Jequié, na Bahia, na convivência de nossas grandiosas famílias materna e paterna. Avô materno e avós das duas famílias. Muitos tios, tias, primos e primas. Muitos amigos de meu pai que, enquanto ele ainda era vivo enchiam nossa casa após o futebol do domingo, com muita música, farra e diversão. Com a morte dele muita coisa mudou, sobretudo a frequência das pessoas em minha casa. Sendo criança, não entendia muito bem o que acontecia, já que, fazia pouco

tempo que minha casa estava cheia de pessoas amigas e, de uma hora pra outra, elas se foram.

Ao passo que fui crescendo, minha mãe apresentava-me o porquê das coisas. Um destes dizia respeito aos amigos de meu pai. Questionava: mainha, onde estão os amigos de painho? Por que eles não vêm mais aqui? O que aconteceu? Por um tempo ela evitou responder, mas quando adolescente retomei a inquietação. Ela disse: *“eles não vêm mais aqui porque depois que seu pai morreu, todos eles só queriam me levar pra cama, me comer. Outros deixaram de vir em nossa casa porque suas esposas não queriam que eles estivessem numa casa onde não tivesse um marido, e por isso, elas me viam como uma ameaça a seus casamentos. Como eu sempre fui uma negra compenetrada, que me cuidava e não dava bola para o que as pessoas pensavam a meu respeito, eu incomodava muitas mulheres. Por isso eles deixaram de vir aqui pra casa, meu filho”*¹.

Por entender que muitos dos homens a desejavam, sobretudo, para o sexo, ela se via em um lugar marginal, não porque ela não tivesse desejo ou não gostasse das relações sexuais, mas também queria viver outras questões para além disso. E, durante algum tempo não a vi se relacionando com nenhum homem. Hoje me questiono por que isto a incomodava tanto e por que isso também me incomoda? Talvez porque, na época, as mulheres eram produzidas neste lugar, no da afetividade e do amor romântico e os homens no ato sexual independente de outros laços. Essa relação sexual foi/é vista, por alguns homens como forma de dominação, apropriação ou posse. Este modelo de homem, produzido já algum tempo, é aquele que apresenta um instinto sexual incontrolável e que precisa provar sua masculinidade tendo várias parceiras sexuais, mesmo que esteja casado. Bourdieu (2002) já relatava essa construção de um masculino em que o homem precisa evidenciar sua virilidade física pela potência sexual, seja tendo vários filhos, “desvirginando” a mulher.

Muitos homens se aproximavam/aproximam desse modelo de masculinidade hegemônica, outros escapam/escapavam. Para Connell e Messerschmidt (2013, p. 257).

¹As falas ao longo do texto estarão em itálico diferenciando-se das citações.

Os homens podem adotar a masculinidade hegemônica quando é desejável, mas os mesmos homens podem se distanciar estrategicamente da masculinidade hegemônica em outros momentos. Consequentemente, a “masculinidade” representa não um tipo determinado de homem, mas, em vez disso, uma forma como os homens se posicionam através de práticas discursivas.

Além disso, me pergunto se o fato de minha mãe ser uma mulher negra viúva e com dois filhos também interferia nesta relação dela com os homens, apesar dela ser independente financeiramente. É possível que alguns homens não quisessem assumir os filhos de outro homem, quem sabe alguns deles entendiam que a mulher negra era apenas para o sexo e não para o casamento. Nas palavras de Souza (1983, p. 2), encontramos que “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo do negro”.

Esse olhar sobre a mulher negra ainda muito latejante em nossa sociedade também me marcou e quiçá, esta cicatriz ainda não esteja curada, sangrando, pois durante muito tempo presenciei minha mãe sendo desejada não como esposa, mas amante. Ela era a outra. Ela era a negra que servia pra fuder com o homem branco e o homem negro. Não me lembro de nenhum deles desejando-a para casar. Após a morte do meu pai, um único homem dormiu em nossa residência e alimentou nela o desejo pelo matrimônio. Este homem era negro, pai de quatro filhos, separado, mas não queria oficializar a relação, apenas dividir o mesmo espaço, o que para minha mãe, nesta etapa de sua vida (dez anos de meu pai ter falecido) não a lhe realizaria. Mantiveram um relacionamento de cinco anos, mas passado este tempo e percebendo que do jeito que estava era para ele uma situação agradável, mandou o cara pastar e assumiu de peito aberto e com orgulho sua solteirice.

A leitura que faço hoje é a de que minha mãe era colocada em um lugar ameaçador para muitas mulheres e também para os homens casados, em especial, os brancos. Isso talvez a violentasse de alguma forma ou não. Às vezes me parecia isso. Porém, por mais que os amigos do meu pai e os muitos membros da igreja tentassem colocar minha mãe em lugares como esse mencionado anteriormente, ela atravessava a fronteira do estabelecido.

O sexo, por exemplo, para ela, mesmo sendo uma mulher católica fervorosa e convicta de sua fé, não era algo que servia somente para procriar. Ela dizia muitas vezes para mim e minha irmã que gostava dele e sentia muito prazer em fazê-lo. Minha mãe sabia o que eles buscavam, despertava desejos, sentia e possibilitava prazer. Ela sabia jogar o jogo deles e fazia o jogo dela. Segundo minha mãe, saber as regras da sociedade é importante para ser um bom jogador e manter-se vivo; num dado momento ela nos dizia: *Estão vendo minha história? Estes homens acham que ditam as regras sobre mim. Eu deixava eles acreditarem nessa verdade para torná-los meus objetos sem que eles desconfiassem.* Em outra leva de histórias, ela dizia que: *O medo de falar do que se gosta, o que nos faz feliz, o que se quer, nos coloca em um lugar de ser menor, inferior, desvalorizado. Seja ousado e audacioso para chegar onde eu não fui.* Este é ir além dela.

Questiono-me também até que ponto isso também me tocou, me fez pensar em mim enquanto homem negro gay e, ao mesmo tempo, me fez/faz olhar, pensar e me relacionar afetiva-sexualmente com os outros homens. Por isso, durante algum tempo fiz sexo com vários homens casados poucos negros e muitos brancos para obter prazer e no meu caso certa vingança. Dada as proporções a partir de suas procuras. Eles que vinham até a mim, diziam sentir-se atraídos e eu gostava de sentir-me desejado. Sem receio algum dava vazão aos nossos desejos, gozava sem peso na consciência, fazia sexo por puro prazer e aprendizado. Tinha a percepção de ser considerado uma espécie de amante deles e não via problema algum nisso. Eu queria prazer, conhecer o que sexo tinha a me oferecer, mas também lembrava dos muitos homens casados que procuravam minha mãe pra fuder e, neste momento, era eu a fuder com eles e eles. Era uma sensação inebriante. Eu estava no jogo, movimentava as peças e sentia prazer.

Nesta direção também analiso, a partir destas situações, as investidas minhas e também de minha mãe para que eu me constituísse enquanto um homem pensado para o modelo hegemônico de masculinidade da época (anos 1980). Menciono isso, pois me lembro após esses diálogos que passei a ocupar o lugar de meu pai, do dito homem da casa e queria controlar as relações de minha mãe e até de minha irmã com outros homens.

Eu tinha um instinto impetuoso para com os que se aproximassem da minha mãe. O primeiro engraçadinho que aparecia usando a máscara da virtude do bom moço, era para mim um inimigo em potencial. Por isso investigava a vida pessoal de cada um daqueles sujeitos que ela chamava de “amigo” quando este estava em nossa casa. E fora dela também. Desse modo, sabia, sem esperar, minha mãe me informar que aquele amigo era casado. Informação que me permitia incomodar tanto ela (minha mãe) quanto ele, pois ficava do lado deles todo tempo na esperança de pelo menos ali, nada acontecer. Ali não, mas fora dali...

Hoje entendo que me produzi neste discurso de que o homem deve proteger as mulheres, pois elas, geralmente, são frágeis e não sabem se defender sozinha. Além disso, disputava minha masculinidade com as dos outros homens que ela se relacionava. Neste momento me problematizo, o quanto eu tenho deste masculino em mim? Estou mais próximo, mais distante da(s) masculinidade(s) hegemônica(s) ou transito entre esta e a(s) masculinidade(s) subalterna(s)?

Outro fato que me desequilibrou foi quando em meu aniversário de 15 anos, estava em casa, famílias reunidas, alegria do reencontro, conversa vai, conversa vem, quando saí do banheiro e me dirigia ao meu quarto para me trocar, meu tio surgiu atrás de mim, fechou a porta e pediu pra eu abaixar a toalha e mostrar meu pau. Disse ele: *“Bora, deixa eu ver o tamanho da rola pra ver se já dá pra comer umas buquetas no brega. Hoje nós vamos comemorar lá. Este é meu presente de 15 anos pra você virar macho”*. Lógico que fiquei aterrorizado com a ideia, mas com a coragem e audácia que sempre tive soube me esquivar da situação, colocando-o pra fora do meu quarto com a falsa declaração de: tudo tem uma hora para acontecer.

Este investimento que meu tio fazia em mim, buscando me produzir em um lugar de masculino que precisava ter um pau razoável para transar com as garotas também me inquietou. Tinha de provar minha masculinidade, caso desejasse outro homem, estaria desviando da norma e me tornando um desviante, perdendo a masculinidade. Interrogo-me o quanto isso me produziu em um determinado lugar de masculinidade que precisa, continuamente, atestar que está no padrão e, portanto, precisa rejeitar qualquer traço de feminilidade. O masculino se produz pela rejeição do desejo por outro homem,

negação de qualquer possibilidade de homossexualidade. A construção de um modelo de masculinidade hegemônica foi associado ao policiamento da heterossexualidade, desta forma, aqueles que se enveredassem para a homossexualidade eram vistos como subordinados aos heterossexuais e, portanto, menos masculinos (CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, 2013).

Mas, como relatado, de forma contundente, pelo argentino Túlio Carella citado por Trevisan (2002), no diário em que narra suas experiências vividas na cidade do Recife, nos quase dois anos que residiu no Brasil entre os anos de 1961/62: “E por mais que eu parecesse um homem que apresentasse um perfil para pôr as “bocetas em combustão” sentia acender as picas a minha volta”.

Neste sentido, fui descobrindo o sexo com meus primos enquanto estávamos de férias escolares na casa de minha avó paterna. Fora com eles que iniciei minhas primeiras aventuras sexuais. Começávamos jogando baralho, depois dominó, em seguida íamos brincar de esconde-esconde no quintal, ao passo que sempre ficava escondido atrás do tanque com um deles. Gostávamos um do outro, mas nunca falávamos nada. Ficávamos ali, por algum tempo, escondidos, em silêncio, na brincadeira, mas também nos entendendo com o que nossos corpos ansiavam. As palavras eram pronunciadas com o magnetismo de nossos desejos. Mas estávamos numa brincadeira e uma hora seríamos descoberto, o que de fato acontecia. Mas eu aproveitava o pouco tempo e sempre dava um jeito de não ser descoberto por primeiro para estabelecer contato, com outro primo e me deleitar da sensação deliciosa que a aproximação do corpo masculino exercia sobre mim.

Não conseguia explicar, nem entender, nem deixar de fazer tudo isso. Era muito bom, entretanto, começava a se tornar perigoso, pois já não precisávamos ter que brincar de esconde-esconde no quintal para pegar no pênis um do outro ou nos beijar, era dentro de casa, lugar considerado sagrado. Bastava minha avó dormir para nós entrarmos em ação. Era uma sensação libidínica de medo e desejo. De descoberta e perigo. Era um sentimento que começava a ser desenvolvido, mas que segundo o escritor Oscar Wilde “não ousava dizer o nome”. No auge dos meus 13 anos vivi intensamente tudo isso com um dos meus primos. Foi dele também que veio a primeira decepção que não conseguia explicar ao vê-lo com uma menina da vizinhança. E por mais que até meus 14 anos de idade a linguagem de nossos

corpos era a única tradução dos nossos desejos, tivemos de nos afastar, pois ele ora queria ora não queria estar comigo. E eu sempre queria. Por isso fui experimentando a sensação inebriante de excitação que meu corpo cobiçava com outros primos e muitos vizinhos.

Dessa maneira, fui conhecendo membros viris de todo tamanho, cor, forma. Mas a descoberta resumia-se a pegar no pau um do outro, alguns beijos furtivos e no máximo uma roçada rápida na bunda. Mantive-me virgem de uma relação sexual com penetração seja homo ou hetero até meus 17 anos. O que não me impediu de até lá continuar a experimentar. Porém, dos 14 para os 15 anos eu já estava mais experiente no que diz respeito ao que sentia. Sabia que era gay, mas não me aceitava, sobretudo por perceber que minha família já me olhava como o outro, o diferente diante daqueles que eram vistos como normais, no caso meus primos que tinham uma namorada à tira colo nas muitas reuniões familiares. Eu era o outro, o anormal, o desviante. Aqui a diferença não era valorizada, mas marcada como indesejável. Conforme mencionado por Woodward (2009, p. 50): “A diferença pode ser construída negativamente – por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas eu são definidas como “outros” ou forasteiros”.

Segundo Keijzer (2004), existe um comportamento masculino que é solicitado desde a infância em situações de socialização fazendo com que seja erguida uma concepção binária da sexualidade.

É interessante observar que analisar a masculinidade hegemônica causa tensões. Como dar conta dos processos hegemônicos e da construção de masculinidades diversas? É preciso prestar atenção na articulação destes processos a partir das condições de classe, raça/etnia, orientação sexual. E também como vai se construindo ao longo da vida. Ao longo da vida os homens vão se posicionando de formas distintas (KEIJZER, 2004, p. 41).

Sentia que minha família esperava de mim um posicionamento diante deles e com isso percebia que o cerco começava a se fechar contra mim, pois a diferença que eu experimentava diante dos outros era como um marca texto que destacava aquilo que não podia ser esquecido. Por conviver sempre com pessoas negras, sobretudo minha família, a diferença “não existia”. Ao passo que minha sexualidade se distanciava da dos meus primos e tios, ia sendo obrigado a ter que escutar, não diretamente pra mim, mas estando eu próximo

de quem falava: *“Em nossa família não tem viado, muito menos viado preto!”*. Por isso eu sentia que precisava fazer algo para não continuar sendo “o centro das atenções”. Inconscientemente me apropriei do humor para disfarçar a dor que sentia, fazer as pessoas de minha família rirem na tentativa de direcionar a atenção para outro foco e evitar o insuportável questionamento de: *“cadê sua namorada?”*. O que deu certo durante um tempo, mas a norma nos captura a ter que dar respostas.

Nas palavras de Silva (2013), assumimos “diferentes “identidades” em diferentes ocasiões”. Isto porque, para o autor, “diante dos outros” assumimos “diferentes expectativas” para responder as diferentes solicitações dos “campos sociais” que estamos atuando (SILVA, 2013, p. 31). Dito de outra forma: o sujeito tem que exercer várias identidades para satisfazer os anseios dos diferentes contextos de vida que ele está inserido.

Além da pressão da família, surgiu o controle da igreja católica a partir do grupo de jovens que frequentava como também o colégio. Via-me em situações cada vez mais opressoras.

Na igreja continuava gostando dos meninos, mas ficava com algumas meninas para disfarçar a diferença e sentir-me, na medida do possível, mais confortável. Mesmo assim, a igreja não foi o lugar mais cruel em minha trajetória. Conseguia lidar com as circunstâncias, talvez por ter na época amigos que passavam por construções semelhantes as minhas, o que facilitava nosso diálogo e convivência. Sem falar que com eles não era preciso representar, tínhamos necessidades, desejos, sonhos em comum, por isso ajudávamos uns aos outros sem ter de assumirmos o lugar de homossexuais. O não dito estava ali também. Destaco que nossa amizade era composta por uma diversidade étnica, social, familiar, sexual, ou seja, negros, brancos, pobres, ricos, famílias que apresentavam modelos desejados e outras não aceitáveis, homossexuais e heterossexuais. Era bom estar com eles.

No colégio a situação não era tão confortável quanto na igreja, ainda que muitos dos meus amigos da igreja eram os do colégio. Sempre fui de colégio público e gostava de estudar. E, por mais que durante meu percurso de ensino fundamental e médio não escutei diretamente/publicamente nada sobre minha homossexualidade, sabia que pairava sobre meus colegas de sala, a suspeita. Para não vivenciar situações constrangedoras que presenciava de outros

homossexuais, fui utilizando a meu favor ferramentas que me colocassem em um lugar de conforto. O fato é que comecei a desenvolver aquele senso de humor que entretinha os membros de minha família e que neste lugar me possibilitaria ser crítico ao mesmo tempo sarcástico, observador e estrategista para afastar de mim as violências contra os gays que quase todos os dias presenciava nos corredores.

Como gostava de ler, fazia intervenções nas aulas e dava sugestões de outras leituras, conquistava os/as professores/as com minha postura. Eu tinha plena consciência de que estando neste lugar seria intocável. E era mesmo. Mas o colégio não era somente sala de aula e precisava conviver com outras pessoas em outros espaços. Como desde pequeno pratiquei esportes seguindo o exemplo de minha mãe, entrei para o time de vôlei e consegui com isso, ganhar certa notoriedade e respeito não somente dos integrantes do time, mas da escola. Comecei a perceber também que se meu corpo alcançasse uma forma desejada pelo padrão social vigente teria mais uma arma a meu favor. Por isso além do vôlei comecei a praticar musculação. Fui então me constituindo distante de tudo aquilo que me aproximava da homossexualidade. Todavia, me distanciava também de tudo aquilo que de fato eu era.

E por mais que o colégio não se apresentou como o território de maior opressão em minha vida, foi a partir dele que comecei a aprender a lidar com as pessoas que estavam nele e compunham a sociedade. O colégio pôde não ter sido o lugar de maior tensão sobre a minha homossexualidade, mas não o tornou um espaço de ausência de conflito. Nele eu aprendi, como observou Louro (1999), ser um “dos espaços mais difíceis para que alguém “assuma” sua condição de homossexual ou bissexual”, mas também eu aprendi a protagonizar a minha história (LOURO, 1999, p. 30).

Busquei o conhecimento que determinadas disciplinas ofereciam para criar possibilidades de viver melhor ali e fora. Era crítico, irônico e do grupo que gozava de certo privilégio. Não por acaso, mas estrategicamente me estabeleci neste território. Vez ou outra a diferença em mim ressaltava e alguns buscavam violentá-la com:

[...] uma pedagogia do insulto por meio de piadas, ridicularizações, brincadeiras, jogos, apelidos, insinuações, expressões desqualificantes e desumanizantes. Tratamentos preconceituosos,

medidas discriminatórias, ofensas, constrangimentos, ameaças e agressões físicas ou verbais são uma constante na rotina escolar de um sem número de pessoas, desde muito cedo expostas às múltiplas estratégias do poder e a regimes de controle e vigilância (JUNQUEIRA, 2013, p. 484).

Por isso diante desta “pedagogia do insulto” atacava com um bom questionamento crítico sobre a personalidade do meu pretenso opressor para fazer com que sua imagem diante dos outros fosse desestabilizada e sua coragem perdesse fôlego para seguir adiante.

De espaço em espaço fui me constituindo, fui me relacionando, fui me tornando mais maduro e consciente de minhas necessidades, fragilidades, do meu eu. A audácia que me era característica na escola, na igreja, entre os amigos, não adentrava a minha casa, principalmente com minha mãe. Ela me conhecia e sabia como me atingir. Consciente ou não, minha mãe sabia que sua fala representava para mim obediência.

Destarte, numa ocasião em que ela, minha irmã e eu estávamos almoçando em nossa casa, escutei dela o seguinte: *“Prefiro um filho drogado a ter um filho viado”*. A fala fora consequência de uma reportagem que passava na TV sobre um homossexual que tivera sido violentado na rua. Para minha mãe, o máximo da decadência humana seria uma pessoa fazer uso de drogas que a levasse a dependência. Por isso o “viado” em sua fala, ocupa o lugar de ser pior do que a pessoa dita drogada, considerada por ela a pior degradação de todas. No discurso de minha mãe, o usuário de drogas é visto negativamente, um filho indesejável, e ela utiliza disso para colocar o gay em um lugar marginal tal qual quem é usuário ou talvez a margem da margem. Aquilo foi um golpe certo em todo meu ser. Fiquei sem reação e não sabia como disfarçar. Tanto que minha irmã, que sempre soube de mim, desconversou e tentou trazer de volta o clima de tranquilidade que a fala roubara.

A postura de minha mãe em ter dito isso não foi um acontecimento isolado. Dias antes ela tinha me perguntado: *“por que você está andando com aquele rapaz afeminado que todo mundo diz que é viado? Não quero ver você com ele não, viu?! Se eu souber que você está andando com ele na rua te dou uma surra ali mesmo”*. De prontidão respondi que o que ela dizia não tinha fundamento algum e que meu amigo não era nada disso que falavam. Aqui

posso analisar a busca pela normatização, o controle do meu corpo por meio da sua disciplinarização, para que eu não escape daquilo que é entendido como modelo para o homem. Percebo, dessa forma, como as relações de poder produzem e desejam produzir um determinado corpo, como já dito por Foucault (1997, p. 28).

Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais.

O interessante é que minha mãe sabia de nossa amizade e que eu frequentava a casa dele. Porém, a partir do momento que nossa amizade saiu do lugar do segredo e foi para rua, ela tornou-se impossível de ser sustentada. Os outros já estavam falando do filho dela também. Por isso não fora nada fácil ter de escutar de minha mãe preferir ter *“um filho drogado a um viado”*. O cerco não estava nada tranquilo para mim, especialmente por cogitar a ideia de decepcionar minha mãe de alguma forma. Só de imaginar ficava paralisado. Hoje penso por que insistia nesta ideia de que ao me ver como gay estaria decepcionando minha mãe.

Nessa atmosfera tensa fui experimentando ataques e aprendendo a atacar. Sentia-me como Fanon (2008):

De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse. Mas eles iam ver! [...] **chegou a hora** de testar meus incisivos. Eu os sentia robustos (FANON, 2008, p. 107) (grifo meu).

Esperavam que eu fosse um homem negro que comeria buceta, mas seus entusiasmos foram decepcionados quando lhes apresentei um homem negro gay que sentia prazer deliciando-se das picas! Desse modo, por ser um negro homossexual eu maculava todo um conjunto de expectativas não correspondidas.

Todavia, nem na igreja, nem no colégio, nem com minha família, nem em minha casa com minha mãe e irmã, o ser negro homossexual foi mais violento do que ser visto pela sociedade. Até então em minha vida, por mais

dificuldades que estes lugares apresentassem, sentia que podia lidar com todas elas, pois vinha percebendo as situações ora acontecendo ora não. Sabia que era preciso ser minuciosamente cuidadoso para não ser alvo de comentários. Fora isso, gozava de “certo privilégio” por não apresentar traços de uma homossexualidade considerada efeminada e, portanto mais evidente. Todavia, era somente uma suspeita o achar que podia lidar com minha homossexualidade de maneira não turbulenta. Minha vida, a cada novo dia, tornava-se mais dificultosa, triste, mentirosa.

Minha família fingia nada existir de diferente comigo mesmo estando diante de um menino que não correspondia ao que eles esperavam, era preciso corrigir levando-o para comer uma “*buceta no brega*”. A igreja dizia que a homossexualidade era um pecado e quem praticasse estaria cometendo pecado mortal. Masturbava-me então, para dar conta dos anseios e desejos solicitados por meu corpo e evitar dessa forma contato com outros homens, mas a igreja também dizia que a masturbação era pecado, pois o ato mata seres humanos. Nessa lógica, devo ter matado mais pessoas do que Hitler. Restava-me então procurar/ter alguém com quem conversar, dialogar, desabafar, ser aceito. Por mais que minha mãe não aceitasse minha amizade com o sujeito que ela e os vigilantes denunciavam como efeminado, era ele a pessoa que mais me fazia bem, me permitia o riso, podia apresentar-me sem máscaras e me aceitar como gay.

Era meu amigo, confidente, parceiro. E foi com a ajuda dele que, aos 17 anos de idade, transei pela primeira vez com um homem. Ele era um homem branco, casado que por um breve momento me colocou no lugar de minha mãe. Meu corpo servia para satisfazer meu desejo, a necessidade do outro, mas não era digno de ser assumido. Sabia que tinha uma arma potente, sabia utilizá-la, mas sabia também que existia certo limite entre sua força e o preconceito.

Ele e os muitos homens brancos casados que mantive relação afetiva-sexual na cidade queriam sexo com outro homem, queriam um negro com os atributos sexuais do imaginário social que “nós” temos, mas queriam também continuar com suas vidas de casados com suas esposas, continuar a frequentar a igreja, sendo pais que zelam pela educação de seus filhos (as) e apresentar-se membros íntegros da sociedade. Essa forma de viver a

sexualidade me incomodava, pois queria uma relação estável com outro homem.

É interessante destacar os poucos homens negros casados que até então mantive relação em Jequié. Não que eu os desejasse por serem casados, não que eu os evitasse por serem negros, contudo a distância destes sujeitos para comigo nos permitiu refletir sobre os argumentos de Oliveira (1998), ao dizer que:

A masculinidade se torna muito mais importante para aqueles que não têm meio de conquistar poder em outras esferas da vida social; resta-lhes o poder dentro das relações de gênero. Ser macho torna-se aí, também, um caminho seguro para a conquista de status quando outras possibilidades lhes são negadas (OLIVEIRA, 1998, p. 109-110).

Eu saio de um lugar onde os muitos homens negros não buscam conquistar espaços de poder na sociedade, mas satisfazem suas vidas com festas, bebidas e sexo desenfreado. Por isso uma das minhas suspeitas sobre a inexistência de uma relação entre eu e estes homens negros consiste justamente no que nos apresentou Oliveira (1998): eu deixava de ser homem e não era só, sendo gay, fazia com que o negro macho perdesse o poder do status de uma masculinidade fora de suspeita. A leitura que eu faço deste distanciamento afetivo-sexual dos homens negros é que, por ser negro, eu sujava a raça com minha homossexualidade e por isso eles distanciavam-se de mim. Isso não acontecia, por exemplo, com amigos meus, gays brancos, que se relacionavam com uma frequência frenética com estes sujeitos.

A relação do homem negro com o homem branco sempre despertou em mim inquietações. Como também a relação do homem negro homossexual com o homem negro heterossexual. Na cidade que nasci, cresci e vivo, por muito tempo ser homossexual era sinônimo de ter que oportunizar o deleite dos sujeitos que vivem uma vida heterossexual como casados, namorados ou solteiros, mas que gostam de se relacionar com homens. Por isso o lugar de ser gay nesta posição eu não aceitava. Era como se eu não pudesse ter uma profissão, estudar, ter sonhos, namorar. Minha obrigação, como gay, era somente servir. E eu não era só gay, eu era/sou negro gay. Estar no lugar do homossexual negro nesta sociedade me colocava numa arena discursiva onde

ora eu era marcado como gay, ora como negro, ora como os dois. Na maioria das vezes experimentando vivências discriminatórias violentas, como ter de escutar: *“Não basta ser viado, tem que ser viado preto ainda por cima!”*.

E é de todo este percurso que minha identidade negra homossexual tem se constituído. As experiências ao longo de minha vida causaram marcas que me fizeram resistir e despertar para ir além do estabelecido. Era uma dominação constituída desde o percurso vivido por minha mãe até a contemporaneidade das relações que não precisa de palavras, as ações dizem por si só. Por isso, sair do lugar de um corpo que é pensado para servir ao sexo para oportunizar problematizações acerca de minha homossexualidade é um privilégio que se revela de outra forma: falar de mim, percebendo os resultados que os discursos produziram, para acionar em outras pessoas as inquietações que nos tornarão diferentes.

Desse modo, as cicatrizes marcadas em meu corpo, a sangrar ou já curadas, produziram saberes, conhecimentos que necessitavam ser problematizados, o que não aconteceu em nenhuma das instituições até aqui apresentadas. A homossexualidade nunca era tema de discussão em minha família, na igreja, no colégio. Pelo contrário, era o silêncio que falava mais alto. A sensação era de invisibilidade em certos momentos e noutros eu existia para ser marcado. Minha família, a igreja, o colégio, a sociedade de Jequié, insistentemente negavam a possibilidade de eu ser um homossexual, muito menos um homossexual negro. Sentia-me marginalizado por não ser visto como sou, mas também, sentia-me violentado em ter que ser aquilo que esperavam que eu fosse. Não via outra saída a não ser sair de minha cidade para ter um pouco de paz e buscar respostas para minhas inquietações.

Ao ter finalizado o ensino médio fui morar em Vitória da Conquista para estudar jornalismo. Na distância de minha família e longe do controle que as outras tantas instituições exerciam sobre mim fui experimentando certa liberdade. O não conhecer ninguém na cidade permitiu-me ser mais honesto comigo, mas os discursos que escutei ao longo de minha vida me intimidavam. Sabia que era gay, mas não me aceitava, não me convencia, ainda que, paradoxalmente, a cada semana deliciava-me com um homem diferente. Neste momento passei e me conhecer mais, me entender melhor.

Ao analisar os escritos de Foucault (1985) sobre o cuidado de si, encontro que:

Não há uma idade para se ocupar consigo. “Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ocupar-se com a própria alma”, já dizia Epicuro: “Aquele que diz que o tempo de filosofar ainda não chegou ou que já passou é semelhante àquele que diz que o tempo da felicidade ainda não chegou ou que não mais chegará”. [...] Aprender a viver a vida inteira era um aforismo citado por Sêneca e que convida a transformar a existência numa espécie de exercício permanente; e mesmo que seja bom começar cedo, é importante jamais relaxar (FOUCAULT, 1985, p. 54).

A ruptura acontecia aos poucos. Entretanto, de modo algum fora uma passagem tranquila. Assumir-me como gay foi uma das mais difíceis tarefas até então empreendida. A força das construções discursivas me aprisionava de tal forma que, no início de minha estadia na cidade, não conseguia sair de casa com medo de minha mãe tomar conhecimento de onde eu estava. Mas as palavras vão dando lugar para as atitudes e como disse Foucault (1985) no trecho acima, é preciso viver a vida para transformá-la e assim fui atravessando.

Borrar a fronteira de tudo aquilo que me constituiu sujeito levou-me a abandonar, literalmente um lugar, para ocupar outro. Nessa empreitada, escolhi pesquisar no projeto de conclusão do curso de jornalismo um tema que relacionasse como é dada a construção de identidade dos baianos na mídia brasileira por meio da arte apresentada por Daniela Mercury. No transcorrer das pesquisas percebemos que muitas questões precisavam ser problematizadas para contribuir com o processo de emancipação da identidade do povo baiano do interior, do negro, do homossexual.

Saí do jornalismo e cheguei à educação física para buscar dialogar com uma ciência que discutisse de maneira crítica o corpo na sociedade. Voltei a residir em Jequié com minha família e já era outra pessoa. Enquanto homossexual assumido, queria entender por que as questões da sexualidade, sobretudo das homossexualidades, eram negligenciadas no espaço escolar, na sociedade, na família. Sem perder de vista a contribuição que a monografia em jornalismo me permitiu, fui entrando em contato com fontes que discutiam movimentos de afirmação identitária e padrões de sociabilidade negra e homossexual. Com minha trajetória de vida, intercalada com as graduações

conquistadas, percebi que era preciso me comprometer com as questões da sexualidade assumindo não somente o ser pesquisador, mas um sujeito que enxerga nos dilemas da vida pessoal possibilidades de contribuir com novos conhecimentos.

Estar neste mestrado de Relações Étnicas e Contemporaneidade é um sonho que se realiza. Mas também é uma missão dada. Não é somente o passado de minha mãe e o meu que apresento, são nossos ancestrais que querem falar ao apresentarmos os caminhos percorridos com suas batalhas e lutas, bem como os processos de exclusão e marginalização vivenciados. Ainda que a violência esteja contida nos discursos, as pessoas aqui investigadas, as que têm o direito à fala, as que foram convidadas a embarcar nesta viagem, conseguem suportar a marginalização a que são subordinadas e escrevem uma nova história de suas vidas a cada momento. Buscam saber de si, conhecer quem são e fazer do que poderia ser a margem, um recurso para sua sobrevivência e empoderamento.

É válido destacar que este estudo não está autorizado a falar sobre a existência de um perfil de homem negro gay. Pelo contrário, pretendemos sim, dialogar com um grupo de homens, numa determinada arena discursiva, para deste lugar, analisar os discursos que levam este homossexual a experimentar situações de exclusão e marginalização, mas também de resistências a esses processos.

Como relevância social, consideramos ser importante desestabilizar os investimentos que as diversas instituições sociais se empenham/ram em estabelecer nos sujeitos desta pesquisa e noutros tantos, que, ao denunciarmos algumas delas possamos causar uma ruptura e assim possibilitar uma (des)continuidade gerando um novo acontecimento. Outro motivo que nos leva a estudar o homem negro homossexual se dá pelos marcadores socioculturais que sustentam a hegemonia do heterossexual sobre o homossexual, como também a predominância do branco sobre o negro. Dessa forma, o gay negro atravessa estes marcadores causando uma rasura nos padrões.

Construir uma pesquisa de maneira dialógica, como pretendemos, sendo capaz de apresentar as construções subjetivas sobre a homossexualidade, é entender a necessidade de erguer discussões que trabalhem contra verdades

estabelecidas, tidas como absolutas. Por isso, nos apropriaremos da perspectiva pós-estruturalista, já que estes estudos propõem uma ruptura daquilo que está posto, está aberta ao novo e questiona às verdades únicas.

Este estudo tem como questão norteadora: Como as diferentes posições-de-sujeito, em especial, a(s) identidade(s) negra(s) e a(s) homossexualidade(s) atravessam as construções das subjetividades de negros gays no interior baiano?

Dito isto, o objetivo geral foi: investigar de que forma os marcadores identitários relacionados ao ser negro e homossexual afetam as produções subjetivas de homens negros gays do interior da Bahia. Os objetivos específicos foram: i) identificar e analisar como as marcas identitárias de ser negro interferem nas construções subjetivas dos negros gays investigados e ii) relatar e problematizar como as homossexualidades produzidas pelos sujeitos pesquisados se confrontam com outras posições-de-sujeito por eles assumidas.

Nesse sentido, problematizar falas, comparar discursos, analisar e compreender relações de dominação e resistência, alicerçados sob a luz de estudos pós-estruturalistas, torna-se nossa plataforma de embarque. Um percurso percorrido também pelos debates sobre identidade e diferença.

Por mais que a dissertação num momento apresente uma sequência linear, cadenciada em boa parte do texto, de repente, ela é atravessada por uma informação/colocação que parece distanciar-se da discussão proposta, o que faz refletir minha vida. Nela, ora tudo parecia caminhar numa direção, no momento seguinte, um acontecimento borrava todo um contexto fazendo iniciar uma nova etapa. Isto se deu por eu ter tido que aprender a lidar com a perda de minha mãe no segundo mês de iniciada as aulas do mestrado. E após onze meses lutando para recuperar meu equilíbrio emocional, social e acadêmico, perdi minha avó, mãe de minha mãe.

Ou seja, tive que trilhar um duplo caminho de dor: relembrar a história do meu passado e conviver com a dor das perdas do presente. Foi assim que evitei encarar minha própria vida por um tempo. Por isso me atrevo em dizer que o nós presente em todo trabalho diz respeito a mim e meu orientador. Esta pesquisa exigiu-me um caminho de humildade que sem a mão dele, para me

colocar de volta no eixo acadêmico das problematizações que me propus, não teria conseguido.

Escrever este texto, tendo a permissão de falar do lugar de pesquisador, ainda que ausente dos dados coletados, mas presente na comunhão com as violências sofridas pelos sujeitos da pesquisa, torna a investigação uma ferida aberta. O que para Souza (1983) seria o mesmo que fazer o negro buscar conseguir viver em harmonia numa sociedade que procura feri-lo enquanto ele tenta cicatrizar. Por isso, a cada etapa desta pesquisa a sensação é a de que: cicatriza-se uma ferida enquanto outra é aberta. É uma constante.

Em termos estruturais esta dissertação conta com três capítulos e considerações finais. No primeiro capítulo apresentamos o percurso metodológico, objetivos e abordagem da pesquisa, o cenário e os sujeitos, os instrumentos e o método de análise de dados. No segundo trazemos as discussões sobre o conceito de identidade a partir, sobretudo, dos referenciais pós-críticos, os debates sobre identidade étnica com foco para as identidades negras. No fim deste capítulo abordamos sobre as homossexualidades.

O terceiro capítulo discorre sobre os principais dados e análises construídos nesta investigação tendo como eixo os debates sobre as posições-de-sujeito relacionadas às identidades negras e as homossexualidades. Nas considerações finais são apresentadas algumas sínteses da pesquisa, questionamentos, incertezas e novas interrogações.

Enfim, o interesse desta dissertação é aglutinar as demandas de um grupo marginalizado por um determinado sistema de produção que ainda recorta seus interesses em contextos social/econômico/cultural considerado como representantes de um todo. Que nossa aventura comece!

CAPÍTULO 1 – O PERCURSO CONSTRUÍDO AO LONGO DA PESQUISA

Este capítulo tem como objetivo apresentar o percurso desta pesquisa, que vão desde os objetivos, uma breve revisão dos trabalhos sobre o tema da pesquisa, o campo de investigação, os sujeitos até os instrumentos que nos serviram para a construção e análise dos dados.

O objetivo geral foi: investigar de que forma os marcadores identitários relacionados ao ser negro e homossexual afetam as produções subjetivas de homens negros gays do interior da Bahia. Os objetivos específicos foram: i) identificar e analisar como as marcas identitárias de ser negro interferem nas construções subjetivas dos negros gays investigados e ii) relatar e problematizar como as homossexualidades produzidas pelos sujeitos pesquisados se confrontam com outras posições-de-sujeito por eles assumidas.

A pesquisa foi desenvolvida com base em uma abordagem qualitativa, pautada nos estudos pós-estruturalistas. Segundo Flick (2009), uma abordagem qualitativa consiste:

[...] na escolha adequada de método e teorias convenientes; no reconhecimento e na análise de diferentes perspectivas; nas reflexões dos pesquisadores a respeito de suas pesquisas como parte do processo de produção do conhecimento; e na variedade de abordagem e métodos (FLICK, 2009, p. 23).

Ainda de acordo com Flick (2009), o/a pesquisador/a que se apropria deste tipo de abordagem está interessado/a nas situações, experiências e vivências que acontecem no contexto original, além dele/a estar implicado/a na pesquisa. Outra característica levada em consideração por nós é que este tipo de abordagem tem o propósito de, segundo Bogdan e Biklen (1994, p. 49), transformar “situações sociais em texto”, o que permite ao/à pesquisador/a, uma investigação onde “o mundo seja examinado com a ideia de que nada é trivial” (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 17).

Neste trabalho me aproximo da perspectiva pós-estruturalista e, desta forma me preocupo com a desconstrução das verdades absolutas e prontas, compreendendo o caráter histórico-cultural que está envolvido no processo de

constituição dessas “verdades” tidas como inquestionáveis e das relações de poder que as marcam, exercitando os estranhamentos (MEYER; SOARES, 2005). Além disso, não me pauto nas explicações universais e generalizáveis, apostando nas singularidades e nas especificidades de cada contexto. Na perspectiva pós-estruturalista prioriza-se a linguagem. Como elucida Louro (2007, p. 214): “Supõe-se que a linguagem que se usa não apenas reflete o modo pelo qual se conhece, mas que ela faz mais do que isso, que ela institui um jeito de conhecer”.

Dessa forma, entendemos o quão cambiantes são os discursos tidos como verdadeiros, normais e naturais, distanciando-se da ideia de fixidez que tanto os perseguem. Sendo assim, os estudos pós-estruturalistas tornam-se uma boa escolha para fundamentar pesquisas que procuram duvidar dos discursos prontos enunciados em contextos sócio-culturais, fazendo com que estes sejam desconstruídos, provocando nos/nas leitores/as o desejo de transpor as ideias apresentadas no texto, posicionando-se diante das inúmeras questões postas para o debate (LOURO, 2007).

Entendo também que a pesquisa inserida neste contexto teórico-metodológico é política, no sentido de que os/as pesquisadores/as, de certo modo, sinalizam sua posição nos enredos de disputa envolvendo as discussões de gênero e sexualidade. Guacira Lopes Louro (2007) corrobora ao entender que:

O modo como pesquisamos e, portanto, o modo como conhecemos e também como escrevemos é marcado por nossas escolhas teóricas e por nossas escolhas políticas e afetivas. É, certamente, afetado por nossa história pessoal, pelas posições-de-sujeito que ocupamos, pelas oportunidades e encontros que tivemos e temos. O modo como conhecemos é, por tudo isso, incontrolável, volátil (LOURO, 2007, p. 213).

Ressalto que esta pesquisa emergiu de situações da trajetória da minha vida, eu, pesquisador. Portanto, anuncio a minha fala e escrita por um viés político na análise de dados desta dissertação. Sou um sujeito que busca se auto-problematizar quanto à etnia/raça e sexualidade numa perspectiva desestabilizadora, incômoda e descontínua. Trabalhar com a transitoriedade, o hibridismo, as incertezas é colocar-se em um papel de constante

autoquestionamento. Esse processo é carregado de contradições e de um ir-e- vir que acompanha o desenrolar da vida (LOURO, 2007).

1.1 – Uma breve revisão de literatura

Para entender melhor como as pesquisas realizadas no Brasil tem discutido as interfaces entre homossexualidade e identidade negra, fizemos um levantamento na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD), com os seguintes descritores: homossexual e negro; gay e negro; homossexualidade e negro. Dos trabalhos encontrados, seis deles (três dissertações e três teses) têm relação com o foco desta investigação, no caso, homens homossexuais negros. Neste momento elaboramos uma síntese de cada um destes trabalhos a fim de verificar o que tem sido pesquisado sobre a temática aqui em questão.

A investigação de Antunes (2005) teve o propósito de apresentar e discutir os estilos de vida dos chamados homens que fazem sexo com homens frequentadores de bares e boates em dois territórios distintos de São Paulo: o Centro e Jardins. Para o desenvolvimento deste trabalho foram aplicados questionários com 500 homens entre 17 e 57 anos identificando dados sócio-demográficos, percepção de risco, práticas sexuais, prevenção de aids e uso de drogas e, além disso, foi realizado um trabalho etnográfico nas duas regiões durante 12 meses e desenvolvidas ações como distribuição de preservativos, lubrificantes e folhetos informativos. A pesquisadora identificou uma presença maior de gays negros (40%) no Centro do que nos Jardins (12%) e com base em outros referenciais ela defende que ser gay negro pode aumentar a discriminação. Observou-se que alguns homens procuravam os homens negros no Centro em virtude dos seus dotes físicos, outros por sua vez, relatavam que não gostavam de sair com homens negros. Para Antunes, as discriminações em relação aos gays negros aumentam sua vulnerabilidade em relação ao HIV, especialmente por afetarem sua auto-estima ou mesmo dificultando o acesso à informação e a busca pelos serviços de saúde. Desta forma, ela sugere a necessidade de se ter programas específicos com projetos de intervenção direcionados para os negros que tenham práticas homossexuais.

Silva (2011) faz uma leitura de uma das mais importantes figuras da malandragem da Lapa, Rio de Janeiro da metade do século XX, Madame Satã. Ele/ é o malandro, o negro, o homossexual, o marginal, nordestino, analfabeto, havendo várias identidades fragmentadas, descentradas, múltiplas em um sujeito. A autora analisa a trajetória de Madame Satã, refletindo sobre o poder de instrumentalização do corpo e as produções das subjetividades. Ela utiliza como fonte de produção e análise de dados, uma entrevista concedida ao jornal *O Pasquim*, em 1971, a autobiografia *Memórias de Madame Satã*, de 1972 e o filme *Madame Satã*, de Karim Aïnouz de 2002. Madame Satã resiste aos disciplinamentos dos corpos e transgride as normas regulatórias da sociedade brasileira do século XX e para a pesquisadora é alguém aberto, incerto, múltiplo, um constante devir. Analisando os documentos, Silva (2011) destaca que há uma intencionalidade em marcar o corpo de Madame Satã como criminoso quando enfatizam características como valentia e pederastia e, portanto, sujeito a correção. Em alguns momentos ressalta-se o antagonismo entre o malandro e homossexual, como se o fato de se colocar no lugar de gay tirasse a malandragem ou vice-versa. O filme, por sua vez, questiona a imagem domesticada do malandro e traz o lado africanizado, nômade, evidenciando uma resistência política para o seu corpo.

Santos (2012) realizou uma discussão sobre os protagonistas de duas obras literárias o Barão de Lavos, do português Abel Botelho e o Bom-Crioulo, do brasileiro Adolfo Caminha. Segundo o pesquisador, os dois autores se utilizam dos discursos médico-legais para nomear a então chamada sodomia como uma prática sexual anormal, incoerente com o modelo masculino, heterossexual, branco e puro do colonizador. Aqueles que praticavam essas homossexualidades eram vistos como degenerados. No caso de Amaro, personagem do livro Bom-Crioulo é caracterizado como negro robusto, rude, grosseiro, hipersexualizado, com práticas sexuais desviantes. Para Santos (2102), o Bom-Crioulo é uma obra que exalta a heterossexualidade e condena a perpetuação da herança negra no Brasil, indo ao encontro da perspectiva da elite colonial branca, racista e republicana que deseja a não perpetuação negra e reitera a política do branqueamento.

Na pesquisa de Oliveira (2012), o autor também trabalha com a obra literária Bom-Crioulo de Adolfo Caminha sob dois aspectos: tragédia e a

transgressão. O pesquisador entende tragédia e transgressão como faces da mesma moeda, um paradoxo, pois o personagem que vai em busca dos seus desejos também luta contra uma determinada ordem regulatória. O romance é pensado como trágico, pois Amaro, negro, homossexual e ex-escravo passa por diferentes situações de sofrimento, tendo de lutar contra a escravidão, o preconceito em relação ao amor por outro homem e contra a hierarquia militar, por outro lado é transgressor já que Amaro subverte as normatizações da época ao assumir o lugar de marinheiro para uma sociedade com resquícios escravocrata e questionar o modelo de masculinidade ao defender Aleixo de outros marinheiros que o maltratavam e lutar pelo seu amor. Oliveira também trabalha com a categoria ideologia enfocando os valores da elite branca, cristã e escravocrata para discutir como Adolfo Caminha retrata Amaro, colocando-o como o pederasta, imoral, violento, negro, alcoólatra enquanto Aleixo é entendido como branco, puro, meigo, dócil e que abandona as práticas sexuais com outro homem.

Braz (2013) analisou os modos de subjetivação de um professor universitário, nomeado Ângelo, interpelado por marcas identitárias diversas atribuídas a ele, como negro, pobre e gay. A pesquisa foi feita utilizando-se da perspectiva genealógica de Foucault e cartográfica de Deleuze e Guatarri. Com base nas suas experiências familiares, escolares e profissionais são debatidas questões relacionadas às categorias de gênero/sexualidade/raça/classe. Este trabalho também aponta as tentativas de normalização da sexualidade pela família de Ângelo e os processos de discriminação no espaço escolar em virtude de ser gay, embora em alguns momentos ele tenha resistido a isso e revidado as violências físicas a que era submetido. Sobre os processos de discriminação étnico-racial, Ângelo nos mobiliza a pensar que até sua juventude esta discriminação se dava de forma sutil, talvez por ter nascido e morado em um bairro negro e pobre, todavia, quando adentra o espaço universitário, ele reconhece mais facilmente as formas de racismo (ao colocarem que ele e uma amiga não eram negros/as de verdade porque estavam naquele espaço e quando um professor diz que ele deve conhecer mais sobre macumba e batuque do que outros). Apesar das marcas de marginalização, as experiências de amizade vivenciadas pelo sujeito desta

pesquisa contribuem taticamente para driblar as formas de ajustes das suas identidades e disparam processos de transformação de si.

Na pesquisa de Gomes (2014), ela investiga a representatividade de homens gays negros no movimento homossexual por meio da comparação de duas pesquisas com negros gays, uma nos Estados Unidos e a outra no Brasil. O estudo evidenciou que há uma falsa representatividade dos homens negros gays no movimento LGBT e indica a importância da pressão deste grupo específico para que as questões específicas dos negros gays sejam consideradas, como por exemplo, a rejeição de alguns gays brancos em se relacionarem com os gays negros e a inferiorização estética dos gays negros em relação aos brancos.

De forma geral, observamos que há trabalhos que se enveredam por discutir sobre as vivências de sujeitos negros homossexuais em diferentes contextos, especialmente em obras literárias, movimento social e no campo de saúde. O que este trabalho traz de singular é o fato de pensarmos em dialogar sobre estas questões com negros homossexuais com perfis diversificados e que lidam com a identidade negra e a homossexualidade nas suas vivências sociais cotidianas (trabalho, amigos, escola, relacionamentos etc.).

1.2 – O cenário e o encontro com os sujeitos

A pesquisa foi realizada na cidade de Jequié na Bahia. Local que nasci, cresci e vivo. Jequié é um município brasileiro do estado da Bahia que está a 365 km da capital Salvador, fica no sudoeste baiano, numa zona limítrofe entre a caatinga e a zona da mata. Considerada a nona cidade do estado em números populacionais, é cercada por montanhas e conhecida por seu clima quente durante quase todo ano, chegando a 48°C em dias de verão. Tem 119 anos de idade, 161.391 habitantes (IBGE, 2013) e economia que gira em torno da pecuária e agricultura. A maioria de sua população é de religião cristã católica, todavia é importante destacar a presença de outras religiões, inclusive, as de matriz africana como o candomblé, embora invisibilizada pela cultura etnocêntrica. A Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) é uma das instituições educacionais envolvidas no ensino, pesquisa e extensão,

sendo também importante aliada para atrair novos investimentos para a população local.

Para a escolha dos sujeitos da pesquisa, pensamos inicialmente em como chegaríamos até os homens negros homossexuais que viviam em Jequié, pois sabemos das dificuldades em encontrarmos pessoas que aceitariam participar de uma investigação como essa em que as questões de identidade étnica e sexual seriam investigadas e problematizadas. Um dos primeiros critérios foi o de buscar pessoas com maior de 18 anos para que evitássemos o consentimento dos familiares ou responsáveis. Além disso, fizemos um levantamento dos gays negros que conhecíamos (eu e meu orientador) para que pudéssemos partir de pessoas que já apresentassem um vínculo com, pelo menos, um de nós, pois talvez houvesse um aceite maior em se envolver no trabalho, ao invés de procurarmos pessoas que desconhecíamos, mesmo porque, nosso foco eram pessoas que se autoidentificassem como gays e negros. Dessa primeira relação que foi feita, totalizamos quatorze possíveis sujeitos (gays negros) procurando diversificá-los em termos de identidades de classe social, religiosidade, moradia, grau de escolaridade, geração e profissão.

Entrei em contato com os quatorze sujeitos de diferentes formas, alguns via telefone celular, outros, email, outros ainda redes sociais (facebook e whatsapp) e também os que eu tinha maior proximidade fui até a suas residências. Neste primeiro momento, explicava a pesquisa, seus objetivos e caso eles concordassem, agendaria um encontro para detalhar melhor o propósito do trabalho e também os aspectos éticos da pesquisa. Desses quatorze, nove concordaram, a princípio, em participar da investigação e concordaram em agendar um primeiro momento, entretanto somente cinco eu consegui, de fato, conversar pessoalmente. Nesta conversa eu falei primeiramente um pouco sobre mim, do meu percurso de vida enquanto homossexual negro e também procurei detalhar melhor o meu trabalho e a dimensão ética da pesquisa. Após este contato mais próximo com os cinco sujeitos, consegui marcar e realizar o segundo encontro para realização da entrevista com três. Os outros dois não mantiveram um contato comigo e se distanciaram, tentei contatá-los via telefone celular e/ou rede social (*facebook*) para agendar as entrevistas, mas não obtive retorno, ou seja, as ligações não

eram atendidas e as mensagens não eram respondidas. Desta forma, entendi este não retorno como desistência em participar da investigação.

Desses três sujeitos entrevistados e que, portanto, compõem os participantes desta investigação, dois deles eu conhecia por termos jogado vôlei juntos e mantermos contatos ainda hoje e o terceiro surgiu a partir da rede de contatos do meu orientador. Para a realização do encontro em que seriam feitas as entrevistas, apresentei possíveis locais, ficando a critério de cada um dos sujeitos a escolha de um deles. Duas das entrevistas ocorreram em uma sala superior do ginásio de esporte da UESB, campus de Jequié. A escolha dos locais foi justificada pelos entrevistados por ser um lugar que se sentiriam mais a vontade para dialogarem. A terceira aconteceu na residência de um de nossos sujeitos. Neste momento falarei um pouco sobre como foi a entrevista com cada um deles e também farei uma breve descrição de cada um.

O primeiro entrevistado foi **Emílio**² e o nosso encontro aconteceu às 18h em uma segunda-feira do mês de setembro de 2015 com duração de 1 hora e 16 minutos. Conversamos um pouco mais sobre a pesquisa e sobre nossa vida pessoal antes da entrevista. Conheço Emílio há mais ou menos 13 anos, pois jogávamos vôlei juntos durante a maior parte desses anos e tínhamos uma amizade fora das quadras. Ele é natural da cidade de Jequié, assume-se gay e considera-se negro. Está solteiro, tem 25 anos de idade, é graduado em letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, UESB, professor do ensino fundamental e médio da rede pública e da rede privada, mora em casa própria com seu avô no conjunto Inocoop, bairro popular, em um trecho sem pavimentação, considerado carente e desprovido de assistência social. Emílio tem 82 quilos, 1,86 de altura, cabelos curtos pretos, joga vôlei e pratica musculação, conversou de maneira rápida e cautelosa, diz gostar de manter relacionamento sério e sai pouco de casa para festas.

Machado foi entrevistado numa manhã de quarta-feira de setembro de 2015 e durou cerca de 58 minutos. A princípio houve uma formalidade, mas quebramos o gelo e criamos um clima mais amistoso. Machado foi uma indicação do meu orientador que o conhece há três anos. É também natural de Jequié, assume-se gay e negro, tem 20 anos de idade, está solteiro, diz ser

² Os nomes utilizados neste trabalho são fictícios a fim de garantir o anonimato dos sujeitos.

bailarino clássico e trabalha como auxiliar de nutrição em um hospital de Jequié. Tem ensino médio completo, vive com seus pais, irmãos e uma sobrinha, no bairro Mandacaru. Tem 1,75 de altura, 74 quilos, cabelos raspados, usa óculos, demonstrou ser extrovertido enquanto conversávamos.

O terceiro entrevistado foi **Joaquim** e o encontro aconteceu em sua residência, local de sua escolha, no período noturno, na mesma quarta-feira em que entrevistei Machado. Ele fez questão de apresentar seu lar que fica no primeiro andar de uma residência que divide com sua tia. Ele mora no bairro conhecido em Jequié como Alto do Funil. Conheço Joaquim também do vôlei há, aproximadamente, 8 anos, porém não jogávamos juntos como acontecia com Emílio, mas o encontrava em competições ou encontros extra-quodras que nossa turma organizava. Como os outros dois é também natural de Jequié, afirma-se enquanto homossexual e negro, está solteiro, tem 41 anos de idade, 1,68 de altura, 70 quilos, careca, funcionário efetivo da Secretaria Municipal de Saúde do município, tem ensino médio completo. Joaquim pratica vôlei com o time da seleção feminina em um ginásio de esportes da cidade.

1.3 – A produção e análise dos dados

Conforme já mencionado, para a produção de dados realizei entrevistas com os três sujeitos já relatados. A decisão pela entrevista ocorreu, pois esta possibilita registrar os olhares, ideias, pensamentos e sensações da pessoa entrevistada em relação aos diferentes aspectos do mundo. Concordando com o pensamento de Silveira (2002), a entrevista apresenta uma arena de significados, sendo:

[...] um jogo interlocutivo em que um/a entrevistador/a “quer saber algo”, propondo ao/à entrevistado/a uma espécie de exercício de lacunas a serem preenchidas... Para esse preenchimento, os/as entrevistados/as saberão ou tentarão se reinventar como personagens, mas não personagens sem autor, e sim, personagens cujo autor coletivo sejam as experiências culturais, cotidianas, os discursos que os atravessaram e ressoam em sua vozes (SILVEIRA, 2002, p. 139-140).

Dentre as possibilidades de entrevista, optei pela semiestruturada, pois, esta possui um grau de flexibilidade, se constituindo de um roteiro prévio com

algumas questões relacionadas ao propósito do trabalho. O roteiro é um meio pelo qual o pesquisador não se esqueça de realizar nenhum questionamento que considere importante para que atinja o objetivo de sua pesquisa. Entretanto, no transcorrer da entrevista, é possível apresentar outras questões que não estavam planejadas, fazendo adaptações de acordo com cada pessoa que se entrevista. Todas as entrevistas realizadas neste trabalho foram registradas por uma câmera fotográfica, permitindo a gravação em áudio e vídeo.

É importante destacar que esta pesquisa foi submetida e aprovada ao Comitê de Ética em Pesquisa da UESB, por meio da Plataforma Brasil. Os sujeitos que dela participaram assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice 1), após serem informados sobre a pesquisa, objetivos e metodologia utilizada, na certeza do anonimato e confidencialidades das suas ideias e ações. Foi afirmado que eles teriam total liberdade para não aceitarem ou desvincularem-se da pesquisa em qualquer momento e que não haveria obrigatoriedade em responder nenhuma das perguntas

A análise do material produzido foi feita apoiando-se na perspectiva pós-estruturalista tendo como eixo de análise os objetivos construídos para esta investigação. Para a perspectiva pós-estruturalista a linguagem instaura uma determinada forma de construir e conhecer o mundo e que os significados vazam por mais que queiramos aprisioná-los ou fixá-los.

Um texto sempre pode ser interpretado diferentemente, sempre pode ser interpretado outra vez, e ainda outra vez e mais outra... Um texto desliza, escapa. Ao invés de lutar contra a fluidez da linguagem, melhor seria explorar o jogo lúdico das palavras, tentar construir com finura as questões e os argumentos, dedicar-se a tecer a trama do texto com cuidado e com prazer (LOURO, 2007a, p. 237).

O pós-estruturalismo busca uma ruptura no sentido seguro do significado, assumindo a indeterminação da linguagem.

Um aspecto do pós-estruturalismo é seu poder de resistir e trabalhar contra verdades e oposições estabelecidas. Ele pode ajudar em lutas contra a discriminação em termos de sexo ou gênero, contra inclusões e exclusões com base em raça, experiências prévias, background, classe ou riqueza. Ele alerta contra a violência, às vezes ostensiva, às vezes oculta, de valores estabelecidos como uma moral estabelecida, um cânone artístico ou uma estrutura legal fixada.

Cumpra notar que isso não significa que ele os negue; antes, ele trabalha dentro deles pelo melhor (WILLIAMS, 2012, p. 17).

Na análise a ser desenvolvida tentarei trabalhar questionando a segurança e estabilidade e admitindo a incerteza e a dúvida. Apostarei no convite ao/à leitor/a a se posicionar diante dos questionamentos apresentados e construindo análises mais abertas e provisórias, escapando a verdade absoluta e trabalhando com regimes de verdade como mencionado por Foucault (1979). Essas verdades são construídas por meio de discursos entremeados por relações de poder.

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2010, p. 12).

Foucault (1988) entende o poder como instável partindo de diferentes lugares, e não de um centro sendo, portanto, fluido, multifacetado e produtivo. Em nossa sociedade, vivemos jogos de poder em que alguns discursos são autorizados e outros desautorizados. Diante disso, concordo com Paraíso (2012) ao dizer que:

Consideramos que “a realidade” se constrói dentro de tramas discursivas que nossa pesquisa precisa mostrar. Buscamos, então, estratégias de descrição e análise que nos possibilitem trabalhar com o próprio discurso para mostrar os enunciados e as relações que o discurso coloca em funcionamento. Perseguimos e mostramos suas tramas e suas relações históricas. Analisamos as relações de poder que impulsionaram a produção do discurso que estamos investigando, e mostramos com quais outros discursos ele se articula e com quais ele polemiza ou entra em conflito (PARAÍSO, 2012, p. 28).

Desta maneira, fiz uma leitura das entrevistas transcritas buscando identificar os discursos sobre homossexualidades e negritude que apareciam nas falas dos sujeitos. Neste ínterim, a tarefa mais difícil foi me desvincular dos discursos que assumia como certezas em vários momentos de minha vida, o

que exigiu que eu experimentasse o exercício da indagação e a sensação de constante insegurança para que eu pudesse construir argumentos que fundamentassem a dissertação.

As análises dos discursos construídos por meio das narrativas dos sujeitos nas entrevistas realizadas serão apresentadas e discutidas no capítulo 3.

CAPÍTULO 2 – SER NEGRO E HOMOSSEXUAL NO INTERIOR DA BAHIA: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS

2.1 – As compreensões sobre as identidades

As narrativas que apresentaremos a seguir intencionam dialogar com o percurso de construção identitária problematizando conceitos de identidade, identidade étnica e identidade sexual para questionar acerca de quem somos. Mas quem é este “quem somos”? O negro? O homossexual? O homossexual negro?

Ao estudar a identidade é necessário estarmos atentos aos vários conceitos existentes. Ainda que de maneira menos aprofundada, procuraremos ser cuidadosos em nossa pesquisa ao empregar o termo identidade, partindo, sobretudo, da compreensão do olhar de Munanga (1994) ao compreender o fenômeno identitário como:

uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico, sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc. (MUNANGA, 1994, p. 177-178).

Quando a discussão é sobre identidade, Munanga (1994) alerta que os elementos apresentados no trecho acima não se distanciem de nosso olhar, pois identidade é um processo em construção, um processo instável e inacabado. Sendo assim, nos atreveríamos dizer que existem identidades, não identidade, e, além disso, elas estão em (re)construção. Poderíamos também dizer que elas são múltiplas, fragmentadas e, muitas vezes, estão em disputa.

No meu caso, Vitor, posso me identificar, por exemplo, como negro, ora sou gay, ora sou negro gay. Todavia, trago não somente as marcas de ser negro em meu corpo, mas também no que me reconheço, penso, acredito, vivo e me relaciono: sou um homem negro gay. Em vários momentos e ocasiões de minha vida, ao ter que me relacionar com as pessoas em ambientes e espaços variados, minha identidade assume lugares quer sejam convenientes para mim,

quer sejam uma postura baseada na verdade que a pessoa na qual me relaciono quer que eu desempenhe. No entanto, não significa que eu esteja usando máscaras ou me utilize de uma falsa identidade, muitas vezes, minha (nossas) identidade(s) é (são) apropriadamente utilizada(s) para as circunstâncias, o fato é que as identidades falam mais de nós do que uma única identidade.

Gomes (2005) nos diz que se formos analisar a identidade normalmente ela surge como um recurso para criar um nós coletivo, ou seja, nós homens, nós homossexuais, nós negros. Esse “nós” diz respeito a uma identidade, que dá sentido de mesmo, de pertencimento, pois os indivíduos agrupam-se a partir de elementos comuns e que os identificam com seus grupos, já que nenhuma identidade é construída no isolamento, mas a partir das nossas relações, da cultura que possuímos, da história que carregamos e dos lugares sociais e políticos que ocupamos. Dito de outra maneira, nossa identidade é formada e modificada ao longo da vida.

Por isso o conceito de identidade pode ser entendido como um conjunto de aspectos individuais, que caracterizam uma pessoa, mas também um aspecto plural, constituído a partir das relações sociais e culturais estabelecidas e, por conseguinte, permanentemente variável como destaca Gomes (2005):

A identidade não é algo inato. Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. É um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Indica traços culturais que se expressam através de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares, tradições populares e referências civilizatórias que marcam a condição humana (GOMES, 2005, p. 41).

Portanto, temos a possibilidade de entender a identidade como resultante da relação entre o indivíduo e a sociedade, a partir de uma interação. Para Moita Lopes e Bastos (2002), a discussão sobre a identidade,

é um reflexo das grandes mudanças sociais, culturais, políticas, econômicas e tecnológicas que vivemos, que têm trazido à tona, no dia-a-dia, a problemática dos gêneros, das sexualidades, das nacionalidades, das etnias, dos territórios, das subjetividades, das diferenças, das identidades profissionais (MOITA LOPES; BASTOS, 2002, p. 14).

As relações identitárias entre um grupo e outro são, muitas vezes, regadas por conflitos que, por mais que na contemporaneidade das relações se fale sobre igualdade nas diferenças, na vida prática social ainda é valorizado e privilegiado como modelo ideal o homem branco heterossexual, sendo este que devemos perseguir, quando fugimos disso, somos visto como o outro, o diferente, o fora do normal. Neste sentido, a identidade é relacional, pois ao dizer, por exemplo, o que é ser negro, também estou dizendo o que não é, assim, a identidade negra depende, muitas vezes, de algo que está fora dela, a outra identidade, no caso a do branco. Afirmar-se ou colocar-se como negro, por exemplo, significa demarcar fronteiras, distinguindo o que está de um lado e do outro, o que está dentro e o que de fora.

A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder. “Nós” e “eles” não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições-de-sujeito fortemente marcadas por relações de poder” (SILVA, 2009, p. 82).

Nesta perspectiva, entendemos que dialogar sobre identidade é também estabelecer relações com as diferenças, mas em determinados momentos, circunstâncias e lugares, algumas diferenças são entendidas como mais importantes que outras (WOODWARD, 2009). As identidades étnicas, de classe, gênero, sexual, religiosa, por exemplo, podem ganhar maior ou menor realce dependendo de onde e com quem estejamos. Além disso, estas identidades se inter cruzam e interpenetram. Podemos pensar, desta forma, que nas sociedades atuais não há um centro ou princípio articulador único. As sociedades são atravessadas por diferenças e estas produzem diferentes identidades, ou seja, diferentes posições-de-sujeito (HALL, 1998).

As construções identitárias se dão pela marcação das diferenças e estas se pautam, algumas vezes, nas oposições binárias. Este dualismo é uma maneira simplificada e porque não dizer desigual de expressar posições, identidades. A relação entre dois termos de uma oposição binária envolve um desequilíbrio de poder entre eles, pois um dos elementos é mais valorizado que o outro: um é a norma e o outro é o anormal (WOODWARD, 2009). Um dos

exemplos de dicotomia é a relação negro e branco. Tomaz Tadeu da Silva (2000), a partir de Derrida, observa que:

as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. 'Nós' e 'eles', por exemplo, constitui uma típica oposição binária: não é preciso dizer qual termo é, aqui, privilegiado. As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/ homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam (SILVA, 2000, p. 83).

Outro questionamento a visão dualista das identidades é que esta dicotomia contribui para fixar os significados. Com base em Derrida, Woodward (2009) nos traz que o significado é produzido por meio de um processo de diferimento, sendo fluido, inseguro, aberto. Sugere que pensemos o significado como sujeito ao deslizamento, não sendo completamente fixo, desta maneira, as diferenças são vistas como instáveis e, portanto, as identidades também.

Na obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (1998) investiga os conceitos de identidade por três sujeitos: do Iluminismo, do sociológico e do pós-moderno. Nela podemos observar que o sujeito do Iluminismo estava fundamentado em uma visão de um ser unificado, centrado, dotado de razões. O ser nascia com um núcleo interior que permanecia o mesmo, ou seja, havia uma essência intrínseca. Para o sujeito sociológico, sua identidade constituía-se a partir da interação entre ele e a sociedade. O sujeito tem uma essência interior, porém este é formado e modificado com os mundos exteriores e as identidades que esses mundos oferecem.

Já no sujeito pós-moderno percebemos um movimento conceitual que até as palavras utilizadas para descrever sua identidade são relativas. Hall (1998) assinala que a identidade do sujeito pós-moderno está em andamento, desloca-se e modifica-se seja pelo momento vivido, seja pelo local onde o sujeito está e fala, seja por meio de sua relação com o outro e de como ele é visto pelo outro. Sendo assim, a identidade pós-moderna é, portanto, relacional e móvel. Ela está em trânsito, vai e vem numa fluidez de movimento que se

torna fecunda, transformadora e serve para identificar o sujeito por um determinado tempo.

O sujeito pós-moderno soma, acrescenta sentidos a sua identidade, ao invés de buscar dividi-la, de transformá-la no: ou é isto ou é aquilo. Hall (2003) aponta que as múltiplas identidades fazem parte do sujeito de grupos hegemônicos e periféricos, porém, as construções identitárias que envolvem um maior número de negociações são aquelas representadas pelos grupos minoritários e marginalizados.

Hall (2003) sinaliza que, “em condições diaspóricas, as pessoas, na maioria das vezes, são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas” (HALL, 2003, p. 76). Ou seja, ao adotar tais posições, o sujeito constrói um ‘eu’ que num dado momento ou circunstância se torna ‘eus’, fazendo com que sua identidade torne-se fluida e, desta maneira, possibilite um diálogo sobre transidentidades, não mais excludentes, como nas construções binárias, mas includentes. Essas oscilações identitárias são muitas vezes ignoradas não para facilitar a vida dos sujeitos em sociedade, como o discurso padronizado sustenta, mas serve para favorecer os sujeitos que estão no centro, considerados como modelo e usufruindo de posições privilegiadas.

Se entendermos a identidade como fluida, sairemos do lugar de identidade e a transformaremos em identidades com inúmeras construções e possibilidades.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 1998, p. 12).

Baseando-se nestas ideias de Stuart Hall, é interessante revisitar as identidades cristalizadas de ser homossexual e de ser negro, por exemplo. Estas diferentes posições-de-sujeito experimentam constantes transformações, estão inseridos em diferentes espaços, adaptam-se e reconstróem suas identidades diante de outras identidades e realidades sociais, lugares, tempos.

Diante dos apontamentos trazidos, neste trabalho assumimos o conceito de identidade e diferença enquanto produções discursivas, não sendo naturais,

nem essências, nem produzidas a priori, ou estando já prontas. Como dito por Silva (2009, p. 76):

A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto das relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais.

Enquanto construção, a identidade está permeada pela instabilidade e pela indeterminação, além disso, está marcada pelas relações de poder, estando em disputa contínua com outras identidades. Consoante com Silva (2009), a identidade e a diferença são produzidas pelo processo de diferenciação permeado pelo poder. Dentre as marcas do poder estão: inclusão/exclusão (quem pertence ou não aquela identidade); demarcação de fronteiras (“nós” e “eles”); classificação (divinos e antidivinos, selvagens e civilizados) e normalização (normais e anormais). Esses elementos do poder atuam continuamente sobre as identidades.

Outro aspecto relevante nesta discussão é que o processo identitário move-se entre dois lugares: estabilização e desestabilização. Há movimentos intencionados em fixar as identidades e outros em deslocá-las, portanto, torna-se interessante investigar esses fatores e analisá-los (SILVA, 2009). Se considerarmos as identidades negras, por exemplo, vamos perceber que o discurso biológico foi utilizado para nomear os africanos como selvagens e primitivos, características estas entendidas pelo colonizador enquanto inferiores quando comparadas às dos brancos europeus, estes últimos vistos como civilizados e desenvolvidos. Este essencialismo utilizado para identificar os africanos não é natural, mas uma produção cultural sobre este grupo.

Os movimentos que desarranjam e subvertem as identidades contrapõem-se a essencialização. Dentre estes, citamos o hibridismo, caracterizado como a mistura ou encontro das nacionalidades, etnias e raças, questionando assim as identidades iniciais.

O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das

identidades originais, embora guarde traços delas (SILVA, 2009, p. 87).

O hibridismo está relacionado aos movimentos migratórios, nasce das relações conflituosas entre diferentes grupos e podemos citar como exemplo as diásporas forçadas dos povos africanos por meio da escravização ou os movimentos migratórios mais recentes das populações das antigas colônias para as antigas metrópoles (SILVA, 2009).

Todos estes aspectos apresentados nos ajudam a pensar e problematizar as identidades, especialmente a que trataremos neste trabalho, no caso as étnicas, as sexualidade. Neste primeiro momento abordaremos as identidades étnicas com foco para as identidades negras e, posteriormente para as identidades sexuais enfatizando as homossexualidades.

2.2 – Os olhares sobre as identidades étnicas

Ao refletirmos sobre as relações étnicas e raciais que desencadearam o processo de construção identitária que envolvem os homens homossexuais negros de nosso trabalho, significa que seja importante e necessário discutir sobre identidade étnica. Em nota referente ao primeiro capítulo do livro *Teorias da etnicidade*, Poutignat e Streiff-Fenart (1998) dizem que ao utilizarmos os termos etnicidade, étnico ou etnia estaremos nos referindo às expressões cujas raízes etimológicas encontram-se no termo ethnos. Concordamos com estes autores ao dizerem que:

a utilização da palavra “étnico” para designar contrastivamente e muitas vezes negativamente povos “outros” é congruente com as raízes etimológicas do termo etnicidade (ethnikos). No mundo grego, o termo ethnos fazia referência aos povos bárbaros ou aos povos gregos não organizados segundo o modelo da Cidade-Estado, ao passo que o termo latino ethnicus designava, na tradição eclesiástica do século XIV, os pagãos em oposição aos cristãos (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 23).

Ao fazermos a leitura da palavra etnia pelos gregos e latinos como a citação acaba de nos apresentar, temos como possibilidade de tradução a referência ao outro, ao dito diferente e, principalmente, àquele que não pertence ao grupo detentor do poder político, econômico e discursivo.

Encontramos no que determinam grupos étnicos uma relação de dominação na qual, os mesmos autores afirmam que:

a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença a uma determinada coletividade (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 143-144).

Para Barth, o grupo étnico é compreendido como uma forma de organização social que se dá pela auto-atribuição ou pela atribuição de outros a categoria étnica. Para o autor:

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional (BARTH, 1998, p. 193-194).

Ao pensar a categoria étnica enquanto atribuição de si mesmo ou pelo outro, a continuidade ou ruptura dos traços étnicos é feita por meio da manutenção de uma fronteira étnica, entendida como fronteiras sociais e territoriais. O grupo étnico é pensado de maneira relacional e assim para entender a sua singularidade é necessário compreender a interação deste grupo étnico com outros. A identidade étnica “[...] se constrói na relação entre a categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 142).

Pensar a identidade étnica, nesta direção, é estabelecer as fronteiras entre um grupo e outro, entre “nós” e “eles” e, ao mesmo tempo, intensificar os vínculos existentes entre aqueles que são de um mesmo grupo. Pode-se dizer que ao mesmo tempo em que a etnicidade afirma um “eu” coletivo, nega um “outro” coletivo.

Em um diálogo entre Poutignat e Streiff-Fenart (1998) com Weber sobre identidade étnica no mesmo *Teorias da etnicidade*, os autores apresentam sua visão a respeito do assunto assinalando que:

A identidade étnica (a crença na vida em comum étnica) constrói-se a partir da diferença. A atração entre aqueles que se sentem como de uma mesma espécie é indissociável da repulsa diante daqueles que são percebidos como estrangeiros. Esta idéia implica que não é o isolamento que cria a consciência de pertença, mas, ao contrário, a comunicação das diferenças das quais os indivíduos se apropriam para estabelecer fronteiras étnicas (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 40).

A identidade étnica é construída quando o indivíduo relaciona-se com o outro e não no isolamento, ela pode também constituir-se a partir de uma ficção erguida pela própria comunidade, já que uma identidade coletiva pode ser elaborada na interação com outros grupos, na tentativa de se estabelecer fronteiras e definir traços em comum, por exemplo. Quando é chegado o momento de Weber apresentar seu ponto de vista sobre o que ele pensa dos grupos étnicos, ele diz que existem:

grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que esta crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 40).

A identidade étnica pode ser vista como uma produção feita a partir de dimensões como língua, cor, religião, tradição cultural, ocupação territorial fundamentadas na diferença. Desta forma, a identidade étnica pode se sustentar com base em signos diferentes, acumulando vários ou priorizando um ou alguns no decorrer do tempo. Por exemplo, a oposição nós/eles, pensando em um determinado grupo étnico na relação com outro, pode se manter por um determinado momento por conta da diferença da língua e, em outro momento, pela religiosidade. Segundo os autores:

Todas as dimensões classicamente levadas em conta para definir o grupo étnico (língua, território, religião etc.) tornam-se aqui pertinentes, não justamente para nelas buscar critérios de definição, mas como recursos que podem ser mobilizados para manter ou criar o mito da origem comum. Embora determinados atributos culturais (como a língua) estejam em melhor posição para serem nisso utilizados, nenhum pode merecer o crédito de uma validade universal e essencial para a identificação étnica. Nem o fato de falarem uma mesma língua, nem a contiguidade territorial, nem a semelhança dos costumes representam por si próprios atributos étnicos. Apenas se tornam isso quando utilizados como marcadores de pertença por

aqueles que reivindicam uma origem comum (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 163).

Para estes autores considerar essas dimensões é importante, contudo, elas ganham sentido para caracterizar o grupo étnico quando reivindicadas como marcas para designar a crença em uma origem comum.

Há que convir, com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 141).

Conforme Poutignat e Streiff-Fenart (1998) a crença, e não o fato, na origem comum ou no princípio por nascimento é um elemento diferenciador das identidades étnicas em relação às outras formas de identidade como a religiosa ou política. Ainda conforme esses autores, a identidade étnica é uma forma de identificação em meio a outras, não sendo pensada, portanto, enquanto uma essência. Dependendo das circunstâncias em que se esteja, onde esteja e com quem se interaja, uma pessoa pode assumir outra(s) identidade(s) que lhe seja(m) pertinentes. Assim, a etnicidade não é um fator pertinente em todas as situações, em algumas delas, outros atributos como gênero, classe, identidade sexual, religião entre outros podem ser mais realçados. De qualquer forma:

O realce da identidade étnica exprime-se, assim, inicialmente através de um rótulo étnico entre outros meios possíveis de identificação de pessoas. É apenas depois de ter selecionado esse rótulo (depois que a etnicidade foi realçada pelo procedimento mesmo de sua seleção) que os comportamentos, as pessoas, os traços culturais que eles designam surgem quase que naturalmente como “étnicos” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 167).

O realce da identidade étnica pode se dar por meio de diferentes signos visíveis como vestuário, penteado, comportamentos. Em algumas circunstâncias o realce ou não de determinados atributos étnicos ocorrerá para se aproximar ou se afastar de uma identidade étnica particular. Apesar de entendermos a possibilidade do realce de determinados traços étnicos em contextos singulares, este nem sempre é passível de escolham, já que em algumas situações, os atributos étnicos são demonstrados inevitavelmente. Conforme os autores acima, a delimitação do realce de uma determinada identidade étnica também é feita por meio dos estereótipos presentes em uma

determinada sociedade. Assim busca-se afastar os realces que lhes são temerosos e destacar o que lhe são convenientes.

Diante dos questionamentos postos, percebemos que a identidade étnica é histórica, contextual e relacional sustentando-se a partir das relações sociais e culturais. Tomando como foco o Brasil e, em especial, as identidades étnicas que o atravessam, estas se encontram em disputas contínuas, sendo que alguns traços étnicos são valorizados e outros marginalizados. Poucas vezes ainda nos damos conta de que em nosso país, as etnias negras, por exemplo, foram marcadas historicamente como negativas quando comparadas com os brancos inclusive, desconsideramos o quanto as culturas africanas nos produziram e continuam nos produzindo enquanto brasileiros/as.

Desta forma, neste trabalho nos reportaremos às identidades negras, visto que estamos trabalhando em nossa pesquisa com gays negros e, portanto, entendemos que é importante analisar como os nossos sujeitos se identificam do ponto de vista étnico.

2.2.1 – A(s) construção/ções identitária(s) negra(s)

Compreender o processo de construção da identidade negra no Brasil leva-nos a problematizar, sobretudo, seu caráter cultural e político sem necessariamente perder de vista a subjetividade de sua dimensão. No território brasileiro há uma presença expressiva da população negra que foi trazida forçadamente durante os quase três séculos de escravidão, compreendido entre 1525 a 1851, segundo Prandi (2000). Dessa forma, poderíamos pensar em a identidade negra ou identidades negras?

No Brasil, o caminho escolhido pelos grupos que exerciam o domínio sobre os negros escravizados foi o de manipular suas consciências identitárias misturando critérios ideológicos, culturais, étnicos e raciais ao seu modo de viver. O estar confundido com quem se é dificulta a proximidade dos negros com seu próprio grupo, que vive a margem da sociedade e é discriminado. Com isso, perde-se força coletiva ou individual, pois não se sabe na maioria das vezes quem se é. Além disso, a população negra dificilmente encontra

elementos que lhe possibilite visualizar uma identidade étnica que lhe posicione no mundo de maneira digna, uma vez que, a identidade é construída de modo relacional com vários grupos sociais, seja na família, no trabalho, em sociedade e mesmo assim, o negro não é o modelo de identidade desejável.

O negro no Brasil, na maioria das vezes, se vê obrigado a ter que renunciar sua identidade adotando a idealização de que o homem branco é o modelo de pessoa singular. Gomes (2005) destaca que, assim como em outros processos identitários, a identidade negra se constrói gradativamente, num movimento que envolve inúmeras variáveis. Pois a identidade negra é uma construção política, social, histórica e cultural, onde o sujeito se reconhece na conjunção do grupo étnico/racial a partir da sua história, cultura e relações estabelecidas com o outro, no caso, os brancos. Desta forma, compreender o processo de construção da identidade negra no Brasil leva-nos a problematizar, sobretudo, seu caráter político sem necessariamente perder de vista a subjetividade de sua dimensão. Eu mesmo até o presente momento de minha vida nunca pensei em mim como um homem negro tendo nesta pesquisa a possibilidade de erguer questionamentos até então para mim inimagináveis?

Tomando a identidade negra como identidade étnica, é importante pensarmos, com base em Poutignat e Streiff-Fenart (1998), que esta identidade é orientada para o passado e na crença em uma origem comum. Se pensarmos a identidade negra, é possível dizer que os negros brasileiros ou os afro-brasileiros tiveram uma origem comum: o continente africano. Aqui não pensamos a África de hoje, mas de outrora, a África não apenas enquanto território de origem, mas também com os povos ancestrais africanos, com os traços étnicos envolvendo costumes, tradições, língua, religiosidade entre outros marcadores. Os negros brasileiros compartilham a herança da diáspora africana já que foram retirados da África e trazidos forçadamente para o Brasil, um processo imposto e não de escolha.

Os povos africanos que foram escravizados eram de diversas etnias e foram agrupados, grosso modo, em dois grandes grupos linguísticos: sudaneses e bantos. Os sudaneses viviam em regiões que hoje correspondem Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia. O

grupo mais ao norte era chamado sudanês oriental (os núbios, nilóticos e báris) e o abaixo o sudanês oriental (compreendia vários povos como nagôs ou iorubás, fon-jejes, haussás, grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis e outros). Os bantos são os povos da África meridional, estendo para o sul logo abaixo dos sudaneses. Os bantos apresentam uma diversidade muito extensa de povos que falam entre 700 e 2000 línguas. Alguns desses povos são hoje chamados de congo, angola e cabinda (PRANDI, 2000).

Estes povos tiveram de negar suas marcas culturais, suas línguas, religiosidades, costumes familiares, organização de sociedade, pelo menos diante do colonizador. Aliás, não precisavam estar em terra para terem tudo isso negado, Risério (2000) nos diz que nos navios que serviam para traficá-los as famílias eram separadas, colocando membros de uma mesma família e grupo em embarcações diferentes para não manterem vínculo de grupo, família, de cuidado uns para com os outros.

Sem vínculo, sem sentimento, sem força. Era então necessário aprender a conviver/dialogar com os novos sujeitos. Os povos europeus, na figura do colonizador, buscaram homogeneizar as diferenças dos africanos, forçando uma apropriação cultural, religiosa, política de acordo com os valores eurocêntricos do colonizador, negando as raízes e ancestralidade dos povos africanos e inferiorizando-os. A identidade negra no Brasil desde o processo escravocrata foi construída em oposição à identidade branca. Percebemos que no percurso histórico identitário que o Brasil fora configurado encontramos a busca por um essencialismo utilizado para identificar os africanos, estes vistos como “Eles” enquanto os brancos eram o “Nós”.

Os homens brancos que vieram para o Brasil entendiam-se enquanto povos civilizados, cultos e desenvolvidos, tendo a Europa como centro do mundo, mesmo sendo considerados por historiadores como uma geração de homens inflamados e estimulados em conquistar novas terras e subjugar os inimigos de Cristo (VAINFAS, 1986). Os negros eram compreendidos como aqueles que apresentavam uma cultura atrasada, selvagem e que, portanto, poderiam ser comercializados. De acordo com Munanga, buscou-se:

alienar e inferiorizar os negros em todos os planos. Nesse processo, fez-se um paralelismo forçado entre o cultural e o biológico. Pelas diferenças biológicas entre povos negros e brancos, tentou-se explicar as culturas e concluir-se por uma diminuição intelectual e moral dos primeiros (MUNANGA, 1988, p. 5-6).

O corpo do negro era visto como mercadoria em um jogo de interesses entre quem o deseja para os serviços e quem queria lucrar. Seu corpo era avaliado como uma máquina eficiente na servidão da lavoura, mineração, etc. e que também servia para o prazer sexual do seu senhor. Os negros eram “avaliados pelos dentes, grossura dos tornozelos e punhos” (RIBEIRO, 1995, p. 119). Ferreira nos aponta uma reflexão interessante, ao mencionar que:

a identidade da pessoa negra, traz do passado a negação da tradição africana, a condição de escravo e o estigma de ser um objeto de uso como instrumento de trabalho. O afro-descendente enfrenta, no presente, a constante discriminação racial, de forma aberta ou encoberto e, mesmo sob tais circunstâncias, tem a tarefa de construir um futuro promissor (FERREIRA, 2000, p. 41).

O negro identificado na história do Brasil sofreu, apanhou, mas também fugiu, subverteu o lugar que o homem branco lhe destinou. O negro vai então se constituindo em meio às adversidades. Vai aprendendo a lidar com seu senhor, a ter que mentir para sobreviver, a fingir para escapar, a disfarçar para conquistar, a mascarar para ser. Vai aprendendo a utilizar estratégias que possibilite sua sobrevivência em meio ao horror de crueldade que lhe era imposto.

Ao analisar os escritos de Risério (2004) em *Uma História da Cidade da Bahia*, o autor suspeita que muitos escravos gozavam de alegria ao apontar o rumo errado de uma fuga para o seu senhor. Outros omitiam determinado ingrediente nas receitas medicinais para reterem a informação do preparo e continuarem sendo reconhecidos. Outros tantos fingiam afetos e mascaravam prazer nas relações sexuais que eram obrigados a desempenhar.

Para Tavares (2008) o negro escravizado não é aquele “animal” tolo que fica calado a mercê do seu senhor, sem pensar, agir, intencional sua vontade como acreditavam muitos colonizadores. De maneira semelhante Risério (2004) apresenta num trecho de seu livro a observação que o padre Antonil fez sobre as escravas que buscavam se vingar dos seus senhores abortando suas

crianças para que elas não chegassem “a padecer o que elas padecem”. E por mais doloroso que fosse fazer uso de ervas silvestres ou pegar muito peso com o propósito de abortar, elas sabiam que o não nascimento de mais um negro na condição de escravo impedia o crescimento da mão-de-obra para servir o regime escravocrata da época. Esta era uma, das muitas formas de enfrentamento utilizadas diante das violências que eram submetidas.

Apesar das resistências, houve muitos processos de associação do corpo negro a algo indesejável ou desprezível. Alguns traços físicos étnicos dos negros como cor, cabelo, as feições do rosto foram produzidos esteticamente como menos desejáveis do que os traços físicos que indicavam os povos brancos europeus. Houve um investimento social e cultural na construção destes traços físicos negros como sendo desviantes do padrão de estética valorizado. É ainda recente a desconstrução desse ideário de beleza e, em muitos casos, alguns grupos ou mesmo o movimento social negro tem realçado alguns traços para visibilizar a identidade negra como é o caso, por exemplo, do cabelo *black* ou com tranças, usando lenço ou turbante.

Se pensarmos em relação à língua, os povos africanos que chegaram até o Brasil apresentavam uma diversidade linguística. Com o processo de interação interétnica entre os povos africanos e o próprio colonizador, conforme Castro (2005; 2009) produziram-se os falares afro-brasileiros entre eles, a língua geral de mina, de base ewe-fon, a língua de banguela de base umbundo e o dialeto nagô. Ainda segundo esta autora, as línguas africanas interferiram no vocabulário (mocotó, muvuca, caçamba, cochilar, cachaça, tanga, canga, sunga, calunga, lenga-lenga, bunda-mole, molecagem, xodozento, encafifado, bagunceiro), na morfologia e sintaxe (marcar o plural dos substantivos apenas pelos artigos que o antecedem como ao falar: “as casa”, seguindo o padrão da língua banto; o não uso das marcas de gênero nas palavras) e na pronúncia (ao omitir as consoantes finais das palavras ou transformá-las em vogais como em “falá” e a tendência de desfazer encontro consonantal, pela introdução de uma vogal entre elas, que termina por produzir outra sílaba, a exemplo de *fulô para flor”). É importante ressaltar essas influências africanas nos falares do brasileiro embora, muitas vezes, se deseje negar isto.

Nas questões da religiosidade, destacamos que os povos africanos que vieram escravizados trouxeram sua forma de cultuar os deuses africanos e o quanto isso interferiu na produção das religiosidades de matriz africana no Brasil como o candomblé, a umbanda, xangôs, tambor-de-minas e batuque ioiô-ijexá (PRANDI, 2000). Entendemos que elementos da cultura cristã e também indígena se incorporaram nessas religiões que tem alguma base africana. Entretanto, esse processo de cristianização que o Brasil vivenciou ao longo do processo de colonização contribuiu para a demonização das religiões que apresentassem alguma matriz africana, inclusive a intolerância religiosa persiste em nosso país. De acordo com estudiosos (RIBEIRO, 1995; VAINFAS, 2010; TREVISAN, 2002; RISÉRIO, 2004), os colonizadores eram homens que, em nome da igreja católica, navegaram em busca de produzir novos cristãos. Homens que saíam do mar, “fedidos e infectos, cientes de suas culpas”, experimentados com a noção de pecado, inferno e salvação (RIBEIRO, 1995, p. 42).

Estes colonizadores encontraram na sacramentação das bulas e no discurso do rei a autorização para cometerem quaisquer atos que leve a humanidade a reverenciar um único Deus. A identidade para estes homens deveriam ser uma: a deles. Tudo que se afastasse deste ideal deveria ser pulverizado, aniquilado, reconfigurado. Segundo Vainfas (2010), o pensamento do homem deste período da história era estruturado pelas ideias difundidas pela igreja de que as várias dominações tinham a autorização de Deus. Desta maneira, ao partirem em viagem eles tinham como objetivo estabelecer a unidade e totalidade da fé cristã. Talvez, pela associação das religiosidades africanas como algo maléfico, demoníaco e inferior tido como o oposto ao cristianismo trazido pela igreja católica, houve uma negação ou tentativa de dissociação da(s) identidade(s) negra(s) as religiosidades de matriz africana.

Neste debate sobre identidade(s) negra(s) é importante problematizar também os discursos sobre a mestiçagem, os quais defendiam a ideia de que os problemas de uma identidade nacional começaram a aparecer a partir da presença dos negros em terras brasileiras. Entretanto, Ribeiro (1995) não considera a mistura étnica que resultou numa identidade brasileira como problema e defende a miscigenação como uma característica que nos torna

únicos e exclusivos diante de qualquer povo do planeta. Ele diz que a miscigenação:

surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais dela oriundos.” (RIBEIRO, 1995, p.19).

Questionando Ribeiro (1995), os escritos de Munanga (1998) nos alertam para não perdermos de vista as relações históricas que delinearam as relações raciais edificadas no Brasil, sobretudo as que sustentaram conceitos de superioridade e inferioridade biológica. Para o autor, estas relações buscaram

alienar e inferiorizar os negros em todos os planos. Nesse processo, fez-se um paralelismo forçado entre o cultural e o biológico. Pelas diferenças biológicas entre povos negros e brancos, tentou-se explicar as culturas e concluir-se por uma diminuição intelectual e moral dos primeiros. (MUNANGA, 1988, p. 5-6).

Munanga (2004) sustenta que, na contemporaneidade das relações,

algumas vozes nacionais buscam atualmente reunir todas as identidades, brancos, negros, indígenas em torno da unidade “mestiça” reunindo todos os brasileiros. Vejo nesta proposta uma nova sutileza ideológica para recuperar a idéia de unidade nacional não alcançada pelo fracasso do branqueamento físico. Essa proposta de uma nova identidade mestiça, única, vai na contramão dos movimentos negros e outras chamadas minorias (MUNANGA, 2004, p. 16).

Munanga (2004) faz questão de ressaltar que é preciso estarmos atentos para as novas maneiras de localizar as identidades dos negros e dos mestiços dado o fracasso empreendido pelo branqueamento, já que o objetivo maior era negar as identidades negras. Diante disso, não nos surpreende o fato de que muitas pessoas que trazem os “traços étnicos negros” neguem tais características, pois os discursos erguidos historicamente dizem que ser negro ou ter uma identidade negra seja algo ruim. Muitos negros brasileiros desconhecem sua origem, não sabendo, por exemplo, se seus antepassados eram bantos ou sudaneses, não se reconhecendo etnicamente neste lugar.

Munanga (2009) assinala que “ser negro é ser excluído”. Ele nos diz ainda que se não avançarmos com as problematizações sobre a identidade

negra, com seu corpo, história e cultura, o complexo de inferioridade de outrora e estrategicamente atualmente sustentado, continuarão a perseguir as futuras gerações. Entretanto, para quem ou diante do quê a identidade negra necessita apresentar-se? O mesmo Munanga (2004) nos ajuda a refletir:

Parece simples definir quem é negro no Brasil. Mas, num país que desenvolveu o desejo de branqueamento, não é fácil apresentar uma definição de quem é negro ou não. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso (MUNANGA, 2004, p.52).

Se compreendermos identidade como um processo de construção cultural e social, constatamos então que a identidade negra fora presenteada com um aditivo de interpretações sociais negativos, sustentando o lugar do negro como subalterno. Dessa maneira, compreendemos também que a identidade negra precisa não somente ser problematizada e discutida, mas valorizada a ponto de suas qualidades, valores e privilégios subverterem o lugar de marginalização.

Dessa forma, os negros de nossa pesquisa podem ou não terem vivenciado a inferiorização de suas identidades étnicas ou é provável que não vivenciaram da mesma forma. Além disso, ressaltamos também, que ter uma identidade, em nossa opinião, não nega a possibilidade da existência de outras identidades, mas permite aos sujeitos a oportunidade de ampliarem seu sentimento de pertença, permitindo-os transitar pelas fronteiras. Para nós, ser negro vai muito mais além de características fenotípicas. Ser negro envolve este olhar para o passado, reconhecer a nossa história, nossas origens, os outros traços étnicos (língua, religiosidade, territorialidade, vestimentas etc.) que nos constituiu e nos constitui na atualidade. Além disso, ter uma identidade étnica negra perpassa pela convicção de saber que sua identidade ao se relacionar com outras tantas construirá não apenas a sua identidade, mas a de quem se relaciona.

2.3 – As posições-de-sujeito e as homossexualidades

Em etapas anteriores discutimos o conceito de identidade, dialogamos sobre como as identidades étnicas podem ser compreendidas e, a partir das concepções apresentadas sobre as identidades étnicas, problematizamos o processo de construção das identidades negras no Brasil. De posse deste panorama chegamos nesta etapa da pesquisa objetivando discutir a respeito das identidades sexuais e o(s) caminho(s) que estas atravessaram ou foram conduzidas a ocuparem determinadas posições na sociedade.

Em outras palavras, este subcapítulo é um convite à discussão sobre as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo que exigiu de nós um esforço para que nossos argumentos não fossem erguidos no que o senso comum sustenta, mas que estivesse fundamentada em uma investigação sobre os momentos históricos que produziram conhecimentos capazes de construir pensamentos sobre o que hoje entendemos como homossexualidade(s).

Este percurso será guiado pelas teorias genealógicas de Michel Foucault que, a partir dos seus estudos sobre as relações de poder, nos levará a pensá-lo não como repressor, mas como uma relação de forças que produziu saberes científicos sobre as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo atribuindo-lhes status de anormalidade. Por este método genealógico de análise pretendemos compreender como as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo foram configuradas ao longo dos anos.

Desta maneira, ambicionamos investigar os processos de formação da imagem do homossexual como um indivíduo considerado “inimigo” de uma lógica social sexual datada de séculos. Nesta direção, perceberemos que fora por meio de determinados mecanismos de poder que saberes científicos foram erguidos, elaboraram, reformularam e transformaram em ideias do que hoje conhecemos como homossexualidade(s) colocando-a no lugar de crime em um determinado momento histórico e no outro a descriminalizaram. Investigando dispositivos de poder direcionaremos nosso olhar também para os dispositivos de saber sustentados ao longo dos tempos que destinaram a margem como sendo o lugar reservado para pessoas que mantêm relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo.

Foucault (2005) nos alerta a ficarmos atentos a respeito desses dispositivos e que a direção de nossa análise precisa ser invertida. Ele sugere que:

ao invés de partir de uma repressão geralmente aceita e de uma ignorância avaliada de acordo com o que supomos saber é necessário considerar esses mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder. É necessário segui-los nas suas condições de surgimento e de funcionamento e procurar de que maneira se formam, em relação a eles, os fatos de interdição ou de ocultação que lhes são vinculados. Em suma, trata-se de definir as estratégias de poder imanentes a essa vontade, constituir a 'economia política' de uma vontade de saber (FOUCAULT, 2005, p. 71).

Pensando no que o excerto acaba de nos dizer, ao realizar uma investigação exclusivamente histórica sobre os processos que produziram a homossexualidade como pecado, crime, doença, provavelmente não realizaríamos uma análise sobre como as relações de poder-saber construíram a ideia dos sujeitos homossexuais. Todavia, ao apresentar um olhar analítico sobre como foram estabelecidos os significados a respeito da relação sexual entre pessoas do mesmo sexo, quem falou e em que lugar foi dito, perceberemos que foram através das relações de poder-saber que o que hoje chamamos de homossexualidade recebeu diversas denominações baseada na moral sexual de determinada sociedade.

Foi assim que antes mesmo do século XIX a palavra sodomia era utilizada para designar a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo. Vainfas (1989) assegura que a palavra sodomia tem

sua origem no Antigo Testamento, a propósito da destruição divina de Sodoma narrada no Gênesis. A recusa de Lot em oferecer aos moradores da cidade os dois anjos que havia hospedado, e o suposto desejo sexual que a todos animava quando forçaram a porta daquele piedoso hebreu no encalço dos hóspedes, eis as raízes da associação entre o castigo de Sodoma e a condenação judaica das relações sexuais entre homens (VAINFAS, 1989, p. 145).

De acordo com a moral sexual da época e fundamentada na tradição cristã católica, ser um sodomita seria cometer pecado contra a natureza divina, pois toda e qualquer relação sexual que não tivesse como fim a procriação era entendida como sodomia, pecando nefando, ou seja, pecado contra Deus. Além de a relação sexual entre pessoas do mesmo ser considerada pecado contra Deus era também entendida como um crime contra o Estado. Isto se

tornou uma norma dos Estados católicos e não católicos, já que, até meados do século XIX era a igreja e o Estado que regiam as normas de condutas sociais.

Trevisan (2002) nos diz que,

na Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII, não apenas a Espanha, Portugal, França e Itália católicas, mas também a Inglaterra, Suíça e Holanda protestantes puniam severamente a sodomia. Seus praticantes eram condenados a punições capazes de desafiar as mais sádicas imaginações, variando historicamente desde multas, prisão, confisco de bens, banimento da cidade ou do país, trabalho forçado (nas galés ou não), passando por marca com ferro em brasa, execração e açoite público até a castração, amputação das orelhas, morte na forca, morte na fogueira, empalamento e afogamento (TREVISAN, 2002, p. 127).

Mesmo diante da pressão que o Estado e a igreja exerciam nos países europeus durante os séculos XVI, XVII e XVIII, como vimos acima, em meados do século XIX muitos deles descriminalizaram a sodomia. Porém, ocorrendo a descriminalização, muitos sodomitas continuaram a ser perseguidos e punidos por pessoas e instituições que não abriram mão dos saberes erguidos durante anos sobre ser o sodomita um pecador contra a natureza divina.

Saindo deste período histórico e revisitando como a cultura grega lidava com a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo observaremos que o menino grego era iniciado nas responsabilidades de cidadão ao ser penetrado por um homem mais velho. Este homem fazia do menino seu amante para estabelecer uma relação ritualística de passagem. Acreditava-se que ao penetrar o menino, o homem de mais idade estaria transmitindo um conjunto de virtudes viris como honestidade, justiça, coragem, força. Por isso, neste contexto de moral sexual, Catonné (2001) considera ser injusto afirmar existir uma relação homossexual, pois para os gregos esta relação seria normal e de acordo com a natureza de seus semelhantes. Ainda que corresse o risco de a experiência não se limitar aos objetivos pedagógicos.

Foi pensando nisso que Platão (1989) questionou a eficácia deste método. Ele temia que a experiência despertasse nos futuros rapazes um gosto de continuidade para além do que o ritual propunha. Ao continuarmos na história grega perceberemos a existência de dois homens: o privado e o público. O homem grego do privado, já adulto, mantinha relação sexual com

sua mulher e suas concubinas, que é o equivalente a amante em nossa sociedade. Já o homem grego público, relacionava-se com rapazes, que por sua vez, não eram vistos como concorrentes pelas esposas destes homens.

Poderíamos suspeitar da existência de um jogo perigoso entre: até que ponto era somente um homem público que se relacionava com os rapazes? E por que hoje em dia nos deparamos com um efeito contrário ao que acontecia ao homem público grego, tendo muitos homens mantendo relações com outros homens no privado? A história grega que nos é relatada diz que o adulto jovem e ativo, depois de casado, segue a tradição com a qual ele fora iniciado. Para os gregos, ter uma conduta ativa ou de quem penetra era o mesmo que subjugar o outro e exercer controle sobre ele. Atuar desta maneira, significava ter poder e prazer diante da situação.

O homem grego aristocrata depois de realizado o ritual de passagem da meninice para a fase adulta casavam, constituíam família e, na maioria das vezes, mantinham uma relação respeitosa com seus mentores. No entanto, quando este homem já adulto deixa-se penetrar por outro homem, assumindo o papel de um sujeito sexualmente passivo, ele perde o status de homem, é desprezado pelos outros homens, deixa de ter os privilégios que a sociedade grega atribuía ao homem e é nivelado a condição de mulher. Teríamos aí a demonstração de que a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo era tão somente um ritual de passagem com posições e normas?

Ao sairmos da cultura grega e adentrarmos em algumas culturas indígenas como a dos índios Guaiiqui do Paraguai, encontraremos a existência do que denominamos de uma moral sexual rígida e simbolizada pela divisão do trabalho entre o papel do homem e o da mulher. O antropólogo Pierre Clastres (1978) em *O Arco e o Cesto*, observou a formatação desta sociedade e relata que, ao passo que os homens caçavam e coletavam, as mulheres cozinhavam, cuidavam das crianças e fabricavam cestos e cordas para os arcos. A relação entre o que era função do homem e da mulher apresentavam-se bem definidas e rigorosamente separadas. Clastres assegura não existir entre os Guaiiqui atividades em que homens e mulheres participem ao mesmo tempo.

Vejamos o que o antropólogo considera ser uma oposição que

organiza e domina a vida cotidiana dos guaiáqui: aquela dos homens e das mulheres cujas atividades respectivas, marcadas fortemente pela divisão sexual das tarefas, constituem dois campos nitidamente separados e, como aliás em todos os lugares, complementares. Mas, diferentemente da maioria das outras sociedades indígenas, os guaiáqui não conhecem forma de trabalho em que participem ao mesmo tempo os homens e as mulheres. A agricultura, por exemplo, alterna tanto atividades masculinas, como femininas, já que, em geral as mulheres se dedicam a semear, a limpar os campos de cultivo e a colher os legumes e cereais, são os homens que se encarregam de preparar o lugar das plantações derrubando as árvores e queimando a vegetação seca. Mas se os papéis são bem distintos e nunca se misturam, nem por isso deixam de assegurar em comum o início e o sucesso de uma operação tão importante como a agricultura. Ora, nada disso ocorre com os guaiáqui. Nômades que tudo ignoram da arte de plantar, sua economia apóia-se exclusivamente na exploração dos recursos naturais que a floresta oferece (CLASTRES, 1978, p. 72).

Estamos diante de uma formação social que separa o homem da mulher em funções e papéis a serem desempenhados. O que não se distancia do que se esperava dos homens cristãos que praticavam a sodomia e dos homens gregos que, depois de adultos relacionavam-se passivamente com outros homens. Se continuarmos na investigação sobre como a masculinidade dos índios guaiáqui está fundamentada encontraremos que o uso do arco e a condição de desempenhar o papel de ativo nas relações sexuais não os impediam de estabelecer interações sexuais entre pessoas do mesmo sexo e do sexo oposto.

O interessante notar sobre os índios e que diferencia do ritual grego é que para os índios existia a permissão de transitar em relações sexuais com outros índios e ainda podiam casar entre si, contanto que um deles desempenhasse o papel da figura feminina. Já os gregos tinham enquanto meninos um mentor, que operava sobre ele a transmissão das virtudes necessárias para se tornar homem. Perceba que este homem, enquanto menino, era penetrado e ao se tornar adulto ele não pode mais estar nesta posição. Em ambos os casos, a moral social sexual destas sociedades consideravam homens de verdade aqueles que desempenhassem o papel de na relação. O que nenhum dos dois tinham o direito, se quisessem ser considerados homens de verdade, era se comportar passivamente na relação

sexual entre sujeitos do mesmo sexo. Os dois, segundo suas tradições, sofreriam rebaixamento. Perderiam status.

Pensar as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo na história é se preparar para desatar nós e atar outros tantos. Queremos, de qualquer maneira, considerar o passado com o pensamento do presente. Daí nos questionamos: é possível pensar em homossexualidades nas formações sociais acima apresentadas? Ou seria mais prudente de nossa parte pensar estas relações como identidades sociais e sexuais produzidas a partir de combinações entre o sexo biológico e os papéis sexuais? Outra coisa, como as condutas destas sociedades respingam em nosso tempo?

Goffman (1988; 1985) vai dizer que existe uma tolerância ou aceitação ao sujeito homossexual, mas que não abandona características comportamentais de masculinidade e virilidade. Ele chama de fachada o homossexual que procura conviver em um contexto social sem o estigma do preconceito e discriminação e se traveste de uma masculinidade que o permita passar despercebido diante do olhar repressor que a sociedade destina a homossexuais que apresentam uma performance afeminada.

Parker (1991) afirma que “o homem é capaz de preservar sua identidade masculina, devido ao seu desempenho do papel ativo [...] assim como o viado sacrifica sua identidade masculina adotando o papel sexual passivo” (p. 88). Diante do que apresentamos até então em nossa pesquisa, algo continua a nos inquietar: por que o homem, historicamente, tem sua masculinidade questionada ao desejar ter relações de modo passivo com outro homem? Em *O que é homossexualidade*, Peter Fry e Edward MacRae vão dizer que o que está em jogo neste esquema de ser ativo e passivo é a considerada superioridade social do homem sobre a mulher, que, caracterizada pelas posições sexuais entre pessoas do mesmo sexo funcionam como diferenças de poder (FRY; MACRAE, 1985).

Para os autores,

O ato sexual é percebido também em termos hierárquicos, pois a ideia é que quem penetra é de certa forma o vencedor de quem é penetrado. A superioridade social do “ativo” sobre o “passivo” é nitidamente expressa nas palavras de gíria que usamos para falar

das relações sexuais como “comer” e “dar”, “ficar por cima” e “abrir as pernas”. Quem “come”, vence, como um jogador de xadrez que tira as peças de seu adversário do tabuleiro, “comendo-as”. Quem “come” está “por cima” e quem está por cima é quem controla. Quem “dá” ou quem “abre as pernas” é quem se rende totalmente (FRY & MACRAE, 1985, p. 48).

Como é interessante sair deste lugar da teoria e adentrar no campo da prática. Meu tio, o mesmo que no início desta dissertação queria presentear-me no dia em que completava quinze anos de idade com bujetas para eu “comer” e virar macho, ostentava várias vezes nas reuniões de nossa família que em sua adolescência e início de juventude: *ninguém comia mais viado do que eu nesse bairro*. E em alto e bom som continuava dizendo: *mesmo assim, eu nunca deixei de ser macho. Nunca me tornei um viadinho. Sempre fui mais homem do que qualquer filho da puta que se atrevia a me enfrentar*.

Estamos diante de um homem que “comia” outro homem. Sendo ele o que “comia”, o que penetrava, o ativo, mesmo assim ele não duvidava de sua masculinidade diante dos outros homens de sua convivência. Nem diante da nossa depois de passado um bocado de tempo. O que para ele, na leitura que faço hoje em dia, deve ter sido uma afronta o fato de ter um sobrinho que estava apresentando uma performance semelhante a dos viados que serviam para ele de “comida” e o situava no lugar de mais macho que os outros.

O fato é que os homens são criados para pensar que sua masculinidade está sempre a ser provada por um bom desempenho sexual tanto potente quanto frequente (FRY; MACRAE, 1985, p. 49).

Ele tinha orgulho em dizer que mantinha relações sexuais com outros homens. Por isso ele queria me “corrigir” levando-me para comer bujetas. Ou talvez ele não quisesse ter sua imagem de bom comedor de viado associada a um homem que tanto gosta de dar quanto de comer, não sei. Como a conduta moral sexual das nossas sociedades nos conduz a padrões, vamos percebendo diferentes discursos. Meu tio era tão homem quanto o homem grego que penetrava o menino para lhe transmitir virtudes, tão viril quanto o índio guaiáqui que mantinha relações de modo ativo com outro índio e tão másculo quanto seus colegas que se aventuravam no comer os viados do bairro.

O “ativo” na relação não sofre nenhuma crítica e frequentemente consegue aumentar sua imagem de macho “comendo as bichas”. Já que falamos de jovens, podemos lembrar que entre os rapazes, no

começo da adolescência, é comum a brincadeira de “troca-troca”, em que dois meninos se alternam nos papéis de “ativo” e “passivo” nas suas brincadeiras sexuais. Dizem que o mais “esperto” é aquele que consegue “comer” o amiguinho e na hora de “dar” consegue parar a brincadeira (FRY; MACRAE, 1985, p. 52).

O discurso do meu tio e da maioria dos homens que desempenham papel sexual semelhante ao dele é que, homem de verdade é aquele que “come” e viado é o que “dá”. Ao passo que os discursos vão sendo elaborados nos deparamos com: o homossexual ativo é o que come e o homossexual passivo é o que dá. Saindo da linguagem popular e adentrando substancialmente na linguagem médica, de acordo a Fry e Macrae (1985), o homossexual inclui tanto um quanto o outro.

Do ponto de vista da medicina, não importa se um indivíduo adota o sexo social apropriado ao sexo fisiológico; se ele pratica ou quer praticar atos sexuais com pessoas do mesmo sexo fisiológico, “passiva” ou “ativamente”, ele é homossexual. Se o Brasil popular fala de sexo *social* predominantemente, o sistema médico fala de sexo *fisiológico* e define o homossexual exclusivamente pelo seu desejo por pessoas do mesmo sexo fisiológico. O homem do Brasil popular que “come” a “bicha” é, neste sistema, um homossexual (FRY; MACRAE, 1985, p. 63-64).

Para nós, Foucault (2005) tinha/tem razão ao dizer que nesse ir e vir genealógico o analisar a história nos permite identificar onde a moral cristã cumpria o papel de policiar a sociedade e os sujeitos nela inseridos, a ciência passa a estabelecer o que é normal e anormal para o sexo do homem, da mulher, da criança, do adulto. Foucault chama de *scientia sexualis* a produção sobre a verdade do sexo que a burguesia desenvolveu a partir do século XIX. Segundo o filósofo, com esta *scientia sexualis* o Estado se apodera dos saberes sobre a sexualidade humana que pode ser entendida como um corpo vivo inserido em um organismo vivo.

A *scientia sexualis*, desenvolvida a partir do século XIX, paradoxalmente, guarda como núcleo o singular rito da confissão obrigatória e exaustiva, que constitui no Ocidente cristão, a primeira técnica para produzir a verdade do sexo desde o século XVI, esse rito fora pouco a pouco desvinculado do sacramento da penitência e, por intermédio da condução das almas e da direção espiritual - *ars artium* - emigrou para a pedagogia, para as relações entre adultos e crianças, para relações entre familiares, a medicina e a psiquiatria. Em todo caso, há quase cento e cinquenta anos, um complexo dispositivo foi instaurado para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo (FOUCAULT, 2005, p. 66-67).

Chegamos ao período em que a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo ganha status de doença. Com a intensa produção discursiva

sobre a sexualidade humana que as ciências no continente europeu produziram, entre os séculos XIX e XX, movimentos de descriminalização das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo forçaram um repensar no discurso pecador/criminoso atribuído ao sodomita (TREVISAN, 2002). Não significou com isso que o preconceito contra este tipo de relação sexual deixou de acontecer, nem muito menos que passou a ser aceito socialmente este tipo de conduta. Trevisan (2002, p. 171) pontua que:

com o advento de doutrinas pragmáticas, liberais e positivistas ligadas às Revoluções Francesa e Americana, por um lado, e à Revolução Industrial, por outro, foram surgindo novos articuladores das malhas de um poder mais sutil, mais científico. Como agentes especializados desse controle rigorosamente dividido em categorias, apareceram primeiro os higienistas, depois os médicos-legistas e os psiquiatras.

Descriminalizar a sodomia, a partir dos argumentos que os saberes científicos produziam sobre o sexo humano, significou retirar um dispositivo de poder que outrora era responsável por produzir um saber sobre a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo, para sustentar, sutilmente, outro mecanismo de poder que fosse capaz de projetar um saber-poder-sexual-social-moral entre as pessoas. Com o advento da ciência no campo dos saberes da sexualidade humana, as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo deixaram de ser vista como pecado e começaram a ser consideradas como um desvio biológico, um tipo de patologia, só assim, ao sustentar o discurso da relação sexual entre pessoas do mesmo sexo como doença é que o desvio ou erro moral seriam suplantados (TREVISAN, 2002, p. 172).

Estamos falando de discursos que produzem corpos, que são pessoas. Primeiro este corpo é pensado de maneira teológica e moral, em seguida ele é produzido pela ideia do saudável, do higienizado. Percebamos que os discursos sobre a sodomia ser um pecado-crime eram sustentados em esferas públicas, com a ciência, sendo neste período histórico a autorizada em pronunciar os discursos. O Estado, por sua vez, cria mecanismos que lhe permite instalar-se no interior das famílias.

Com livre trânsito neste espaço outrora impenetrável à ciência, o médico-higienista acabou impondo sua autoridade em vários níveis. Além do corpo, também as emoções e a sexualidade dos cidadãos passaram a sofrer interferências desse especialista cujos padrões higiênicos visavam a melhorar a raça e, assim, engrandecer a pátria.

A partir da ideia de um corpo saudável, fiel aos ideais de superioridade racial burguesa branca, criavam-se rigorosos modelos de boa conduta moral, através da imposição de uma sexualidade higienizada, dentro da família (FRY; MACRAE, 1985, p. 62).

As pessoas responsáveis em fazer da ciência à voz que rege a sociedade perceberam que dentro das famílias o poder seria exercido de modo mais sutil, estruturado e eficaz. Por isso, ao ir ganhando território e tendo livre trânsito entre as fronteiras que, muitas vezes, a religião não tinha acesso, ela foi se distanciando daquilo que a associava a uma imagem socialmente repudiada e, como qualquer mecanismo que busca sustentar e firmar-se no poder, começou a criar artifícios próprios. Assim foram criando palavras para designar, por exemplo, a relação sexual entre pessoas do mesmo sexo. Nesta pesquisa nos deteremos sobre as denominações entre as relações sexuais entre homens.

As mais utilizadas eram pederasta e uranista. A primeira surgiu em meados do século XIX, cunhado pelo perito de medicina forense, Johann Ludwig Casper, que era traduzida como amor-de-menino. No entanto, no final do século XIX, a palavra pederastia passa a ser confundida com o termo *paedicatio*, do latim, que significa intercurso sexual anal. Já a segunda

surgiu do trabalho de um alemão, Karl Heinrich Ulrichs, que escreveu fartamente entre os anos de 1860 a 1890, sendo seu esquema adotado por Pires de Almeida. O neologismo “uranista” foi inventado em homenagem à musa Urânia que, no mito contado por Platão, seria a inspiradora do amor entre pessoas do mesmo sexo. O embrião humano, acreditava Ulrichs, no início não é nem masculino nem feminino, mas depois de alguns meses a diferenciação ocorre (FRY; MACRAE, 1985, p. 62-63).

Neste contexto de indefinições de um termo único, que fosse capaz de caracterizar as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, que em 1869, o austro-húngaro Karl-Maria Kertbeny batiza pela primeira vez de homossexual estas pessoas. O termo homossexual não deve ser isoladamente questionado, já que ele conseguiu, ao ser capturado por uma terminologia científica, aglomerar sujeitos homossexuais em sua integralidade biológica, física e psíquica como sustenta Foucault (2005, p. 43-44):

É necessário não esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica e médica da homossexualidade constituiu-se no dia em que foi caracterizada - o famoso artigo de Westphal em 1870, sobre as "sensações sexuais contrárias" pode servir de data natalícia - menos

como um tipo de relações sexuais do que como certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgénia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.

Precisamos nos atentar, principalmente, sobre como a medicina começou a tratar a homossexualidade como uma patologia. Por isso ele considera o artigo do médico Westphal, como o primeiro texto científico que tratou sobre as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo como patologia. Avançando para os anos de 1960, teremos o termo Gay que, no sentido literal significa felicidade e alegria, sendo utilizado nos Estados Unidos e Europa como substituto da denominação medica-patológica, ao termo homossexual. Para Lima (1995), no Brasil, o termo gay não assumiu o mesmo valor que nos Estados Unidos e na Europa. Em terras brasileiras chamar um homem de gay é o mesmo que chamá-lo de forma pejorativa de bicha e viado, termos que são utilizados pelo senso comum para depreciar os homens que mantem relações sexuais com outros homens.

Depois deste breve passeio sobre a genealogia das homossexualidades percebemos que existe um interesse de quem está no poder pelos mecanismos e dispositivos sociais que tornam possíveis os processos de normalização no interior da sociedade. A partir do que conseguimos investigar, de tempos em tempos, os discursos são legitimados em favor da defesa de uma sociedade que se distancie do que eles consideram como pecado, como crime, anormal, inimigo. As construções discursivas entre o que é normal, aceito e praticável são elaboradas sobre as identidades que fogem ao estabelecido.

As relações de poder que os discursos de verdade fazem ainda hoje funcionar é, possivelmente, o resultado de uma produção de saber-poder sobre a homossexualidade do passado que traz resquícios para o presente das relações. Os homossexuais, que foram considerados anomalias pelos discursos de verdade erguidos em épocas passadas, tiveram que lidar com uma ciência que buscava descobrir a causa do que eles chamavam de irregularidade. Esta mesma ciência, tentou ainda traçar o perfil do

homossexual, atribuindo-lhe um estilo de vida, uma conduta social e uma postura de ser homem diante dos outros homens.

De acordo com Foucault (2002), os discursos científicos dotados do poder de sujeição do outro, considerando o outro como anormal, tentou construir a imagem do homossexual como anormal através de teorias biológicas e psíquicas, mas que não passavam de discursos carregados de juízo de valor. Tais discursos, continua o filósofo, também são capazes de fazer rir:

porque, afinal de contas, na verdade são raros, numa sociedade como a nossa, os discursos que possuem a uma só vez três propriedades. A primeira é poder determinar, direta ou indiretamente, uma decisão de justiça que diz respeito, no fim das contas, à liberdade ou à detenção de um homem. No limite (e veremos alguns desses casos) à vida e à morte. Portanto, são discursos que têm, no limite um poder de vida e de morte. Segunda propriedade: de onde lhes vêm esse poder? Da instituição judiciária, talvez, mas eles o detêm do fato de que funcionam na instituição judiciária como discursos de verdade, discursos de verdade porque discursos com o estatuto científico, ou como discursos formulados, e formulados exclusivamente por pessoas qualificadas, no interior de uma instituição científica. Discursos que podem matar, discursos de verdade e discursos - vocês são prova disso - que fazem rir. E os discursos de verdade que fazem rir e que têm poder institucional de matar são, no fim das contas, numa sociedade como a nossa, discursos que merecem um pouco de atenção" (FOUCAULT, 2002, p. 8).

CAPÍTULO 3 – PROBLEMATIZAÇÕES DAS POSIÇÕES-DE-SUJEITO QUE ATRAVESSAM OS HOMOSSEXUAIS NEGROS

Ser homem negro em nossa cultura nos remete a uma pessoa viril, com muita libido, agressiva, supostamente heterossexual, propensa a atividades que exijam menor “capacidade intelectual” (MOUTINHO, 2014). Todavia, ao se identificar como homem negro homossexual este sujeito passa a ser visto como fraco, frágil e traidor do estereótipo assimilado pelo próprio homem heterossexual negro, em outras palavras, estaria “negando a raça” (ROSA, 2006). Podemos inferir que essa compreensão do gay negro se explica em virtude de a homossexualidade ser marcada como a sexualidade marginal, desviante, antinatural ao contestar a norma sexual vigente, ou seja, a heterossexualidade (LOURO, 2005).

Os negros gays introduzem determinada perturbação no modelo de homem negro heterossexual “predominante”, porque deles se espera um “homem de verdade”, que se comporte socialmente como um homem que não transe com outro homem e, que muito menos seja passivo nesta relação sexual. Ou seja, uma hipersexualidade e hipervirilidade voltada para dominação do poderio de seu pênis descomunal e que, em hipótese alguma, sua imagem esteja vinculada à homossexualidade (PINHO, 2011).

Dessa maneira, o homossexual negro experimenta um constante paradoxo, isto porque, ao mesmo tempo em que ele borra a imagem do homem negro viril, agressivo, heterossexual, ele também atravessa a fronteira do homossexual branco, afeminado, delicado, tido como mais educado. Esse conflito causa certo pânico social por fazer com que as pessoas tenham que lidar com uma situação não-convencional (MISKOLCI, 2007, p. 112). E aí o negro homossexual vai acumulando discriminações dessas duas categorias.

Ao desestabilizar toda uma estrutura edificada na história e reafirmada no imaginário social, estes sujeitos provocam certo temor diante de interesses que ameaçam posições, ideologias e valores. Miskolci (2007) nos diz que essas ameaças são compartilhadas por um número substancial de membros da sociedade que concordam em dizer que algo deve ser feito.

Para Moutinho (2004) toda esta situação gera uma quebra de um tabu social que produz ansiedade e conflitos, isto porque, existe uma lógica de

hierarquização que marca o papel do homem negro como aquele que precisa dominar suas relações para superar a carga submissa de um legado histórico. É como se fosse uma cadeia onde o homem branco é mais do que o mestiço, este, por sua vez, é mais do que o negro e o negro é mais do que a mulher. Sendo homem negro homossexual ele estaria retrocedendo com tudo aquilo que o homem negro heterossexual conquistou durante uma vida.

Sendo assim, este capítulo tem como objetivo problematizar os discursos produzidos no que tange os homossexuais negros dessa pesquisa. Nessa perspectiva, buscaremos analisar as falas apresentadas por nossos sujeitos, bem como as diversas arenas discursivas onde elas foram apresentadas. Para isso, faz-se necessário problematizar discursos de verdades que privilegiam uns em detrimento de outros. Entendemos também, que existe uma dominância de pensamentos, atitudes e condutas nas relações de sexualidade e raça que tentam fixar o homossexual negro numa posição a margem na sociedade (FOUCAULT, 1996).

Estas tramas internas nos permitem direcionar nosso olhar sobre a construção dos discursos que são legitimados e autenticados na sociedade, sobre o lugar que cada sujeito ocupa e as “verdades” produzidas nos espaços de formação dos sujeitos sociais (LOURO, 2000), que em nosso caso é o negro gay. Tomando como referência o homem negro homossexual, podemos considerar duas categorias que se entrelaçam: sexualidade e etnia. Neste caso, ser um gay negro é carregar consigo duas marcas não-hegemônicas: a homossexualidade e a negritude, em contrapartida das hegemônicas, quais sejam, a heterossexualidade e a branquitude.

Diante disso, percorremos por categorias que nos permitirão perceber determinados marcadores de discriminações, violências, significados, contextos e cristalizações que adquiriram sentidos, aparentemente, muito próprios e particulares nos participantes desta pesquisa, a ponto de terem buscado fugas e escapes às diversas situações de exclusão e marginalização. Em relação às produções das homossexualidades, nos atentaremos em particular para os lugares em que cada um dos sujeitos se produz e é produzido, como lidam com as homossexualidades e problematizam suas relações com outros sujeitos. Enfim, apresentaremos neste capítulo suas

trajetórias de vida refletidas no contexto dos entendimentos sobre ser homossexual.

3.1 – SER GAY [...] É VOCÊ PÔR A CARA NO SOL MESMO, É DAR A CARA PRA BATER. PORQUE SER HÉTERO É MUITO FÁCIL [...]: as produções das homossexualidades dos sujeitos gays negros

O debate que nos propomos nesta etapa da dissertação compreende as produções das homossexualidades que nossos sujeitos são capturados, bem como os cenários das relações sociais que organizam suas práticas coletivas. Nossa pretensão é mergulhar em suas falas para encontrar nelas possíveis discursos e, a partir deles, investigar e questionar quais mecanismos de controle e resistência estão presentes na contemporaneidade de nossas relações.

Nosso primeiro sujeito é Emilio. Ainda que tenha sido apresentado anteriormente, ressaltamos que em nossa entrevista declara-se negro, assume-se gay, está solteiro, tem graduação em Letras, é professor do ensino fundamental e médio, reside em Jequié, pratica vôlei e musculação, tem 25 anos de idade, e, de acordo com as suas palavras quando questionado sobre como pensa sua homossexualidade, relata que:

Ah! nossa... eu nunca parei pra me perguntar sabe, sobre este questionamento. Mas eu acho que, ser homossexual é ser diferente mesmo. A nossa sexualidade, sobretudo pra homens, assim eu falo porque talvez seja do meu contexto, homens homossexuais, nos faz diferentes porque parece que a gente sente uma necessidade de sempre querer ser melhor, não do que os outros, mas ser melhor pra mostrar que, apesar de nossa sexualidade, nós somos pessoas normais como os heteros, que a gente pode conseguir as coisas (Emilio,25).

De imediato gostaríamos de saber a qual questionamento Emilio se refere? Ao fato de ele afirmar ser um homossexual assumido e ainda assim nunca ter parado para pensar sobre sua condição? E por que, mesmo ele nos dizendo nunca ter refletido sobre sua homossexualidade nos apresenta uma opinião a respeito? A partir da postura de nosso sujeito, poderíamos suspeitar estarmos diante de alguém que fala sem ser autorizado por não ter conhecimento a respeito do assunto, ainda que esteja a falar de si e sua

própria vida. Porque vejamos: se eu não me questiono, possivelmente não me conheço. Se não conheço, não estou autorizado a falar daquilo que não me é próprio. Sendo assim, parece-nos possível erguer o seguinte questionamento: como Emilio chegou à conclusão de que era homossexual?

Para Miskolci (2013),

as pessoas aprendem sobre sexualidade ouvindo injúrias com relação a si próprias ou com relação aos outros. Na escola, quer você seja a pessoa que sofre a injúria, é xingada, é humilhada; quer seja a que ouve ou vê alguém ser maltratado dessa forma, é nessa situação da vergonha que descobre o que é a sexualidade (p. 33-34).

O que acontece com Emilio está localizado no campo da sexualidade e talvez seja justificado com o que Spivak (2010) argumenta ao dizer que o subalterno não pode falar não apenas porque sua voz é insignificante nos espaços sociais que está inserido, mas também por não encontrarem palavras capazes de expressar as formas de opressão e desigualdade em que se encontram.

Por mais que Emilio tenha dito nunca ter parado para se perguntar sobre sua produção enquanto um homem gay, apresentando uma aparente neutralidade, em algum momento de sua vida isso aconteceu. Miskolci (2013) sustenta que, quando a produção de determinado conhecimento é feita em uma perspectiva neutra, devemos desconfiar de que esta produção tenha sofrido influências de uma perspectiva heterossexista, masculina, branca, ocidental, cristã. Para o autor, as normas e as convenções culturais buscam se impor de forma indireta por meio, por exemplo, de discursos.

E aí estamos diante de uma provocação: se Emilio não fala dele, de certa forma ele abre espaço para que a sociedade heteronormativa o faça. Pois ela se utiliza de discursos que autorizam os sujeitos inseridos nesta ordem social/sexual a desenvolverem “irrefletidamente preconceitos por meio da adesão a modelos comportamentais” (MISKOLCI, 2013, p. 46). Com seu regime regulador, a heteronormatividade produz os modelos de condutas que as pessoas devem apresentar socialmente. Por isso, continua o autor, “homens gays que adotam uma estética masculina e um estilo de vida hegemônico sofrem menos violência e, de certa maneira, até mesmo contribuem para corroborar a heteronormatividade” (p. 44).

Por mais que Emilio tenha dito não ter questionado sua homossexualidade, ele, de alguma maneira a pensou através da construção de uma igualdade, vejamos o que ele diz: “*ser homossexual é ser diferente mesmo*”. Esta igualdade é capaz de lhe permitir viver uma diferença sem sentir a necessidade de enfatizá-la, sendo possível adotar uma identidade que lhe assegure uma integração social. Por isso Emilio ao falar da produção de sua homossexualidade não garante sentir-se pertencente a um lugar, como também não parece tomar posse de algo que lhe seja próprio. Depararemos-nos com esta suspeita ao escutar dele: “*talvez seja do meu contexto*”. Este talvez estivesse agindo como uma dúvida do que se é e de onde está?

Nas palavras de Foucault (1997), Emilio pode estar sob o efeito de um poder disciplinar que prevalece em nossos dias. Segundo o autor, este poder age sob a forma de controle ao invés de tratamento ou prisão como acontecia. Foucault (1997) diz ainda, que, historicamente, a sociedade desenvolve meios de controlar as pessoas que apresentam estilos de vida que ameaçam a normalidade social, sugerindo o aprisionamento através de medidas educacionais, de prevenção e regulamentação legal. É neste contexto que Emilio se encontra: entre ter uma identidade aceita e, ao mesmo tempo, negada.

A fala de nosso sujeito nos leva a acreditar que não somente ele está sob o efeito de uma regulamentação, mas também ele a persegue: “*ser homossexual é ser diferente mesmo*”. Emilio além de acreditar que ser homossexual é ser diferente, ele acrescenta à palavra diferente o determinante mesmo para enfatizar uma diferença marcada. Nosso entrevistado ainda busca utilizar o discurso de que por ser diferente e talvez, inferior ou menos que o não-diferente, aqui podendo ser entendido como o heterossexual, “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença” (WOODWARD, 2009, p. 39).

Em se tratando da fala de Emilio, quando diz que apesar da sua sexualidade os gays negros são pessoas normais, assim como os héteros, o mesmo está se produzindo em busca de uma normatização estabelecida pela sociedade. Assim, Emilio não busca romper com as normais das questões de gênero e sexualidade, mas sim reafirmar que apesar de ser gay, ele tem outras características que são estabelecidas como normais. Miskolci (2013) trata da

heteronormatividade como uma referência social que determina como os sujeitos devem ser produzidos e para, além disso, como devem relacionar-se entre si.

Esse jogo de contrates não é privilégio encontrado somente na fala de Emílio. Nosso segundo sujeito tem 20 anos de idade, afirma-se como negro e gay, tem ensino médio completo e está solteiro. Machado nos revela que ser homossexual é “dar a cara a tapa”, vejamos.

Rapaz... complicou...(risos) (muito silêncio)... vou usar um termo bem rasgado, é você pôr a cara no sol mesmo, é dar a cara pra bater. Porque ser hétero é muito fácil, você chega e tal, é bem recebido onde você chega, até mesmo no trabalho e tal, escola e tudo. E você ser gay é você, sei lá, dar a cara a tapa, porque é muito preconceito, o pessoal ainda tem a mente fechada, a mente pequena em relação a homossexualidade, não sabe nem o que é. Então os julgamentos são muitos e você ser gay, se aceitar acima de tudo, é complicado assim, é você dar a cara a tapa, por a cara no sol. É bem isso assim. (grifos meus).

O que é por a cara no sol? Ainda que Jequié seja considerada cidade sol pelo sol escaldante e calor em quase todo ano, a expressão por Machado apresentada é um jargão muito utilizado, especialmente, entre os LGBTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros e Intersexuais) para incentivar uma apresentação social sem máscaras.

É interessante percebermos a diferença entre Machado e Emilio. Enquanto Machado se expõe, Emilio se comporta de maneira discreta. Ao passo que Emilio é aceito no interior de uma sociedade por ser capaz de seguir suas regras e normas, Machado causa pânico por não se render as determinações desta mesma sociedade. Ajudando-nos a refletir sobre a diferença entre estes dois sujeitos, Miskolci (2007) argumenta que o pânico exprime a forma complexa que as lutas sobre o que “a coletividade considera legítimo em termos de comportamento e estilo de vida” (p. 111).

Machado ao botar a cara no sol, desestabiliza a sociedade em não se esconder, em não ter medo de mostrar sua sexualidade, em romper com o padrão normativo. Machado com sua cara no sol, borra o estilo de vida de uma sociedade que o considera perigoso por ameaçar posições, interesses, ideologias e valores de instituições históricas (MISKOLCI, 2007, pag. 112). Isso porque cada sociedade estabelece limites de fronteiras morais que devem ser

tolerados e que estão em constante reavaliação. Para Machado, o preconceito, os julgamentos, a falta de conhecimento e a mente fechada das pessoas sobre a homossexualidade não o impede de ser um gay que aceite sua condição e vá para o enfrentamento.

O pôr a cara no sol nos fez recordar a história trágica de Herculine Barbin apresentada por Foucault (1982). Nascida de sexo indeterminado, Herculine viveu alguns anos de sua vida sendo criada como uma menina, sempre na companhia de outras meninas em um meio religioso. Como ainda era criança, o que podia ser apresentado socialmente de seu corpo não apresentava perigo até que pudessem enquadrá-la como menina ou menino. Ao passo que o pequeno pênis de Herculine tornou-se evidente ela fora obrigada a deixar de ser menina para se tornar menino.

A história de Herculine Barbin nos ajuda a pensar como a sociedade insiste em estabelecer um “sexo verdadeiro” (WEEKS, 2000, p. 34). A criança, até determinado momento era aceita com a diferença que apresentava. Mas as pessoas daquela época necessitavam saber se estavam diante de uma menina ou um menino. Herculine é então obrigada a “trocar legalmente de sexo após um processo judiciário e uma modificação de seu estado civil” (FOUCAULT, 1982, pag. 5). Novamente entraram em cena os especialistas em disciplinar a sociedade, fazendo com que o mínimo aspecto que o corpo de Herculine trazia como masculino (um pequeno pênis) fosse superior a sua identidade de menina. Incapaz de lidar com as exigências da identidade que lhe fora imposta, comete suicídio.

Apresentar a história de Herculine paralelo com o que Machado nos traz sobre sua postura de pôr a cara no sol enquanto um homossexual, serve-nos para problematizar sobre como a sociedade disciplinar reage com as pessoas que apresentam características e comportamentos não convencionais com o estilo de vida de algumas pessoas.

Machado não silencia seu ser, não se esconde, nem muito menos parece aceitar ser colocado neste ou naquele lugar. Pelo contrário, a leitura que nos é possível fazer de sua postura é de uma pessoa que parece não ter medo do olhar repressor que lhe destinam, de alguém que assume de peito aberto quem é e que, por sua vez, enfrenta a normatização social.

Negro, gay e com a cara no sol, ele vai produzindo sua homossexualidade ressignificando a experiência da humilhação e do xingamento que o dar a cara a tapa causa. A posição de Machado diante da produção de sua homossexualidade é de problematizar quem ele é, mas é também de questionar quem são as pessoas que batem em sua cara e de que maneira isto acontece:

Porque ser hetero é muito fácil, você chega e tal, é bem recebido onde você chega, até mesmo no trabalho e tal, escola e tudo.

Percebamos quão interessante as posições assumidas por Emilio e por Machado. Ao passo que Emilio diz nunca ter parado para se questionar sobre sua homossexualidade, Machado provoca um incômodo social expondo quem ele é representado na expressão “pôr a cara no sol”, sendo possível para nós suspeitar de “a cara” ser uma analogia dele e “no sol” a sociedade. E não contente em pôr a sua cara no sol ele também coloca a cara das pessoas heterossexuais desestabilizando o lugar de conforto delas.

Nosso sujeito também nos convida a refletir sobre o espaço da escola e do trabalho como de difícil socialização para os sujeitos homossexuais, mas de boa receptividade para quem é heterossexual. Do jeito dele, Machado consegue nos oferecer um pouco do que Miskolci (2013) propõe:

Considero que seria mais promissor tirar a própria heterossexualidade da sua zona de conforto, trazer ao discurso suas normas e a hegemonia cultural centrada nela, de forma a questionar até mesmo o que seria o normal. Nesta perspectiva queer, a ideia seria trazer ao discurso as experiências do estigma e da humilhação social daquelas pessoas que são frequentemente xingadas, humilhadas por causa da sua não normatividade de gênero. Isso tudo com o objetivo de modificar os aspectos da educação que ainda impõem, compulsoriamente, as identidades (p. 17).

Pensar na postura de Machado é perceber que seu comportamento condiz com o que Miskolci sugere acima: se faz necessário problematizar o lugar da heterossexualidade como o da norma vigente, lugar intocável, não questionável. Perturbar o centro, como faz Machado ao pôr a cara no sol, provoca um escape diante da normatização imposta pela cultura do homem heterossexual, branco e do ocidente (LOURO, 2013). No decorrer desta pesquisa, perceberemos que as problematizações que Machado apresenta

sobre sua homossexualidade, nos faz acreditar que sua trajetória de vida fora atravessada por muitos enfrentamentos.

Vejamos o que nosso terceiro entrevistado, Joaquim, - 41 anos de idade, assumido gay, considerado negro, solteiro, funcionário público, - tem a falar sobre as subjetividades do que para ele é ser um homossexual. Nas palavras dele, ser gay...

É ser feliz, é assumir a vontade da gente, o que a gente tem dentro da gente. Ser gay é isso!

Para Joaquim, ser homossexual é ser feliz. E a maneira de ser feliz para ele, é assumindo a vontade que existe dentro de si, ou, na tradução que a palavra vontade nos satisfaz, é permitir que a força interior que impulsiona os desejos de cada indivíduo a realizar algo, alcance seus fins.

Joaquim parece estar convencido de que a sexualidade é apenas mais uma possibilidade de se tornar sujeito de si. Notamos que Joaquim escapa do que vimos nos outros sujeitos da pesquisa, no que tange a sua forma de pensar sobre a sexualidade. Para esse sujeito a felicidade de ser gay é superior a tudo. Para corroborar com essa reflexão Ferrari (2010, p. 9) nos afirma que

Subjetividades são esses modos pelos quais nos tornamos sujeitos, são modos de subjetivação, processos de subjetivação que são construídos ao longo da História e se desenvolvem historicamente como práticas de si. Quando falamos de subjetividades, portanto, estamos nos referindo a esses processos organizados e que organizam práticas de si que têm nos discursos e na relação saber-poder suas forças, mas que demonstram também a descontinuidade das formas históricas.

Muito mais do que a relação saber-poder exercida pelas subjetividades encontradas nos discursos, Joaquim parece assumir a vontade que está dentro de si, sendo esta vontade possível de ser compreendida como pertencimento, de que ele aceita ser gay e, de certa forma, está em uma posição em relação às condutas sociais dominantes (WEEKS, 2000, p. 51). Também podemos suspeitar que este assumir a vontade se apresenta para nosso sujeito como um comprometimento político, que o faz perceber, dentre outras coisas, os motivos que o levam a alcançar o estado de satisfação em ser feliz.

No subcapítulo que sucede a este, analisaremos as falas dos sujeitos desta pesquisa sobre o assumir-se gay. Dialogaremos lá, com mais

profundidade, sobre o que Sedgwick (2007) denomina de “o segredo aberto”. Entretanto, ao escutarmos de Joaquim a palavra assumir para definir que a produção de sua homossexualidade consiste em aceitar a vontade que existe dentro dele, consideramos pertinente antecipar um pouco este diálogo abrindo desde já as portas.

Sedgwick (2007) vai dizer que muitos homossexuais assumem as vontades de outras pessoas por seu cotidiano requererem delas um jogo de cintura que as levem a viver “entre o ficar ou voltar para o armário em algum ou em todos os segmentos de sua vida” (p. 22). Para a autora, cada nova circunstância que as pessoas gays se deparam é solicitada delas esquemas e demandas de sigilo e exposição. Sedgwick sustenta ainda que, mesmo entre as pessoas mais assumidamente gays há pouquíssimos que não estejam no armário se comportando fluidamente no ir e vir diante da mortífera presunção heterossexista que nos rodeia (p. 22).

Essa viagem que o ser feliz de Joaquim nos possibilitou problematizar fez-nos perceber que, muitas vezes, nossas vontades, são aprisionadas por uma deliberante produção social que nos obriga a ter de escolher/fixar um lado ou outro. Joaquim, como a maioria de nós e de acordo com Louro (2013), teve/tem a produção de sua identidade em uma sociedade heterossexual, masculinizada, branca e ocidental. Por isso ao nos dizer que ser gay é ser feliz e assumir a vontade que está dentro dele, ele nos convidou a refletir que, por mais que ele tenha sofrido influências desta sociedade heteronormativa, ele consegue desestabilizar vários lugares.

Lugares como os movimentos sociais LGBTs que sustentavam o: “você precisa se assumir”, como expressão e postura de ordem para a pessoa gay; como também uma sociedade conservadora que sustenta em dizer que o segredo não deve ser revelado, pois faz com que a pessoa homossexual saia do armário, no entanto, mergulha outras tantas desta comunidade nele. Percebamos quantas leituras foram e ainda são possíveis de serem feitas diante do que Joaquim nos apresenta. Nas próximas páginas vamos dialogar com a relação de nossos sujeitos sobre a postura do assumir-se gay.

3.2 – “SOU COMPLETAMENTE ASSUMIDO. EU GOSTO DA MINHA DISCRIÇÃO NÃO POR CONTA QUE EU TENHA PRECONCEITO DE QUEM TEM TREJEITOS E TUDO MAIS. EU GOSTO DE MANTER MINHA DISCRIÇÃO PORQUE ISSO É MEU MESMO”:

o assumir-se ou não como gay

“Eu não pedi pra nascer. Eu não nasci pra perder. Nem vou sobrar de vítima das circunstâncias”.³
(Toda forma de amor, **Lulu Santos**)

Por muito tempo eu não me assumi gay. Foram longos anos que passei no dito armário, por acreditar que seria melhor manter meus desejos, vontades e prazeres controlados. Como já disse introdutoriamente, para mim, ter me produzido como um homem negro e gay foi desafiador e, muitas vezes, doloroso, principalmente por carregar marcas de uma cultura cristã católica que me atravessava e que permanecem em mim, mas que hoje foram transformadas em vozes da minha história.

Não aceitava de jeito nenhum sentir-me atraído por homens, sendo algo que não queria ou que não tinha pedido a Deus. Diante dele, em oração, me colocava, muitas vezes, para questioná-lo sobre os desejos que se passavam dentro de mim. Dizia: se eu não pedi, por que me foi dado? Por que eu? Nunca obtinha resposta. Pelo menos não da maneira que eu queria escutar. Com o tempo fui percebendo que não existia nada de errado em mim. Simplesmente sentia desejos que ainda não sabia como lidar, mas que não me fariam de vítima seja qual for a circunstância.

Por isso “Toda forma de amor” foi para mim, a maneira que encontrei para expressar que, mesmo naquele momento não tendo a compreensão necessária sobre minha sexualidade, vítima eu também não me tornaria. Era preciso tomar conhecimento de quem eu era e do que sentia. Por isso estou aqui. E agora, diante de três homens negros gays com suas particularidades, semelhanças, realidades, experiências, vamos avançando. Avancemos, sobretudo, atentos aos contextos sociais que nossos sujeitos estão inseridos e,

³O trecho desta canção serve para dar início à outra seção, bem como refletir um momento de minha vida que a música fez parte.

ao mesmo tempo, atentos em identificar/investigar a construção de suas identidades marginalizadas ou não pelo assumir-se gay.

Para Silva (2013), falar sobre alguém que busca construir uma identidade assumida, posicionada em seu lugar social, é refletir sobre as posturas que cada um de nós temos ao assumir-se. Como já mencionado, o assumir-se gay para mim não fora tarefa das mais fáceis. Fui praticamente obrigado a criar estratégias para lidar com uma sexualidade e etnia marginalizadas que pareciam, muitas vezes, ser uma junção inconcebível.

Ao conviver sempre com pessoas negras, sobretudo minha família, a diferença “não existia”. Em páginas anteriores, apresentamos o caminho percorrido da descoberta de minha sexualidade e como ela se distanciava da dos meus primos e tios, ao passo que era obrigado a ter que escutar: “*em nossa família não tem viado, muito menos viado preto*”. Partindo deste lugar, eu, e os sujeitos de nosso estudo, assumimos que somos: Homens Negros Homossexuais.

Para Sedgwick (2007), assumir é conhecer, romper, afirmar. É se apresentar. Um dos entrevistados, Emílio diz:

Sou completamente assumido. Eu gosto da minha discrição não por conta que eu tenha preconceito de quem tem trejeitos e tudo mais. Eu gosto de manter minha discrição porque isso é meu mesmo. E também, não posso negar isso, por conta da minha profissão. Porque embora eu seja assumido, e uma pessoa totalmente convicta sobre mim, a gente sabe que ainda há um sistema que nos inibe de poder ser realmente quem a gente é. Um homossexual dentro de uma sala de aula, sendo professor, ele não está na mesma posição que um heterossexual. Eu não posso chegar na sala de aula e dizer claramente pros meus alunos que sou homossexual, dizer claramente que todo mundo tem que me entender e respeitar, porque essas pessoas elas não trazem de casa uma informação sobre isso. Mas assim, comigo mesmo, com minha família, com todos os meus amigos, eu sou uma pessoa totalmente íntegra, eles sabem a respeito de minha sexualidade e só está perto de mim quem me aceita de fato. Eu me considero uma pessoa extremamente convicta sobre mim e assumida (EMILIO, 25).

Emilio neste momento diz ser um homossexual completamente assumido. A palavra completamente nos leva a visualizar algo que é total, completo, inteiro. Emilio faz questão de, enfaticamente, assumir para nós sua homossexualidade nos fazendo compreender que ele vive uma sexualidade plena e sem restrições. No entanto, ao dizer “*eu gosto da minha discrição*”, ele

parece se colocar em uma zona de conforto que o permite certa tranquilidade. Sabemos que muitas pessoas em nossa sociedade se utilizam da expressão homossexual discreto para se referirem aos gays que não apresentam o que elas consideram como trejeitos, que não chamam atenção por não demonstrarem, segundo suas normas, um comportamento tido como feminilizado e que se assim se comportarem, serão aceitos.

O assumir-se gay para Emilio traz possivelmente outra carga de cobrança para além da sexualidade, ele é negro. E, por ser negro, o que se espera de uma postura de homem negro, possivelmente deve pesar sobre sua conduta. Louro (1998) vai dizer, que tanto os gays quanto os negros são colocados à margem daquilo que é considerado padrão de sexualidade e etnia. São duas categorias sociais que demandam uma atenção cuidadosa para que as situações de exclusão e marginalização sejam discutidas com a devida atenção, sobretudo nesta pesquisa, que ambicionamos desconstruir verdades e “revelar discursos negados” (SPIVAK, 2010, p. 22).

Mas Emilio afirma gostar de sua discrição: *não por conta que eu tenha preconceito de quem tem trejeitos e tudo mais. Eu gosto de manter minha discrição porque isso é meu mesmo.* Todavia, o que seria este “é meu mesmo” que nosso entrevistado apresenta? Seria o ser discreto? O achar que não tem preconceito? Ou de tanto apanhar em sua trajetória de vida por ser um homem negro gay ele acabou se adequando a um estilo de vida hegemônico que lhe possibilitasse sofrer menos violência? Teria Emilio sucumbido a heteronormatividade? Quem questionaria sua postura?

Diante de tantas inquietações Daniel Welzer-Lang (2001) nos oferece algo interessante e que nos ajuda a refletir a situação apresentada por Emilio. Para o autor, nossas vidas, nossas situações materiais são o produto de um conjunto de relações sociais, de interações entre o sujeito e os espaços sociais em que estamos inseridos (p. 461). De posse do que este autor nos apresenta e na companhia de um Emilio que é professor, e, como sustenta em sua fala, um professor homossexual em uma sala de aula não está numa mesma posição que um professor heterossexual, vamos percebendo que os espaços frequentados por um homossexual não oferecem o mesmo peso e a mesma medida para um heterossexual.

Com este argumento, retornamos ao que apresentamos em parágrafos anteriores: a heteronormatividade. Desta vez, ela vem acompanhada de um segredo que socialmente necessita ser revelado. Muitas vezes, - nas palavras de Miskolci e nas minhas também, enquanto um homossexual assumido -, passar despercebido socialmente por apresentar uma performance aceita, acaba sendo uma zona de menos angústia e dor que faz com que o sujeito encarne a demanda entre ocultar/exibir uma identidade (MISKOLCI, 2013, p. 77). Talvez seja essa uma das posturas adotadas por Emilio ao ter que justificar que é discreto para lidar com menos turbulência nos espaços sociais e profissionais que está inserido. Lembremos a fala dele sobre ser um professor homossexual:

Um homossexual dentro de uma sala de aula, sendo professor, ele não está na mesma posição que um heterossexual. Eu não posso chegar na sala de aula e dizer claramente pros meus alunos que sou homossexual, dizer claramente que todo mundo tem que me entender e respeitar, porque essas pessoas, elas não trazem de casa uma informação sobre isso.

Sendo professor, Emilio se vê em uma situação que poderia ser considerada como a típica saída do armário, tão considerada como necessária e sustentada ferrenhamente durante anos pelos movimentos sociais LGBTs e de uma forma semelhante esperada pela sociedade. Entretanto, nos apropriando da fala de Giancarlo Cornejo, em *A guerra declarada contra o menino afeminado*, juntamente com minha opinião e provavelmente a de Emilio, nos recusamos de chamar e pensar de “a cena que saio do armário” ao nos assumirmo-nos gay. Isto porque, como afirma Giancarlo,

nenhum armário foi destruído, nem os monstros que o habitavam foram domados e aniquilados. O pedido ou súplica que fiz à minha mãe não foi que me ajudasse a sair do armário, mas que o fizesse mais habitável para mim. Eu não saí do armário. Na verdade, ela entrou nele (MISCKOLCI, 2013, p 77).

Talvez a fala de Emilio sobre ser um homossexual discreto pode ter vindo da ausência de um armário que não fora destruído ou mesmo da derrota sobre os monstros que estão dentro dele. É provável que seu posicionamento seja fruto de vivências e relacionamentos nos espaços sociais com pessoas que dizem existir gays discretos e não discretos, por estes se aproximarem ou

distanciarem-se dos seus ideais normativos. Ao nos apresentar a posição de um professor homossexual e heterossexual na sala de aula, Emilio talvez nos queira dizer que o homossexual é obrigado, todo tempo e nos mais diversos espaços, mostrar que é bom, provar sua competência profissional, sustentar que o lugar por ele ocupado foi conquistado por mérito.

Ainda assim, se vier a cometer um simples deslize ele é questionado e tem sua capacidade profissional estremecida. Por isso esta história de sair do armário deva ser questionada como uma “armadilha”, uma medida de posição de sujeito que a sociedade heteronormativa se apropria para regular o sujeito homossexual inserido em determinados espaços (MISKOLCI, 2007, p. 108).

Talvez essa necessidade que Emilio persiga em ser discreto se dê por ele estar em um destes lugares de construção do masculino. De acordo com Daniel Welzer-Lang (2001), é papel do homem mais velho iniciar a transformação do pequeno homem. Ao homem que alcançou o status do dito homem de verdade, lhe é atribuída à incumbência de mostrar, corrigir, modelar o pequeno homem. Uma vez que ele fora iniciado, agora é sua vez de ser o iniciador.

Dessa maneira, se Emilio demonstrar alguma característica considerada feminina, sendo ele professor, para a sociedade, representada pela escola, ele estaria ensinando, sobretudo aos meninos, algo que a cada etapa da vida desta construção do masculino eles deveriam se distanciar. O objetivo deste e de outros espaços, é buscar “o acesso à virilidade”. Aspecto que para a sociedade heteronormativa é impossível de o homem homossexual possuir. É aí que, possivelmente, Emilio se encontra pressionado entre o ser discreto, apresentar-se viril e perceber-se gay. A contribuição de Butler (2004) se faz necessária aqui. Em determinados contextos, diz a autora, a homossexualidade constitui-se como contagiosa. E o armário é, de certa forma, um lugar que afasta a dor, a cobrança e o sofrimento experimentado fora dele.

Mergulhar no que Emilio apresenta como dado a ser analisado é para o autor desta dissertação um repensar em suas posturas, verdades, construções. Em muitos momentos da fala deste sujeito eu me encontro, principalmente por acreditar que muito do que minha postura enquanto um homossexual negro apresenta/va, era natural, era minha mesmo. Esse olhar para perceber que somos resultado de investimentos ao longo dos anos apresentou-se no

caminhar desta pesquisa, sobretudo com o que Machado e Joaquim apresentaram.

Sendo também homossexuais negros, cada um deles nos proporcionou visualizar uma construção identitária singular. Isso só foi possível a partir do momento que percebi, melhor dizendo, meu orientador me provocou a compreender, que a atenção que eu dava as falas de Emilio era devido à representatividade da homossexualidade dele estar próxima a que eu assumia.

Ou seja, também tive de sair da zona de conforto que estava e me desconstruir no processo de construção desta pesquisa. Ser um homossexual negro discreto me capturava de tal maneira que tentei afastar desta investigação os gays que não estavam de acordo com o padrão que eu considerava aceito. A ciência que queria apresentar tinha que corresponder ao que a sociedade queria/aceitaria conviver. Foi então que entendi a fala de Joaquim:

Paz, felicidade, porque antes de a gente se assumir, a gente fica com aquela ansiedade, aquele stress, se a gente vê um gay, a gente fica com medo, com o corpo tremendo. Quando a gente tá dentro de casa com a família assistindo passa alguma na televisão em relação a gay, a gente treme. E quando a gente assume isso vai tudo embora, né?! A gente assume, se declara, fica feliz, alegre e acaba essa coisa dentro da gente.

Ao escutarmos Joaquim sobre a aceitabilidade de sua homossexualidade recordamos o que Carole Vance (1989) nos apresenta sobre o corpo. Para a autora, é através do corpo que experimentamos o prazer e a dor. Desta maneira, concordando com Vance, nos deparamos com um Joaquim que experimenta sensações que fazem seu corpo responder a estes estímulos. O interessante desta fala é que estamos diante de um homossexual que sente as investidas repressoras dele mesmo.

Não que ele não tenha saído do lugar da construção de um masculino, que, nas palavras de Miskolci (2013, p. 34), são a expressão das violências impostas pelo heterossexismo com seu regime de terrorismo cultural que nos socializa. Pelo contrário, estamos tão imersos em uma perspectiva terrorista cultural violenta que as normas comportamentais agem de tal forma sobre nós, que, sabemos que elas podem e vão acontecer, mas não quando nem de onde virão. Por isso, conforme Miskolci (2013, p. 33), “aprendemos a nos comportar

de forma “segura”, ou seja, de uma forma que nos coloque ao abrigo de suas manifestações”.

Joaquim não esperava, mesmo acreditando estar seguro dentro de sua casa, ver um gay na TV. Por isso ele fora surpreendido fazendo com que seu corpo reagisse de maneira violenta consigo mesmo. Ele não era assumido, portanto, cabe-nos acreditar que ele estava a se comportar ao abrigo do que a construção do seu masculino tinha que representar. Com isso nos é possível também acreditar que não é somente o heterossexual que nos incomoda com seu olhar repressor, o outro gay também nos proporciona sensações de medo, terror, dor, angústia, principalmente quando estamos numa posição de ser discreto.

A dor e a delícia de nos depararmos com o apresentado por Joaquim, é percebermos que:

as normas sociais não escolhem sujeitos, elas se impõem a todos e todas, mesmo àqueles e àquelas que jamais conseguirão atendê-las, daí, nessa perspectiva, se dissolve o paradoxo aparente de mulheres machistas, gays homofóbicos ou negros racistas. Afinal, ideais coletivos moldam todos nós, e eles se fazem valer por normas e convenções culturais que deveriam ser nosso alvo crítico em busca da construção de uma sociedade mais igualitária (MISKOLCI, 2013, p. 46).

Por isso um homossexual que exhibe uma performance diferente do que a sociedade e muitos homossexuais consideram como aceita, são perturbados, provocados, desestabilizados. Joaquim, ao estar dentro de casa, - que deveria ser o lugar de sua proteção -, assistindo TV, com sua homossexualidade discreta, não assumida, se pega desestabilizado ao ver diante de si e dos seus, a representação de um homossexual distante daquilo que naquele momento ele não é. Mas o que nos impede de pensar que aquele gay que ele vê e teme ao passar na TV não seja seu reflexo ali representado ou de ser visto, pelos outros, daquela forma ou pensar que será assim algum dia?

Dessa maneira, depois de ter-se assumido, ele experimenta sensações de sentimentos que exorcizam o medo, o stress e a ansiedade. Joaquim nos apresenta uma fala que marcou não somente sua trajetória de vida, mas também nos ensinou a enxergar aquilo que insistentemente negávamos nesta

pesquisa e em minha vida: a pluralidade de construções identitárias de homossexuais negros.

Ao passo que nossa convivência em sociedade ganha novos contornos, contatos, experiências, a comparação, a identificação, a diferença, salta aos olhos e com tudo isso os questionamentos sobre o que se é e do que se gosta, são inevitáveis. Logo, os “vigilantes da sociedade procuram corrigir comportamentos” que não condizem com os esperados (FOUCAULT, 1997, p. 146). Por exemplo: se homem, é preciso gostar de azul, jogar bola, paquerar meninas, ficar na rua até tarde com os amigos; se mulher, brincar de casinha, professora, fazer comida, costurar roupas para as bonecas, brincar só com meninas.

Em nosso caminhar pós-crítico, vamos percebendo que existe uma cultura delimitada não só pelo comportamento que meninos e meninas devam ter, mas também “por aquilo que se espera socialmente que cada um deve representar” (LOURO, 2009). Existem perguntas implícitas culturalmente em todos nós, cujas respostas são dadas a partir daquilo que cada gesto, comportamento, atitude permite dizer o que é e o que não é conveniente. Historicamente, a diversidade de produções dos corpos, gêneros e sexualidades foi desprezada. Pensa-se, simplesmente, a partir das comparações daquilo que “sempre existiu” e das classificações determinadas e imutáveis do que venha ser um homem ou uma mulher.

O modelo padronizado de sexualidade deve ser respeitado como verdade. Uma verdade que mantém relação com o discurso e a história. Foucault vai afirmar que:

[...] não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesmo da verdade. Isso quer dizer que, no lugar de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproximou da verdade (ou lhe interditou o acesso a essa verdade) não deveríamos antes dizer que a verdade consiste em uma certa relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo, e se perguntar se esta relação não tem ela mesmo uma história? O que me pareceu notável no pensamento de Nietzsche, é que, para ele, uma racionalidade – aquela de uma ciência, de uma prática, de um discurso – não se mede pela verdade que esta ciência, este discurso, esta prática pode produzir. A verdade mesmo faz parte da história do discurso e é como um efeito interno de um discurso ou de uma prática (FOUCAULT, 1988, p. 54).

Ora, nesta afirmação encontramos o percurso que Foucault faz ao analisar a história das verdades. É sobre esta construção de verdades, a partir dos discursos, que precisamos problematizar sobre o que venha a ser entendido como um discurso de ser a essência de ser homem e ser mulher. Justificada pela cultura hegemônica, as verdades são legitimadas pelas preferências tidas como “naturais”, sobretudo por aquilo que faz com que cada indivíduo esteja em um modelo universal a ser respeitado. Por isso o homossexual desestabiliza. Ele “atravessa as fronteiras” do que é admitido como expressão natural (JUNQUEIRA, 2009).

Não que sua maneira de ser, por um tempo, não seja o que se espera, diz Junqueira (2009), já que, antes de entender que seu comportamento é diferente do estabelecido, ele direciona esta diferença para o caminho da igualdade do seu diferente. Mas ele choca por borrar uma fronteira rígida de controle social. Por essa razão muitas vezes ele procura associar aquilo que o afasta aos fragmentos que a cultura lhe oferece como identitária de seus “semelhantes”.

Ao refletir sobre o assumir-se gay nesta pesquisa, acreditamos ter confrontado verdades que tínhamos a intenção de colocar sob suspeita, ainda que tenhamos a noção de que muito preciso ser dito e debatido. Mesmo assim, Emilio e Joaquim nos ajudaram a visualizar diferentes posições de sujeito que o assumir-se gay implicou para cada um deles. Ao caminhar até aqui, percebemos também, que nossos sujeitos buscam condições de enfrentamento diante dos padrões e normas que os tentam controlar. Todavia, já encontramos resistências. Eles nos mostraram que, a seu modo e no seu tempo, as normatizações sociais que exerciam sobre eles uma determinada força, não mais os atingem com a mesma intensidade que antes.

Sigamos para as páginas seguintes, nos debruçando com as problematizações acerca das discriminações que nossos sujeitos experienciaram em suas trajetórias de vida.

3.3 – “VOCÊ TAVA QUEIMANDO O FILME DELE POR ELE SER BRANCO E BONITO E VOCÊ SER NEGRO E FEIO”: a reiteração dos discursos etnocêntricos da branquitude e as resistências a estes

Nesta etapa da pesquisa dialogaremos com nossos sujeitos a partir da análise de suas falas sobre as discriminações que experienciaram em suas trajetórias de vida.

Sim. Aconteceu que uma irmã de um amigo meu, ele é branco e ela também, e ela sempre falava pra ele, dava conselhos a ele para não sair comigo, pra não andar comigo que eu tava queimando o filme dele. A irmã sempre falava isso pra ele. E uma vez ela chegou a falar na minha cara quando eu fui perguntar a ela que eu fiquei sabendo e ela disse: falava mesmo, que você tava queimando o filme dele por ele ser branco e bonito e você ser negro e feio. Aí eu fiquei zangado, discuti com a pessoa e tudo e o irmão dela ficou do meu lado (JOAQUIM, 41).

Neste trecho da entrevista com Joaquim, ele apresenta uma situação em que foi visto como indesejável para a irmã de um amigo. Segundo ela, Joaquim queimaria o filme do irmão, ou seja, o colocaria em uma situação vergonhosa, prejudicando sua imagem e/ou reputação perante outras pessoas. De que forma isso acontecia para a irmã? Qual justificativa foi por ela empregada para tentar convencer seu irmão a se afastar de Joaquim? Para ela, Joaquim era negro e feio, o “outro”, enquanto o irmão era o “eu”, o branco e bonito. Joaquim não era o homem esperado para o modelo estético, social e cultural pautado no ideário da branquitude, ele desviava disso, era o excêntrico e ao estar junto do irmão dela o colocaria também, nas palavras dela, queimaria o seu filme.

Neste caso a homossexualidade de Joaquim não é contestada. A centralidade passa a ser as questões étnicas advindas pelos traços físicos. Apresentamos aqui o questionamento de Fanon: “Quem saberá me dizer o que é a beleza?” (FANON, 2008, p. 107). A cena narrada por Joaquim, nos recorda ao que apresentamos em capítulos anteriores quando um estrangeiro, branco, descreve horrorizado o fato de um homem branco ter desprezado “sua encantadora mulher de Lisboa” pelo amor de uma negra. Negra que, segundo o olhar ou conselho do homem em questão, não merecia “as atenções do mais feio preto de toda Guiné” (FREYRE, 2003, p. 531). Lá problematizamos o que seria para aquele homem ser o mais feio preto. Com Joaquim também intencionamos saber: por que ele é considerado um homem negro e feio? O

que ser negro representa para a irmã do rapaz? O que ela visualiza ao adjetivar seu irmão de branco e Joaquim de negro? E quais semelhanças estas narrativas apresentam?

Esta atribuição de significados estéticos dado ao negro é marcado também ao chamá-lo de negro bonito, como se o lugar da beleza não fosse permitido ao negro. Por isso é importante apresentar o marcador bonito por ser notícia a estes sujeitos. Fanon (2008) acrescenta relevantes contribuições: “Olhe, ele é bonito, esse preto...” ao que ele responde: “O preto bonito tá cagando pra você, madame!” (FANON, 2008, p. 107). Da mesma maneira que Fanon enfrentou a colocação que lhe soou ofensiva, Joaquim também o fez e foi para o enfrentamento, discutindo com a pessoa que lhe chamara de preto e feio e que procurava afastar de sua companhia um amigo. Aqui não houve o silenciamento, mas a resistência de Joaquim, questionando a irmã do amigo, inclusive o próprio amigo não lhe abandonou. Pensando com base em Foucault, as relações de poder atravessam as subjetividades e que mesmo havendo processos de vigilância, tentativas de silenciamento e controle também há resistências a isso.

Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa — alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 1988, p. 91).

O ser visto por outros como feio persegue Joaquim em vários momentos de sua vida. Em outra circunstância, isto também aparece, mas nas relações com outros gays.

Existe um pouquinho de preconceito. Eles não demonstram com medo do crime, que é crime, mas no fundo no fundo, a gente vê as piadinhas. Piadinhas tipo, pra não falar negro, dizem assim: “é feia, horrorosa, não assenta tá aqui”. A gente vê as piadinhas. Isso porque elas imaginam que por ser negro, que tem menos dinheiro. E também por ficar achando que a gente tá ali. Que a gente vai dividir as “coisas” que tá por ali, que não vai ser só delas. Dá um pouquinho de tristeza, mas a gente dá a volta por cima. A gente sabe que a gente é guerreiro, tem força, a gente dá a volta por cima (JOAQUIM, 41).

Inquietamo-nos com uma dezena de títulos que nos ajudaria a refletir sobre a relação do gay negro com o gay branco a que esta etapa da pesquisa se propõe. Ter escutado de Joaquim esta frase não foi nada fácil. Confesso que durante nossa entrevista esta colocação foi uma das que mais nos provocou. Primeiro por ter ficado a imaginar, enquanto gravava sua narrativa, como fora para ele ter sido chamado de “feia e horrorosa” associada ao ser negro. Segundo, o que faz uma pessoa pensar que a outra é “feia e horrorosa” por ser negra? Em nosso caso, a pessoa em questão, é um homossexual branco.

Para Joaquim existe um pouquinho de preconceito. Mas o que seria este pouquinho para ele? Talvez Joaquim esteja utilizando de uma forma mais suave ou menos intensa o preconceito para não fazer sangrar a ferida, já que ele é o mesmo sujeito que em etapas anteriores não podia manter uma amizade por ser considerado pela irmã branca de seu amigo um homem negro e feio. O interessante é que Joaquim parece amenizar seu sofrimento ao mostrar-se preocupado com a utilização das palavras, mas a violência que o atinge, e a nós também, não escolhe palavras, pelo contrário, procura ser direta para afastá-lo dos lugares, e é aí que ele escuta do homossexual branco, você: *“É feia, horrorosa, não assenta tá aqui”*.

Questionamos então a esta fala: Qual lugar assentaria o negro gay Joaquim estar, segundo seu interlocutor? Existem lugares específicos para que os gays negros transitem? Este lugar, não permitido para Joaquim, seria exclusivo para gays brancos e o negro atravessou a fronteira? A autora Ruth Frankenberg (2004) após ter investigado o tema da branquitude e o ser branco por dez anos, elenca oito pontos que podem caracterizar, globalmente, o lugar do branco. Dos pontos apresentados por Frankenberg sobre a branquitude, o que nos serve neste momento é o sétimo, que diz assim:

A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis (FRANKENBERG, 2004, p. 312).

As contribuições oferecidas por Frankenberg (2004) nos convida a refletir sobre a necessidade de localização histórica de lugar que a relação do negro com o branco foi construída. Questionamos se seria exagero nosso relacionar a narrativa de Joaquim com o negro pertencente à senzala e o branco a casa grande? Se Joaquim não assenta ali, nos parece ser possível pensar que por ser negro e apresentar características de uma identidade que não é ajustada àquele local – a palavra assentar, nos permite pensar em ajuste – tornando-o uma pessoa feia e horrorosa. Joaquim vai construindo sua identidade, experimentando em sua trajetória de vida, situações de exclusão e marginalização, que o faz triste. Souza (1983) diz que:

A reação do pensamento negro frente a violência do Ideal branco não é uma resposta ao desprazer da frustração, elemento periférico do conflito, mas uma réplica à dor. O sujeito negro diante da “ferida” que é a representação de sua imagem corporal, tenta, sobretudo, cicatrizar o que sangra. É a este trabalho de cerco à dor, de regeneração da lesão que o pensamento se dedica. A um custo que, como se vê neste trabalho, será cada vez mais alto. O tributo pago pelo negro à espoliação racista de seu direito à identidade é o de ter de conviver com um pensamento incapaz de formular enunciados de prazer sobre a identidade do sujeito. O racismo tende a banir da vida psíquica do negro todo prazer de pensar e todo pensamento de prazer (SOUZA, 1983, p. 10).

Para a autora, ser negro é pagar um alto preço para sobreviver em uma sociedade etnocêntrica e racista defendendo seu direito de identidade. Joaquim parece ter conhecimento disso, já que, ele afirma ser um forte guerreiro que dará a volta por cima, para evitar o desprazer de viver uma vida cercada pelas violências que lhe causam dor.

O homem negro vai experimentando em sua trajetória de vida situações associativas que o desorientam, o marcam, o colocam em um lugar de inferioridade diante do homem branco, como o acontecido com Joaquim. A amizade não pode continuar por ele ser/estar associado ao negro e feio e o outro ser branco e bonito. Um dos trechos que consideramos mais violentos na relação do homem negro com o homem branco é apresentado por Fanon (2008) em *Pele negra máscaras brancas*:

Veja, meu caro, eu não tenho preconceitos de cor... Ora essa, entre monsieur, em nossa casa o preconceito de cor não existe!... Perfeitamente, o preto é um homem como nós... Não é por ser negro

que é menos inteligente do que nós... Tive um colega senegalês no regimento que era muito refinado... Onde me situar? Ou melhor, onde me meter? [...] Onde me esconder? Olhe o preto!... Mamãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós... Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer! Nas proximidades do branco, no alto os céus se desmantelam, debaixo dos meus pés a terra se arrebenta, sob um cântico branco, branco. Toda essa brancura que me calcina [...] (FANON, 2008, p. 106-107).

Ao resgatarmos a perspectiva de construir e educar nos sujeitos pensamentos de valor para que seja estabelecida uma relação de poder, nos lembramos de uma cena do filme *O grande desafio* (2007) produzido por Todd Black, Kate Forte, Joe Roth e Oprah Winfrey em que o professor Melvin Tolson recita um trecho do documento que hoje ficou conhecido como "A carta de Willie Lynch". Lynch entrou para a história afro-americana como um dos fatores de escravos mais temidos. Isto porque ele era conhecido por ter seus escravos disciplinados e submissos.

A narrativa sobre Lynch nos conta que enquanto a maioria dos europeus, proprietários de escravos negros, se confrontava com problemas de fugas e revoltas com seus escravos, Willie Lynch mantinha controle e ordem absoluta sobre os seus "serventes negros". "Seus métodos" diziam a cena do filme, "eram muito simples mais eram diabólicos: manter o escravo fisicamente forte, mas psicologicamente fraco, dependente do feitor. Liberte o corpo domine a mente" (O GRANDE DESAFIO, 2007). A cena nos apresenta ainda uma das falas que consideramos mais fortes e violentas não somente no filme, mais ao longo de nossas vidas:

Pegue o pior. O mais indócil negro. Tire as roupas dele na frente dos outros homens, mulheres e crianças negras. Passe pinche quente e penas. Amarre as pernas a dois cavalos alinhados em direções opostas. Ponha fogo nele e açoite os cavalos até que eles o rasguem ao meio. Na frente dos outros homens, mulheres e crianças negras. Então espanque e acoite os demais homens negros até quase matar esses homens. Mas não o mate você deve apenas impor o temor a Deus a eles pra que sejam uteis para a procriação futura (O GRANDE DESAFIO, 2007).

É sobre essa relação, muitas vezes violenta, que faz esta pesquisa ser erguida. O homossexual branco captura um homossexual negro, chamando-o de feio e horroroso, e os demais presentes naquela arena discursiva absorverão a ideia de que o gay negro é isso. Poderíamos pensar na pergunta que fizemos anteriormente sobre o porquê de o homossexual branco querer estar perto do homossexual negro. Para o primeiro talvez não seja interessante excluir ou marginalizar diretamente o segundo, basta-o disciplinar e torná-lo submisso ao que ele diz, a fim de que o negro homossexual entenda seu lugar. Esse poder é ou não é visível ao mesmo tempo em que é invisível? Alguém conseguiria localizá-lo em um lugar específico? Ou conseguimos perceber uma dinâmica que possibilita ele movimentar-se? Outra característica não menos cruel atribuída a Willie Lynch é que a partir do seu sobrenome acredita-se que o termo “linchar” fora criado.

Emilio nos oportunizará uma situação bastante relevante que nos ajudará a refletir ainda mais sobre a relação entre a identidade negra e a identidade branca em outros atravessamentos como o de classe social:

Eu estava discutindo com meus alunos do nono ano sobre racismo e aí eles me fizeram esta pergunta e eu não tinha parado para lembrar sobre isso. Daí eu contei um caso de quando eu era criança que eu não entendia como racismo. E quando eu falei pra eles eu acabei entendendo. Que uma vez quando criança estávamos discutindo sobre racismo, numa aula seguinte estávamos estudando sílabas tônicas e aí quando fomos estudar as paroxítonas usaram a palavra macaco e a professora falou assim: ó gente quando vocês tiverem dúvida sobre saber a sílaba tônica de uma palavra como se fosse uma pessoa longe. E um coleguinha meu disse assim: ah, então quer dizer que toda vez que a gente lembrar da palavra macaco a gente vai lembrar de Emilio. E aí gritaram o nome macaco na sala. Naquele período eu achei super engraçado, embora a professora tenha-o reclamado, mas hoje, quando esse aluno veio me perguntar se eu já sofri algum preconceito eu vim entender que havia muito preconceito na fala do meu coleguinha, embora ele não tenha tido tanto maldade como seria hoje. Eu acho que já sofri preconceito não só por conta de minha cor, mas pela forma que eu me visto quando fui numa loja quando eu não fui bem recebido pelas vendedoras e eu percebi isso quando um casal entra e elas fazem uma guerra para atender este casal, que por sinal era um casal branco, hetero, muito bem vestido e que exalava cheiro que chegava a ser uma falta de educação com o perfume que exalava dentro do ambiente. E eu percebi que ali havia um preconceito, não somente de classe social pela forma que eu estava vestido, mas também por conta da cor. Essas foram as duas situações que eu me senti discriminado com relação a minha cor (EMÍLIO, 25).

Emílio nos diz que ao chegar numa loja ele não fora bem recebido. Mas não fora recebido por quem? Eram mulheres que trabalhavam na loja e que ao fazerem uma análise dele, o trataram com menor ou pouca atenção. Mas também podemos problematizar: não recebeu nenhuma atenção ou não recebera a atenção que ele esperava, que ele considerava como bem recebido?

A suspeita de Emílio materializa-se quando um casal, aparentemente vestidos de forma diferente da dele e, para ele, sobressalente, chega à loja e instala-se um frisson entre as vendedoras. Logo, estas se postam diante do casal, descrito por Emílio como brancos, heteros e muito bem vestidos. A situação apresentada por Emílio nos faz acreditar que ele experimentara o mesmo desgosto associativo que Joaquim sentira em não poder continuar sua amizade com um homem branco. Emílio não fora atendido por ser visto pelas vendedoras como alguém que não se veste bem e, portanto, não merece ser acolhido.

Nosso olhar é também inquietado neste trecho com o emprego da palavra bem, duas vezes utilizada por Emílio: bem recebido e bem vestido. Será que Emílio quis dizer que foi mal recebido e estava mal vestido? Quais marcas a palavra bem carrega consigo? Ele considera estar mal vestido? Parece que existe um deslocamento experimentado por Emílio ao pronunciar o bem em sua narrativa. Todavia, quando pensamos sobre o que seria ser bem recebido e bem vestido, somos direcionados a imaginar algo que seja agradável, atraente, adequado. Emílio se entende como o outro “o negro, gay e, aparentemente, de uma classe social popular”, enquanto casal é o “eu”, o da norma, “o branco, heterossexual e de maior poder aquisitivo”.

Para Piza (2002), existe uma identidade coletiva que classifica e constrói sujeitos em contraposição. Os sujeitos brancos são vistos como algo “natural” e “normal”, portanto, passam despercebidos enquanto os negros são visibilizados. Além disso, há outros marcadores em Emílio que interferiram ou não neste processo. Então queremos saber: Será que a junção aparentemente inconcebível de ser um homossexual negro fez com que sua visibilidade fosse enxergada de forma “desinteressada” pelas vendedoras? Carregar essas marcas poderia favorecer uma discriminação múltipla?

Machado foi um dos entrevistados que trouxe poucas situações em que ele se deparou com racismo em virtude de ser negro, embora ele mencione que há processos discriminatórios entre os próprios gays.

Então é bem complicado, no próprio mundo gay rolar este tipo de coisa, este tipo de picuinha. Eu acho bem chato. E ainda acontece assim, deles, dos branquinhos falarem mal dos negrinhos e os negrinhos falarem mal dos branquinhos, do cabelo e tal. Qualquer coisa é minha raízes é lisa e tal. É bem chato. Já passei por situações assim. No colégio um colega, que também é gay, ele acabou falando sobre, tipo, a raiz do meu cabelo é lisa o seu não é. E eu disse: e aí, isso vai entrar em que, isso tem o que a ver? Foi só uma resenha, mas eu cortei logo de cara e ficou de boa (MACHADO, 20).

Nesta situação trazida por Machado nos questionamos por que os traços físicos étnicos como o cabelo crespo associados às identidades negras são rechaçadas mesmo em se tratando de relações entre pessoas que se identificam como gays? Ao dizer que a raiz do cabelo de Machado, neste caso “o outro”, não é lisa é colocá-lo em um lugar marginal, menor, excêntrico, enquanto o colega gay se coloca na norma, no centro, mesmo que a sua sexualidade seja dissidente como a de Machado. Quiçá, podemos mencionar que há formas múltiplas de vivenciar as identidades negra e as homossexualidades dependendo de como os outros marcadores interagem com estas posições-de-sujeito. Para Louro

Nossas identidades de raça, gênero, classe, geração ou nacionalidade estão imbricadas com nossa identidade sexual e esses vários marcadores sociais interferem na forma de viver a identidade sexual; eles são, portanto, perturbados ou atingidos, também, pelas transformações e subversões da sexualidade (LOURO, 1999, p. 21).

Neste caso em particular, Machado é visto como um gay em um lugar mais marginal do que o colega por ser negro e isto é reafirmado a partir da produção do seu cabelo que perpassa por conflitos, inclusive no espaço escolar como ele mesmo afirmou. Para Gomes (2002):

Estes embates podem expressar sentimentos de rejeição, aceitação, resignificação e, até mesmo, de negação ao pertencimento étnico/racial. As múltiplas representações construídas sobre o cabelo do negro no contexto de uma sociedade racista influenciam o comportamento individual. Existem, em nossa sociedade, espaços sociais nos quais o negro transita desde criança, em que tais

representações reforçam estereótipos e intensificam as experiências do negro com o seu cabelo e o seu corpo (GOMES, 2002, p. 44).

Concordando com Gomes (2002), entendemos a identidade negra como um complexo sistema estético que perpassa não só cabelo, mas outros traços físicos como a cor, boca, nariz ou mesmo as vestimentas e adornos. Diante disso, Machado não aceita ser marginalizado em virtude deste traço étnico e se posiciona, questiona o colega e não admite que o fato dele não ter a tal raiz lisa o inferiorize.

3.4 – “E TODOS OS BRANCOS QUE EU FIQUEI ATÉ HOJE USAVAM DO DISCURSO: EU SOU DOIDO POR NEGROS, PORQUE NEGROS TÊM PEGADA, PORQUE NEGRO DÁ TESÃO”: erotização e a produção de desejo nas relações afetivas-sexuais dos gays negros

Ao acionarmos o discurso de Emílio para tratar sobre seus relacionamentos, escutamos dele o seguinte:

Socialmente falando não. Mas parece que nós negros somos objetos sexuais. Eu sinto isso. Eu falo por mim. Muitas pessoas parecem que nos quer para usar como objetos sexuais. Parece que nós só somos corpo e não cabeça. E isso me indignou muito até um certo tempo. Muitas pessoas só vinham atrás de mim, me desculpe a expressão: pra fuder mesmo! Me chamavam para este sentido. E todos os brancos que eu fiquei até hoje usavam do discurso: eu sou doido por negros, porque negros tem pegada, porque negro dá tesão. Todos que eu fiquei. Inclusive me relacionei no sentido de ter um namoro com um e que dizia desse mesmo jeito. Eu sei que ele gostava de mim. Eu sei que ele me respeitava, mas a gente percebe que, assim como acontecia nas senzalas, acontece hoje em dia. As pessoas gostam de negros, por causa disso. Pode observar que a maioria das pessoas que falam: gosto de uma negra, gosto de um negro vai estar relacionado ao sexo, vai estar relacionado a cor, não no sentido da melanina, mas um desejo sexual que há por trás disso. Socialmente, ao lado das pessoas eu nunca senti. Estando com elas em algum ambiente as pessoas me marginalizar por conta de minha cor. Eu sofri deste jeito, eu me relacionando com elas e elas dizerem pra mim que adorava um negro e eu me senti um objeto sexual (EMÍLIO, 25).

Honestamente falando? Se Emílio fosse eu ou se eu fosse Emílio não teríamos experiências tão semelhantes. Ao concordar com Neusa Santos Souza (1983) que em nosso trabalho, o avanço das lesões seria um fato, tínhamos noção, contudo, não tínhamos dimensão do tamanho, da profundidade, nem da dor que elas seriam/foram capazes de nos causar.

Descobrimos com o avanço de nossa pesquisa, que as feridas, além de visíveis eram/são paralisantes. Elas nos desestabilizam, nos fazendo perder o “prazer de pensar e todo pensamento de prazer” (SOUZA, 1983, p. 10). Não intencionamos falar que todos os negros gays passam por situações idênticas de exclusão e marginalização ao longo de suas vidas, mas nos atrevemos em suspeitar de que um homossexual negro dificilmente passará despercebido diante do olhar violento que o “ideal branco” lhe causa (idem).

Por isso Emilio assegura em sua fala: “*Eu sinto isso. Eu falo por mim*”. Ao ser questionado sobre sua relação afetiva sexual com o gay branco, ele fala dele, do que sentiu, do que viveu. É aí que ele diz: “Eu sinto isso”. No entanto ao declarar que: “*parece que nós negros somos objetos sexuais*”. Um dos motivos que para nós torna a investigação desta fala interessante é ele afirmar que socialmente ele não sente a comparação de ser tratado como um objeto. Se esta percepção não acontece em um convívio social onde é que seria? E por que ele não fala que lugar é este como ele afirmou não acontecer socialmente? Outra coisa, por que de um lado ele tem a certeza e do outro a suspeita? Possivelmente, Emílio considera o momento da intimidade entre ele e o gay branco como local desta percepção. Poderíamos desconfiar também que um acontecimento afirmado com sua fala viesse transmitir a ideia de uma provável certeza. Talvez Emílio não queira afirmar que o local dele ser tratado como objeto sexual seja na intimidade com um homossexual branco, pois esta ideia relacional seja-lhe ainda uma ferida que machuca.

Outro questionamento que o trecho da fala nos sugere é: *nós negros*. São todos os negros ou existem alguns que são considerados como “objetos sexuais”? O que é ser objeto para Emílio? Talvez signifique uma relação de uso, sem envolvimento sentimental, aquilo que é objeto, para ele, tenha um menor valor.

Numa outra passagem da narrativa de Emilio anteriormente selecionada, encontramos: “*Muitas pessoas parecem que nos quer para usar como objetos sexuais*”. Quem são estas muitas pessoas que Emilio subtende? São as muitas que ele manteve um relacionamento? Ou são as que querem usufruir daquilo que esperam que ele apresente? Butler (2012) e Louro (2005) vão nos dizer, que “existem estruturas que constroem o sujeito, forças impessoais, tais como a cultura ou o discurso ou o poder”, onde as posições ocupadas na sociedade,

consideradas posições de sujeito, orientam tudo aquilo que pode ser ligado ou subordinado a ela. As “muitas pessoas” que a fala de Emilio apresenta, talvez estejam inseridas nas ideias das autoras mencionadas e por isso desperta em Emilio a sensação de parecer objeto.

No trecho seguinte Emilio volta a suspeitar de algo: *“Parece que nós só somos corpo e não cabeça. E isso me indignou muito até um certo tempo. Muitas pessoas só vinham atrás de mim, me desculpe a expressão: pra fuder mesmo!”* O “só somos corpo e não cabeça” sugere certo incômodo, pois ele quer ser visto como alguém que tenha atributos intelectuais, pense, possa exibir não somente um corpo. Esse discurso de que o negro apresenta uma inferioridade intelectual foi construído pelas ciências biológicas que defendia o pensamento de que os brancos europeus por terem um cérebro maior eram mais intelectualizados e civilizados, enquanto os negros por terem um pênis maior, isso demonstraria menos intelectualidade e maior selvageria. Os estudos anatômicos reiteraram continuamente o quanto o pênis do africano era tido como curiosidade por ter um tamanho diferenciado em relação aos europeus (FERREIRA; HAMLIN, 2010).

Esta produção do homem negro como aquele que tem o pênis grande também aparece em outro momento da fala de Emílio:

Embora eu seja jovem, mas teve um cara que já disse isso pra mim: Nossa, você tem um pênis grande, você me deixa doido. E eu parecia um boneco inflável na mão dele. Embora eu tentasse fazer atividades ali para esquecer a situação, eu me sentia um boneco inflável onde ele ficava me admirando de um jeito como se ele nunca tivesse visto um negro na frente dele. E ficava admirando as partes íntimas do meu corpo e dizendo: nossa, eu sou doido, por um pau deste tamanho, eu sou doido por um pau preto. E aquilo tudo me brochou por ele não está querendo curtir um momento a dois. E comentei com ele: nossa, implicitamente há um discurso tão preconceituoso em sua atitude. E ele dizia: Não. É que eu tenho muito tesão por negros e tal. Eu até entendo que nós temos preferências e gostos, dizia eu a ele, mas não é assim que devemos chegar para a pessoa. Resultado foi que não rolou nada porque eu não iria conseguir depois de tudo que ele estava falando e se comportando. Esta foi a situação mais inconveniente (EMÍLIO, 25).

Na primeira frase do trecho lemos: *“Nossa, você tem um pênis grande, você me deixa doido”*. A expressão *nossa* caracteriza um ato de espanto, surpresa, admiração diante do que se vê. O homem que está diante de Emílio

mostra-se admirado ao contemplar um pau grande, um pau que o “*deixa doido*”, dando a ideia de desejo, de querer possuir, de sentir-se atraído.

As palavras representam a sensação experimentada com aquilo que se vê (FOUCAULT, 2007), mas também constrói uma relação que enquadra Emílio num lugar, o de sentir-se como que um boneco inflável, ou seja, o boneco inflável é um instrumento/objeto sexual que tem o formato de um ser humano, que não tem vida, não precisa reagir a estímulos, só precisando estar ali para servir para ao prazer de quem o possui.

Em seguida Emílio afirma que “*as pessoas gostam de negros, por causa disso*”, pela ideia de que o negro apresente um pênis grande, para deixarem elas sem fôlego e admiradas com aquilo que o corpo negro revela. Porque o negro tem pegada? O branco não? Ou seria por que o enquadramento dado ao negro é o de serem mais viris.

Por outro lado, nos questionamos: por que o fato de ser visto como alguém que tem pau grande e desperte o desejo incomode tanto Emílio? Por que ele não quer esse lugar ou não *apenas* esse lugar? Por que este discurso de que o negro é para o desejo ou para o sexo captura tanto Emílio? Apesar dos incômodos trazidos por Emílio em relação ao seu corpo ser hipersexualizado, gostaríamos de pensar também de outra maneira: Por que não pensar o desejo sexual pelo negro como algo que o tire da margem? Como podemos pensar o negro que estimula o desejo, que dá tesão? Talvez neste momento possamos vislumbrar outro lugar, destoante até então e compreender que nem sempre ser desejado é ser colocado como objetificação. Emílio também não pode se empoderar a partir deste ou de outros lugares?

Percebemos que Emílio diz que muitas pessoas, sobretudo as que ele mantivera um relacionamento o enxergava como um objeto sexual, em uma posição de aparente inferioridade, o que nos faz pensar no que o senso comum cristaliza: tem a prática sexual em um lugar de inferioridade, ao negro é dada uma única performance de ser negro e as narrativas relacionais do homem branco com o homem negro que está para servir. Emílio procura, de certa maneira, desestabilizar estes valores discursivos de negatividade se apropriando do verbo indignar no passado para dizer que os que o buscam para satisfazer seus apetites não o aprisionam como antes. Dessa maneira, ele

apresenta com sua fala uma ruptura pessoal que gera um posicionamento de força, resistência e valor.

Posicionamento também encontrado nos escritos de Melo e Moita Lopes (2014) sobre as performances discursivas de um garoto de programa negro, que desconstrói o discurso da sexualidade do homem negro gay como não homem, de homem fraco e traidor da etnia/raça por assumir sua homossexualidade e que não se detém na compreensão de que seu corpo seja simplesmente um objeto, mas se apropria do que o imaginário do senso comum atribui ao homem negro de dotado, de bom desempenho sexual, subvertendo o lugar de objeto sexual para ser objeto de desejo.

Voltamo-nos agora para Joaquim que, diferente de Emílio, é pensado por outros como um corpo indesejável, rejeitado.

Já sofri racismo. É...É...É... uma certa pessoa...a gente saiu: eu, um amigo gay e dois hetero, né. Ai ficou aquela questão de enrolando pra não ficar comigo. Ai depois passado dias, meu colega falou que ele disse: ah, não queria ficar com aquele negro, não. Queria era ficar contigo. Ai ele me contou, meu amigo. Outro exemplo foi na internet. A gente conversando e tudo. Quando mando foto e viu que era negro e tudo, quando vê que era negro, não continuou o papo. [...] Eu acharia assim, que não devia a pessoa se encostar na outra quando não se sentisse o tesão, o prazer, olhar e: ali eu não sinto o tesão, o prazer! Ai tudo bem. Seria uma forma de se sair. Agora dizer assim: Ah! eu não quero porque é negro, por causa de cor, não sei o que, ai eu acharia que devia mudar isso. A pessoa pensar bem (JOAQUIM, 41).

Historicamente, se por um lado, o corpo do negro foi hipersexualizado, pelo outro, foi associado a algo indesejável ou desprezível. Ocorreu um investimento social e cultural contínuo na produção da identidade negra no que se refere a alguns traços físicos étnicos como sendo desviantes do padrão de estética valorizado: o cabelo crespo, o nariz largo ou os lábios carnudos são ainda rechaçados em nossa cultura. Diante desta construção também há, por parte de alguns, uma depreciação do corpo negro, tanto do homem quanto da mulher.

Na pesquisa feita por Santos e Pereira (2016) em saunas de São Paulo, especialmente a chamada Apolo, com dois michês (eles se consideravam morenos), constatou que eles rejeitavam homens negros para as relações sexuais, não queriam clientes negros associando estes como pobres,

indelicados, grosseiros e dominadores enquanto os clientes brancos eram vistos como gentis, angelicais. Um deles ressaltou que era humilhante transar com cliente negro e que gostava dos brancos por conta do contraste. Os clientes, por sua vez, não restringiam os michês negros e, em muitos casos, o preferiam por considerarem-nos melhor na cama, mais fogosos. Conforme os pesquisadores, “o michê negro é hipersexualizado e objetificado. O cliente negro é evitado, pois representa uma troca de posições que o michê tem dificuldade em aceitar” (SANTOS; PEREIRA, 2016, p. 146).

Diferente de Emílio ou de Joaquim, Machado ao narrar sobre suas experiências afetivas-sexuais, nos relata que sempre gostou de pessoas mais velhas e que não se deparou com situações de discriminação até então. Ele nos fala sobre os homens que lhe atraem:

Então... (risos), assim, eu gosto de ficar com negros, gosto de ficar com brancos, mas ainda prefiro um negro, sei lá, acho mais atraente pra poder me relacionar. [...] é uma coisa assim que bate, enfim, é uma química assim que acontece, e aí acaba rolando mais em relação em ficar com negros do que com brancos (MACHADO, 20).

Destacamos que Machado, a princípio não tem predileção nas relações afetivas e sexuais seja por homens brancos ou negros, entretanto, ele entende os negros como mais atraentes. É interessante perceber que Machado não vivenciou as situações de hipererotização do seu corpo como foi apresentado por Emílio nos dando indícios de que as formas de construção das subjetividades nos relacionamentos são singulares.

Em uma pesquisa feita por Moutinho (2006) com três rapazes negros gays da periferia do Rio de Janeiro, ela constatou que eles, em geral, têm preferências por relacionamentos interétnicos, não costumando namorar homens negros, pois segundo eles, os negros não gostam de outros negros não sabendo se isso era em virtude do preconceito em si ou mesmo por conta de algum bloqueio. Ainda segundo os sujeitos da pesquisa de Moutinho (2006), eles preferiam namorar os gringos gays brancos, já que estes achavam os negros brasileiros mais fogosos do que os brancos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Faltam cenas do próximo capítulo não é? A dissertação encerra de maneira abrupta, a espera de: como assim, terminou assim, deste jeito? Pois bem, quem precisa de respostas ou conclusões amarradas ou um grande final? Ao chegarmos às considerações que encerram esta pesquisa, experimentamos a deliciosa sensação de continuidade ao refletir sobre as subjetivações identitárias do homem homossexual negro. Nosso entendimento é de insatisfação não pelos direcionamentos que os autores e autoras nos permitiram com seus apontamentos teóricos que sustentaram nossas discussões, mas pelo fato de não ser possível, para nós, reduzir as análises presentes nesta dissertação a uma conclusão. Há diversidade de compreensões sobre as identidades de ser negro, de ser homem, de ser gay, de ser homem negro gay que se aproximam ao mesmo tempo em que se distanciam umas das outras. Todavia, seja através da contemporaneidade das relações ou das relações históricas apresentadas no texto que conseguimos perceber um discurso que tenta, ainda hoje, tornar a identidade do homem negro e, conseqüentemente, do homossexual negro, como única.

As marcas do tempo presente questionam o reducionismo do “nós e eles” que por muito tempo foram sustentados e intocados. Nosso trabalho apontou a existência de lugares de identidades que subvertem esta lógica binária, que colocam novos sujeitos no cenário das identidades, que ampliam o sentimento de pertença e faz com que as fronteiras identitárias sejam atravessadas pela fluidez das problematizações ao invés de se agarrarem a respostas prontas e/ou identidades fixas. Por isso entendemos que ser homossexual negro rompe com uma singular identidade de sujeito e se apropria de identidades fluidas, múltiplas que podem ser expressas por diversas representações que ultrapassam realces, formas e padrões estéticos de ser um homem negro gay.

A pesquisa também apresentou que caminhar numa investigação pós-crítica é sentir-se inseguro, sem ter certezas e segurança de quem se é, pois as problematizações das produções discursivas funcionam e agem a partir de dúvidas, de incertezas que por sua vez, causa desestabilizações. Isto é

explícito para dizer que o que buscamos com esta investigação não foram respostas, mas questionamentos que desencadeassem discussões sobre como os sujeitos são produzidos em lugares e interações com outros sujeitos.

De posse da questão que norteou nossa pesquisa sobre as diferentes posições-de-sujeito, com identidades negras homossexuais, nos aproximamos de questões sobre a população negra e LGBTI, como as discriminações e preconceitos, que no Brasil é insistentemente negada, mas que nos pareceu distante do lugar de não existir. A partir dos dados analisados, os sujeitos de nossa pesquisa nos apresentaram maneiras de ser homem negro homossexual e lidar com as discriminações e violências que ao longo de suas vidas tiveram que enfrentar. Eles também subverteram estas violências enfrentando os efeitos que elas lhes causaram promovendo mudanças em seus comportamentos, problematizando as pessoas que se relacionam e questionando as questões étnico-raciais, de sexualidade e identidade.

Quando dialogamos sobre as construções de identidade étnica e negra, nos deparamos com uma fluidez de modelo de identidade que permite ao sujeito uma interpretação de pertencimento étnico-racial para além de traços fenotípicos, mas um posicionamento político tendo como base o sentimento de pertencimento paralelo a relação de um sujeito com outro, em determinada arena discursiva. Refletir sobre quem é você enquanto sujeito e sair deste lugar para enxergar outros sujeitos foi um desafio que pode ser percebido diante da limitação que este trabalho se apresenta. Poderíamos ter ido além, muito mais além, contudo, tivemos que nos contentar, neste momento, em oferecer o que para nós é nosso melhor.

Ainda assim temos a consciência de estarmos ampliando as discussões sobre as questões apresentadas neste trabalho, possibilitando mudanças em nossa maneira de olhar o mundo, de se situar nele, de estar nele, para sair da academia e dialogar com as necessidades que a sociedade espera de nós, pesquisadores. Eu vim buscar aprender a ler para ensinar meus camaradas. Assim aconteceu, mas eu quero mais!

REFERÊNCIAS

ANTUNES, M. C. **Territórios de vulnerabilidade ao HIV: homossexualidades masculinas em São Paulo**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

BRAZ, E. P. **Processos de subjetivação de um professor universitário interpelado pelas marcas identitárias de raça, classe e sexualidade**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

BOURDIEU. P. **A dominação masculina**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 4ª ed. RJ: Civilização Brasileira, 2012.

CASTRO, Y, P. A influência das línguas africanas no português brasileiro. In: Secretaria Municipal de Educação - Prefeitura da Cidade do Salv. (Org.). **Pasta de textos da professora e do professor**. Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 2005.

CASTRO, Y, P. A palavra africana na configuração da etnicidade brasileira. **Revista FAEEBA**, v. Especial, p. 205-212, 2009.

CLASTRES, P. **O arco e o cesto**. In: _____. A sociedade contra o estado. 5.ed. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p. 71-89.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, p.241-282, 2013.

CATONNÉ, J-P. **A sexualidade, ontem e hoje**. 2ª ed.; M. I. Koralek, Trad. São Paulo, Cortez, 2001.

FANON, Frantz. **Peles Negras. Máscaras Brancas**. RJ: Fator, 1983.

FERRARI, Anderson. Você já deve saber sobre minha “orientação sexual” (se não sabia, ficou sabendo agora, hehe) - subjetividades e sujeitos em negociação. In: FERRARI, A. (Org.). **Sujeitos, subjetividades e educação**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-Descendente: Identidade em Construção**. Rio de Janeiro: Palas; São Paulo: EDUC, 2000.

FERREIRA, J.; HAMLIN, C. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Rev. Estud. Fem.** [online], v.18, n.3, p.811-836, 2010.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988; 2005.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em dois de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 16 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FRANKENBERG, Ruth. **A miragem de uma branquidade não marcada.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FREYRE, G. **Casa grande e senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. Recife: Global, 2003.

FRY, P.; & MACRAE, E. (1985). **O que é homossexualidade.** São Paulo, SP: Abril Cultural/Brasiliense.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana.** 3ª ed.; M. C. S. Raposo, Trad. Petrópolis, Vozes, 1985.

GOFFMAN, E. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada** (4ª ed.; M. B. M. L. Nunes, Trad.). Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1988.

GOMES, A. C. W. C. **Penalidade e privilégio:** a falsa representação dos homens negros homossexuais. Dissertação (Mestrado em Direito Político e Econômico) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2015.

GOMES, N. L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Rev. Bras. Educ.** [online], n. 21 p.40-51, 2002.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: Uma breve discussão. In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei Federal nº 10.639/03. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Combatendo o racismo**: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 14, 1999, pag. 103-117.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. de Adelaine La Guardia Resende et. al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

JUNQUEIRA, R. D. Pedagogia do armário. A normatividade em ação. **Revista Retratos da Escola**, Brasília, v. 7, n. 13, p. 481-498, jul./dez. 2013.

LIMA, S. R. (1995). **Uma pedra na calçada: Homossexualidade e AIDS na Paraíba** (Dissertação de mestrado não-publicada). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa - PB.

LOURO, G. L. "Pedagogias da sexualidade". In: LOURO, G. L. (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 7-34.

LOURO, Guacira Lopes. **Corpo, Gênero e Sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Guacira Lopes Louro, Jane Felipe, Silvana VilodreGoellner (orgs.). Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. Conhecer, pesquisar, escrever... **Educação, Sociedade e Culturas**, n. 25, p. 235-245, 2007a.

LOURO, G. L. Gênero, sexualidade e educação: das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, n. 46, 2007b, p. 201-218.

MELO, Glenda Cristina Valim; MOITA LOPES, Luiz Paulo. Ordens de indexicalidade mobilizadas nas performances discursivas de um garoto de

programa: ser negro e homoerótico. **Ling. (dis)curso** [online]., v. 14, n. 3, p.653-673. 2014.

MEYER, D. E. E.; SOARES, R. F. Modos de ver e de se movimentar pelos “caminhos” da pesquisa pós-estruturalista em Educação: o que podemos aprender com – e a partir de – um filme. In: COSTA, M. V.; BUJES, M. I. E. (org.). **Caminhos investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 23-44.

MOUTINHO, Laura. Negociando com a adversidade: reflexões sobre "raça", (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. **Rev. Estud. Fem.**[online], v.14, n.1, p.103-116, 2006.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. BASTOS, Liliana Cabral. (org.) **Identities: recortes multi e interdisciplinares**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2002.

MUNANGA, K. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. **Estudos Avançados** 18, São Paulo, n.50, p. 51-56, 2004. Entrevista a Alfredo Bosi e Dario Luis Borelli.

_____. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Cultura Negra e Identidade).

_____.; GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo. Ação Educativa, 2006.

_____. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris(Org.) **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar**. São Paulo: Cortez, 1994.

OLIVEIRA, Fátima. **Ser negro no Brasil: alcances e limites**. Scielo. 2004. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a06v1850.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2016.

OLIVEIRA, J. M. L. **Transgressão e tragédia**: um estudo sobre Bom-Crioulo, de Adolfo Caminha. Dissertação (Mestrado em Letras) — Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

PARAÍSO, M. A. Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação e currículo: trajetórias, pressupostos, procedimentos e estratégias analíticas. In: MEYER, D. E; PARAÍSO, M. A. (org.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições; 2012, p. 23-45.

PARKER, R. G. **Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo**. 2ª ed.; M. T. M. Cavallari, Trad. São Paulo, 1991.

PIZA, E. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: Carone, I. & Bento, M. A. da S. (orgs.) **Psicologia Social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil, (pp. 59-90). Petrópolis:Vozes, 2002.

PLATÃO. (1989). **O banquete** (5ª ed.; J. C. Souza, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.

POUTIGNAT, P. STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Ed. da UNESP, 1998.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, junho/agosto, 2000.

RISERIO, A. **Uma história da Cidade da Bahia**. Salvador: Omar G., 2000

SANTOS, Élcio Nogueira e PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Amores e vapores: sauna, raça e prostituição viril em São Paulo. **Rev. Estud. Fem.** [online], v. 24, n.1, p.133-154, 2016.

SANTOS, R. P. **Entre silêncios, nódoas e cobiça**: homossexualidades masculinas, dominação e transgressão em O Barão de Lavos, de Abel Botelho

e Bom-Crioulo, de Adolfo Caminha. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

SCHUCMAN, LiaVainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana** (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2012).

SILVA, G. R. L. **As múltiplas faces de Madame Satã**. Estéticas e políticas do corpo. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 73-102.

SILVEIRA, R. M. H. A entrevista na pesquisa em educação – uma arena de significados. In: In: COSTA, M. V. (Org.). **Caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 119-141.

SOUZA, Neusa Santos. (1983). **Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil**. In: WARE, Vron. **Branquidade: identidade branca e multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Garamond, (org.) p. 363-386, 2004.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Ed. Revista e Ampliada. 4 Ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. **Tropico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989; 2010.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.
In: SILVA, T. T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais.
Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 7-72.

WILLIAMS, J. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

ANEXO

ROTEIRO DA ENTREVISTA

Dados gerais:

1. Qual sua idade?
2. Qual seu estado civil?
3. Como você se reconhece em termos étnicos?
4. Se você está numa união estável, ela existe há quanto tempo?
5. Você tem filhos (as)?
6. Qual sua atual atividade profissional?
7. Qual é a cidade/estado que você nasceu?
8. Qual é a sua formação educacional?
9. Com quem você reside?

Questões:

1. Faça uma breve descrição sobre você.
1. Percebe-se homossexual desde quando?
2. Para você, o que é ser homossexual?
3. Como você lida com a homossexualidade?
5. Como é sua relação com outros gays? E com as lésbicas, bissexuais, trans e intersex?
6. Como você se vê enquanto um homem negro gay?
7. Como você encara as relações étnico-raciais nos seus relacionamentos afetivo-sexuais? E nos seus outros vínculos sociais?
8. Já sofreu racismo durante sua trajetória de vida? Como se deu? Como você tem lidado com esse processo discriminatório?
9. E homofobia? Como se deu? Como você tem lidado com esse processo discriminatório?
10. Nas suas relações afetivas e sexuais você já percebeu situações de racismo? Como lidou com isso?
11. O que você pensa sobre o racismo entre homossexuais?

APÊNDICE

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Convido você para participar da pesquisa intitulada: “**CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS DE HOMOSSEXUAIS NEGROS DO INTERIOR DA BAHIA**” com o objetivo de investigar os processos discriminatórios vivenciados por homens homossexuais negros e as formas de escapes e fugas desse grupo às situações de exclusão e marginalização. O motivo que nos leva a estudar o homem negro homossexual se dá pelos marcadores sociais que sustentam a hegemonia da heterossexualidade em relação às outras expressões da sexualidade, como também da predominância da branquitude em relação à negritude. O negro gay atravessa estes marcadores causando uma rasura nos padrões. Fundamentado em uma abordagem qualitativa, este trabalho estudará um fenômeno em particular e suas especificidades, estabelecendo uma relação mais interativa entre pesquisador e participantes. Suas respostas serão tratadas de forma anônima e confidencial, isto é, em nenhum momento será divulgado o seu nome em qualquer fase do estudo. Quando for necessário exemplificar determinada situação, sua privacidade será assegurada, uma vez que seu nome será substituído por outro fictício. As informações obtidas no trabalho serão utilizadas nesta pesquisa e os resultados divulgados em eventos e/ou revistas científicas. Sua participação é voluntária, isto é, a qualquer momento você poderá recusar-se a responder qualquer pergunta ou desistir de participar e retirar seu consentimento. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador. Sua participação nesta pesquisa consistirá em responder as perguntas a partir de uma entrevista semiestruturada, que por sua vez será gravada em áudio e vídeo como ferramenta favorável a nossa transcrição e posterior análise (o material transcrito será guardado por cinco anos). Você não terá nenhum custo ou quaisquer compensações financeiras. Sabemos também que toda pesquisa possui riscos potenciais. Essa pesquisa lhe assegura riscos mínimos, como por exemplo, constrangimento ou uma

observação durante a entrevista. Intencionamos tomar todas as medidas para minimizá-los. O benefício relacionado à sua participação será o de aumentar o conhecimento científico para a área das ciências humanas, sexualidade e relações étnicas. Como benefício pessoal, esta pesquisa pretende oportunizar aos participantes autoconhecimento afim de lidar melhor com os processos discriminatórios, especialmente a homofobia e o racismo. Os resultados desta pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. E seu nome ou o material que indique sua participação não serão liberados sem a sua permissão.

Você receberá uma cópia deste termo onde consta o celular/e-mail do pesquisador responsável, e demais membros da equipe, podendo tirar as suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento. Desde já agradecemos!

Marise de Santana
(Orientadora)
Cel: (71) 9263-1336
e-mail: nabaia1960@gmail.com

Vitor Tadeu Nascimento Santos
Mestrando
Cel: (73) 9147-6451
e-mail: vitoruesb@yahoo.com.br

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada pelo pesquisador responsável e a outra será fornecida a você.

Eu, _____, portador do documento de Identidade _____ fui informado dos objetivos deste estudo, de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar.

Declaro que concordo em participar desta pesquisa. Recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada à oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Jequié, _____ de _____ de 2015.