

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DE IMPERATRIZ/CCIM
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
CURSO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

MARCOS MADJER SOUZA MORAIS

**TRÂNSITOS DA MASCULINIDADE NEGRA À NORDESTINA E O TORNAR-
SE NEGRO E GAY EM IMPERATRIZ/ MARANHÃO**

IMPERATRIZ – MA

2024

MARCOS MADJER SOUZA MORAIS

**TRÂNSITOS DA MASCULINIDADE NEGRA À NORDESTINA E O
TORNAR-SE NEGRO E GAY EM IMPERATRIZ/ MARANHÃO**

IMPERATRIZ – MA

2024

TRÂNSITOS DA MASCULINIDADE NEGRA À NORDESTINA E O TORNAR-SE NEGRO E GAY EM IMPERATRIZ/ MARANHÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS da Universidade Federal do Maranhão, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Linha de pesquisa: instituições, construção e reprodução social das diferenças: educação, poder, sociabilidades, ações coletivas e representações sociais

Orientadora: Prof.^a. Dra. Amanda Gomes Pereira e
Coorientadora: Prof.^a. Dra. Karina Almeida de Sousa

TRÂNSITOS DA MASCULINIDADE NEGRA À NORDESTINA E O TORNAR-SE NEGRO E GAY EM IMPERATRIZ/ MARANHÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS da Universidade Federal do Maranhão, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

BANCA EXAMINADORA

**Prof.^a Dra. Amanda Gomes Pereira – PPGS/UFMA
(Orientadora – Presidente)**

**Profa. Dra. Vanda Maria Leite Pantoja – PPGS/UFMA
(Membro Interno)**

**Profa. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira – PGCULT/UFMA
(Membro Externo)**

**Profa. Dra. Karina Almeida de Sousa – PPGS/UFMA
(Coorientadora)**

IMPERATRIZ – MA

2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Madjer Souza Moraes, Marcos.

Trânsitos da masculinidade negra à nordestina : e o
tornar-se negro e gay em Imperatriz/Maranhão / Marcos
Madjer Souza Moraes. - 2024.

153 p.

Coorientador(a) 1: Karina Almeida de Sousa.

Orientador(a): Amanda Gomes Pereira.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Sociologia/ccim, Universidade Federal do Maranhão,
Imperatriz, 2024.

1. Racismo. 2. Interseccionalidade. 3.
Masculinidade. 4. Imperatriz. 5. Maranhão. I. Almeida
de Sousa, Karina. II. Gomes Pereira, Amanda. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Antes de mais nada, agradeço primeiramente aos meus ancestrais. A quem veio antes de mim. Àqueles que me seguraram e que, apesar de não vê-los, pude sentir sua presença. A quem não está mais aqui, e permanceme me protegendo, fortalecendo meu espírito.

Em segundo lugar, agradeço a uma tríade matriarcal e maternal que são a base do que eu sou, e sem elas eu não estaria aqui. Minha avó materna, Dona Rosalina. Minha avó paterna, Dona Santília. E minha mãe, Maria José.

A minha avó materna Rosalina, que retornou aos nossos ancestrais, foi quebradeira de côco babaçu, criou 10 filhos em companhia de meu avô. Ela tinha um sorriso lindo, em um agudo que alcançava nossos corações, acalentando-os. Vó, obrigado.

E a minha avó paterna Santília, a quem amo muito. Baixinha, de traços indígenas, mostra-se uma fortaleza, capaz de derrubar um touro só com um olhar, e transbordar um rio com sua calmaria. Agradeço ao frango caipira e mingau de puba aos domingos. Obrigado por tudo, vó.

A minha mãe, que mesmo do seu jeito, esteve conosco, criando-nos sozinha. Sem sua coragem, eu não estaria aqui. Obrigado, amo-te.

Agradeço imensamente aos meus irmãos, em ordem decrescente, Paulo, Mariana e Fabricia, do casamento de minha mãe com meu pai. E Mateus e Mahara, filhos do segundo casamendo de meu pai. Amo-os incondicionalmente.

Aos meus sobrinhos, Isabela, Maria Flor, Ana Flor e Ícaro.

A toda minha família materna. Aos meus tios, Carlos, Giseldo, Arnobio, Assis, Nélio, César. As minhas tias, Graça Maria, Joselma, Rosamaria e Fia.

A minha família paterna. Ao meu tio, Adão. E minha tia, Neta. E ao meu pai, Waldecy.

Ao meu avô materno, Seu José Manu, e meu avô paterno, João Marcos, ao qual herdei meu primeiro nome. Ambos rertornaram aos nossos ancestrais.

Agradeço a Vânia, atual mulher de meu pai, por ter me acolhido quando decidi morar em Goiânia.

Aos meus poucos amigos e amigas, mas que são essenciais em minha vida, Sabina, Ritinha, Ana Claudia, Roseli, Manuela, Síntique, Carmina, e Dellyrrozy. Tenho um amor infinito por essas pessoas, e sem eles eu não seria nada do que sou hoje. Eles são minha família, meu tesouro. Amo-os eternamente, e ainda depois.

A minha orientadora Amanda e coorientadora Karina, que foram fundamentais para construção dessa dissertação. Seus conselhos, orientações e paciência, eu levarei para vida. Obrigado por não desistirem de mim!

Aos professores e professoras da Universidade Federal do Maranhão.

Às pessoas negras, lgbt, mulheres, aos nordestinos, a todos que são considerados, erroneamente, como minoria, empurrados à margem da sociedade, é por vocês que estou aqui.

Ao meu eu do passado: apesar de tudo, o caminho traçado é melhor do que antes.

Ao meu eu do futuro: cuide de sua saúde mental, viaje, aproveite a presença da sua família e amigos, leia muito, visite muitas praias, namore, seja feliz.

Aos passos que não dei, que a amargura forjada do ouro de Oxum me proteja. Que a flecha de Oxossí acerte todo o mal que possa vir ao meu caminho. Que nenhum inimigo atravesse a fortaleza dos braços de Xangô. Que Omulu me cure de todo mal. E que Ogum abra meus caminhos. Axé!

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo a análise interseccional das subjetividades de agentes sociais específicos que são, neste caso, homens negros e gays que residem em Imperatriz, cidade do estado do Maranhão. O foco principal do trabalho é o de compreendermos a forma como se projeta suas relações homoafetivas, no que tange a escolha de seus parceiros sexuais e amorosos. A cidade de Imperatriz serve como pano de fundo das análises que foram realizadas por este trabalho. Desse modo, a análise desse trabalho se baseia em uma premissa principal que é a de raça, em se tratando do racismo, que se intersecciona com as demais formas de opressão, como o de gênero, no que se refere as exigências da masculinidade, e de sexualidade, com relação à homofobia. Assim, dentre os autores utilizados como arcabouço teórico, vale ressaltar a presença de: Neusa Santos Souza, Raweyn Connell, Patricia Hill Collins e bell hooks. O objetivo principal da pesquisa é o de compreender as experiências de cada entrevistado em torno das suas relações afetivo-sexuais, e de que modo o racismo, homofobia e a masculinidade afetam seus vínculos com outros parceiros, sejam eles apenas sexuais ou amorosos. O intuito é analisar, a partir do campo epistemológico da interseccionalidade, a ação conjunta de cada mecanismo de opressão. A metodologia utilizada na pesquisa foi a etnográfica, de observação participante e pesquisa qualitativa. O trabalho de campo envolveu entrevistas com 12 participantes, e visitas em três bares da cidade, o Pub Ficcion, Casarão Bar e Esquina Bar – espaços de entretenimento noturno da cidade, e que circulam membros da comunidade LGBTQIAPN+. Constatou-se, através dos relatos dos entrevistados, que eles encaram o racismo como fator preponderantemente de preterimento afetivo, contribuindo para a falta de relacionamentos duradouros. Portanto, destaca-se a colaboração epistemológica da interseccionalidade como ferramenta de análise de compreensão das vivências de cada participante, entendendo suas experiências por meio do cenário semântico que abordou seu autoreconhecimento enquanto negro, a aceitação de sua homossexualidade, e o modo como a masculinidade reprimiu sua sexualidade e subjetividade.

Palavras-chave: Homofobia. Imperatriz. Interseccionalidade. Maranhão. Masculinidade. Racismo.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze the intersectional subjectivities of specific social agents who are, in this case, black and gay men who reside in Imperatriz, a city in the state of Maranhão. The main focus of the work is to understand the way in which they project their same-sex relationships, in terms of choosing their sexual and romantic partners. The city of Imperatriz serves as the backdrop for the analyzes carried out in this work. Thus, the analysis of this work is based on a main premise which is that of race, in the case of racism, which intersects with other means of oppression, such as gender, with regard to the demands of masculinity, and sexuality, in relation to homophobia. Thus, among the authors used as a theoretical framework, it is worth highlighting the presence of: Neusa Santos Souza, Raweyn Connell, Patricia Hill Collins and bell hooks. The main objective of the research is to understand the experiences of each interviewee regarding their affective-sexual relationships, and how racism, homophobia and masculinity affect their bonds with other partners, whether they are just sexual or of a loving nature. Analyze, from the epistemological field of intersectionality, the joint action of each mechanism of oppression. The methodology used in the research was ethnographic, participant observation and qualitative research. The fieldwork involved interviews with 12 participants, and visits to three bars in the city, Pub Ficcion, Casarão Bar and Esquina Bar. Nighttime entertainment spaces in the city, where members of the LGBTQIAPN+ community circulate. It was found, through the interviewees' reports, that they see racism as a preponderant factor of neglect, contributing to the lack of lasting relationships. In this way, the epistemological collaboration of intersectionality stands out as an analytical tool for understanding the experiences of each participant, understanding their experiences from the semantic scenario that addressed their self-recognition as black, the acceptance of their homosexuality, and the way in which masculinity repressed his sexuality.

Keywords: Imperatriz. Maranhão. Racism. Homophobia. Masculinity. Intersectionality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
TRABALHO DE CAMPO.....	17
Da Metodologia Etnográfica à Epistemologia dos estudos raciais, de gênero e sexualidade.	50
A localização urbana dos entrevistados	51
A TEMPORALIDADE NEGRA	53
Cuidando da afetividade: o reconhecer da negritude nos lares.....	57
Nem brancos, nem negros: a passabilidade parda.....	65
O mito do embranquecimento social: a negritude reivindicada por corpos negros	70
A TEMPORALIDADE GAY	79
Sair ou não do armário? Eis a questão.	84
O tempo certo para ser gay: desbravando o mundo fora do armário.	95
A MASCULINIDADE NEGRA GAY	103
Educados para a violência, deseducados para o afeto.....	107
Ser negro, em um mundo para brancos: o padrão ideal.	112
O falo negro: quem tem medo do seu pênis?	122
A INTERSECCIONALIDADE	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148

INTRODUÇÃO

Primeiramente, devo confessar que este trabalho, apresentado como dissertação de Mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão, tem por objetivo maior o de dar visibilidade ao reconhecimento das experiências de homens negros e gays da cidade de Imperatriz, cidade do estado do Maranhão. Além disso, analisaremos suas vivências no que diz respeito as suas relações homoafetivas, com potenciais parceiros amorosos e sexuais. Sublinho, contudo, que descrever sobre as experiências e vivências de pessoas negras, concedendo a oportunidade de se tornarem parte integrante desse projeto, seja ela qual for, é um modo de demonstrar que suas memórias são tão importantes quanto a de qualquer outra pessoa.

Para análise, me aproprio da ideia difundida, e cunhada, por Conceição Evaristo (2017) sobre *escrevivência*, definida entre a con(fusão) da escrita e vida, ou, como ela mesmo diz, escrita e vivência. Os relatos dos entrevistados sobre suas experiências de vida, suas vivências, serão fundidas, ou con(fundidas), à pesquisa dessa dissertação. Desse modo, inicialmente, evoco a *escrevivência* de Conceição Evaristo (2017) para esclarecer ao leitor sobre a importância que é ao deixar por escrito às memórias de pessoas negras, como os homens negros e gays desse trabalho. É importante lembrar que, ao longo do tempo, as histórias de pessoas negras e africanas têm sido apagadas da nossa sociedade. Tornar visíveis os relatos desses homens negros e gays entrevistados, é um modo de autenticá-las, mesmo que eu não tenha autoridade pra isso, considero-me apenas um intermediador responsável por ouvir suas histórias, transcrevendo-as entre essas páginas.

Ocorre que durante minha adolescência o racismo e a homofobia eram questões distantes do meu imaginário. A universidade exerceu um papel fundamental na leitura sobre esses fenômenos sociais, tendo em vista que eu não realizava análise alguma sobre qualquer coisa que acontecesse comigo, que fosse parecida com o que vemos como racismo ou homofobia. Pelo contrário, quando adolescente, por exemplo, eu temia que meus trejeitos afeminados e minha sexualidade fossem expostos. Eu me considerava uma criança um pouco afeminada, estava sempre em grupos de meninas no período escolar fundamental, e não me sentia confortável entre os meninos. Isso me denunciava, então eu me isolava, ou fazia amizade apenas com mulheres. Muito pelo fato de que meu jeito se assemelhasse aos delas, e elas não percebessem. Fui crescendo receoso que alguém descobrisse quem eu era, e temendo o julgamento da minha família.

Outro momento importante em minha vida, para além das circunstâncias que me

levaram a reprimir minha sexualidade, foi quando estive morando em Goiânia por um tempo. Eu vivia o conflito de minha sexualidade, até então, e não enxergava as incidências do racismo sobre os corpos de pessoas negras. Eu, como uma pessoa parda, provavelmente teria menos razões para me preocupar. Todavia, lembro-me de um episódio, ao qual se tornou recorrente em minha memória, que se tornou importante para o desenvolvimento dessa pesquisa. Estávamos, uma amiga e eu, em um hipermercado de grande porte em Goiânia, e conhecido mundialmente, fazendo compras. Ao sairmos, e isso é uma imagem que não sai da minha cabeça até hoje, eu avistei um casal próximo a entrada que continha os equipamentos de alarme do estabelecimento. Para entrar e sair, todos teriam que passar pelo mesmo local. O que me causa estranheza nesse episódio é o fato de que o casal, composto por um homem e uma mulher, ambos brancos, loiros por sinal, não atravessarem pelos equipamentos. Parecia-me que eles estavam a conferir sua nota fiscal. Bom, o que poderia ser realizado fora do local, dentro do carro, ou em qualquer outro lugar.

Porém, minha amiga e eu continuamos a seguir em direção a saída. Neste momento, para nossa surpresa o casal se movimentou, como de forma simultânea a nossa, na direção da saída. Ao atravessarmos a saída, o alarme tocou. O que me chocou nesse momento foi perceber que o segurança abordou apenas minha amiga e eu. O casal, continuou indo embora, como se nada tivesse acontecido. O segurança negro, diga-se de passagem, solicitou que voltássemos para o interior do hipermercado, querendo conferir nossas compras. Entregamos nossa nota fiscal e, durante alguns minutos, ele foi conferindo produto por produto, ao passar o olho pela nota. Minha amiga e eu ficamos tão chocados, que nem reagimos, ou sequer exigimos que ele abordasse o casal, chamasse o gerente, o nos respeitasse. Não havíamos feito nada que pudesse gerar essa desconfiança. Entretanto, após toda a compra ter sido conferida, fomos liberados.

Esse episódio permaneceu em minha mente por muito tempo. Retornei para Imperatriz, mas sem perder o contato com minha amiga. Durante uma conversa, eu revivi esse momento com ela, expressando minha insatisfação por não ter reagido, pois “eu achava que tínhamos sofrido racismo”. Ela me disse, rapidamente, que sempre sentiu que era racismo, e achava que eu tinha percebido também. Além disso, ela me disse que já estava acostumada com as abordagens e desconfiança. Ela, negra retinta, sentia na pele diariamente a violência do racismo. Não havia necessidade de estudar um teórico negro ou uma participar de uma roda de debate sobre o assunto. Ela simplesmente vivencia isso. Eu, um homem de cor parda, só fui aprender sobre o que é o racismo quando adentrei a

universidade. A academia foi responsável por esse desvelamento.

Ambos, minha amiga e eu, vivenciamos violências que não precisavam que fossem ditas o seu nome, o racismo e homofobia. Apenas sentíamos que, de algum modo, não nos encaixávamos na sociedade. Ela nos rejeitava, marginalizando nossas existências, empurrando-as à margem, como se não fizessemos parte dela. Os homens aqui entrevistados, no total de 12, 10 deles possuem graduação. Para tanto, eles associam a sua entrada à universidade como um momento de transformação subjetiva, que permitiu o acesso às leituras e lentes de percepção da realidade – seja para reconhecimento de sua negritude, ou aceitação de sua homossexualidade. Atualmente, eu me considero um homem negro, e não faço questão de ser uma pessoa passável, que esconde sua sexualidade por trás de comportamentos heteronormativos. Sou um homem gay, e me sinto bem nas performances que desempenho. Não obstante, minha sexualidade foi afirmada enquanto estive em Goiânia. Foi um local libertador, uma capital consegue ter esse poder de libertação – além do fato de que sair da cidade natal permite uma liberdade de expressão e vivência da sexualidade. As pessoas estão mais abertas, e o anonimato de uma capital ou metrópole nos torna mais um na multidão, nos protege emocionalmente e mentalmente da pessoalidade e proximidade excessiva – comum em cidades pequenas (Simmel, 2006).

Nesse contexto, eu consegui me aceitar melhor. No entanto, aceitar minha negritude foi um processo longo. E isso aconteceu quando ingressei à Universidade Federal do Maranhão, no curso de Licenciatura em Ciências Humanas, com habilitação plena em Sociologia. Em resumo, eu me formei para ser professor das humanidades, mas houve um maior aprofundamento na disciplina de sociologia.

Após essa formação, conquistei uma profissão, autonomia financeira, e aceitei minha sexualidade, me entendendo como um homem negro. Mas eu não consegui mais parar. Entendi que, assim como eu, outras pessoas precisavam se aceitar e reconhecer que fazem parte de sociedade ancestral. Eu falava em sociologia. Analisava a sociedade. Discutia sobre os fenômenos sociais com meus amigos e familiares, mas não era sociólogo. Então, eu precisava legitimar minhas discussões com embasamento teórico, e desejava um discurso com a autoridade de um sociólogo. O programa de pós graduação em Sociologia na universidade em que graduei foi iniciado. Decidi, portanto, que era o momento de pegar todas as minhas experiências, e as de pessoas ao meu redor, e estudá-las. Para que eu mesmo, desta forma, pudesse compreender o seu sentido, e como elas aconteciam, de quais estratégias sutis se valiam. Esse foi o momento crucial para o

nascimento desse projeto: entender as articulações do racismo sobre a sociedade, e porque, assim como eu, existe, ou existiu, a necessidade de homens gays esconderem sobre a sua sexualidade, e terem medo de serem considerados gays. Quando suas preferências não são como as da maioria, e não possui outro grupo que possa se espelhar e representa-lo, ou você é rejeitado pelo grupo dominante, ou você tem que se adaptar às regras que são impostas.

Sob esse aspecto, foi importante que eu estabelecesse a escolha do meu sujeito de pesquisa de acordo com a sua relação com o cenário a ser observado. Imperatriz, de onde sou natural, é considerada a segunda maior cidade do estado do Maranhão, além da própria capital, São Luís. A escolha de todos os 12 entrevistados se deu através do método “bola de neve”. Essa metodologia de entrevista utiliza uma rede de amizades, em que um ou mais membros do grupo indicam outras pessoas para participarem da entrevista. Dessa forma, à medida que iniciei a pesquisa, deslocando-me ao espaços de circulação escolhidos para observação etnográfica, como os bares noturnos da cidade, os entrevistados foram surgindo a partir da minha abordagem com conhecidos, amigos, ou pessoas que se encontravam no local. Para explicar melhor, João Osvaldo Dewes (2013) define o método de bola de neve, ou amostragem, como:

[...] um método que não se utiliza de um sistema de referências, mas sim de uma rede de amizades dos membros existentes na amostra. Este tipo de método baseado na indicação de um indivíduo de um ou mais outros indivíduos é também conhecido como método de cadeia de referências. O processo começa de um certo número de sementes, pessoas selecionadas de alguma forma pelo pesquisador e que fazem parte da população-alvo. Essas pessoas, por sua vez, são incumbidas de indicar a partir de seus contatos outros indivíduos para a amostra. Segue-se assim, sucessivamente, até que se alcance o tamanho amostral desejado (Dewes, 2013, p. 7)

Assim, os entrevistados e a quantidade foram escolhidos seguindo essa metodologia, com o número de participantes fechado a medida que as respostas foram se tornando semelhantes. No entanto, a escolha quanto a raça não se deu de modo aleatório. Decidi por entrevistar, exclusivamente, homens que se consideram negros e assumidamente gays. A classe social não se tornou um fator de importância, e prioridade. Porém, a maioria dos entrevistados, no total de 9, já possuem graduação, e estabilidade financeira. Por outro lado, 3 dos entrevistados não são formados. Desse modo, os relatos dos entrevistados demonstram que havia um antes e depois em suas percepções após sua entrada na universidade. Houve um papel crucial da academia no que tange ao seu pensamento crítico, e a forma como os participantes da entrevista enxergam o cenário social em que vivem, suas relações familiares, amizades e afetivamente.

Os sujeitos entrevistados não tiveram sua identidade revelada. Para isso, solicitei

que cada um me informasse um codinome de sua preferência, e por qual motivo eles decidiram escolhê-lo, assim como o local da cidade em que residem na cidade. Alguns relacionaram o codinome com algo que remetesse a sua infância, ou momento marcante de sua vida. Como no caso do entrevistado que decidiu pelo codinome “Zack”, nome que faz referência ao Ranger Preto que fazia parte do primeiro grupo de Power Rangers – série que passava nos anos 90, pela TV Globo, durante o horário da manhã. Zack, o então entrevistado, tem 37 anos é professor concursado, funcionário público, possui 1,70m, tem cabelo cacheado na cor preta. A escolha pelo nome Zack se deu pela questão da representatividade racial. Zack era o único ranger preto do grupo, e o entrevistado relembra que o personagem trazia uma referência racial que, para ele, não havia tanta visibilidade na tv, nesse tempo. Além de Zack, Billy seria outro codinome que ele escolheria. Tal nome faz referência ao Ranger Azul, do mesmo programa. O personagem Billy insinuava que ele fosse homossexual. Assim, o entrevistado Zack disse que a razão pela escolha de um dos nomes seria óbvia, uma representatividade negra ou gay. Mas a questão racial se tornou predominante, neste caso.

Outro entrevistado se chama Gomes, cuja profissão é cabelereiro, e possui 30 anos de idade. O motivo pelo qual ele escolheu esse codinome se deve ao fato de ser seu sobrenome. Para ele, não há um critério específico, além de ter me pedido apenas que seu nome verdadeiro não fosse divulgado. Rainha G seria nosso outro entrevistado. Ele está finalizando a graduação em história, possui 21 anos, trabalha em um minimercado, alto (1.80), parrudo (92kg), musculoso e com cabelos cacheados. A escolha de seu codinome é em razão, em suas próprias palavras, do seu “amor por quadrilhas juninas”. Rainha G é integrante de um grupo de quadrilha junina da cidade, e percorre o país, apresentando-se em diversos lugares do Nordeste. Além da Rainha G, outro personagem que faz dessa dissertação é a Capitu Digital. Ele possui 24 anos, é jornalista, trabalha em uma rede social local, e se considera uma pessoa não-binária. Foi interessante entrevistá-lo, tendo em vista que para se considerar uma pessoa não-binária, Capitu Digital disse que passou pela homossexualidade, viu-se como uma pessoa gay, e depois passou a se entender não-binário. De acordo com sua própria descrição, ele é negro, alto, corpo voluptuoso, rosto delicado e um olhar de cigana oblíqua e dissimulada.

O próximo entrevistado informou o codinome Bruno Furtado, possui 30 anos, e ele é arquiteto. A escolha se deve porque, transcrevendo suas palavras, “era o nome do pai de um amigo que eu era *apaixonadinho* na adolescência”. Ele se descreve como alto, cabeça raspada, barba curta, e parrudo. Além dele, temos o entrevistado que usou do

codinome Hebert Daniel, e a motivação para o nome é devido a trajetória deste que foi um revolucionário gay, ativista contra a ditadura de 1964, e foi companheiro de militância de Dilma. Nosso entrevistado Hebert Daniel possui 50 anos, é professor autônomo, negro retinto, alto, corpulento, musculoso. Ele não possui aquele black power que nosso imaginário evoca quando pensamos em uma pessoa negra. Hebert até brincou quando perguntei das suas características físicas, respondendo que era branco do cabelo loiro. O sétimo entrevistado pediu que o chamasse de Madonna, mas da Amazônia, então ele teria o codinome Madonna da Amazônia. Ele é negro, possui 35 anos, olhos castanhos, 1,80m, e 75kg. O oitavo disse que eu poderia chama-lo de Abreu⁹⁴, que seria uma junção do seu sobrenome com o ano de seu nascimento. Ele possui 29 anos, é professor, funcionário público, magro, 1,69 de altura, negro, olhos e cabelos negros. O nono entrevistado informou o codinome Julho, sem nenhuma justificativa inicial. Ele possui 28 anos, autônomo, professor de balé, negro, 1,69m, forte.

Para encerrar a descrição dos entrevistados, o décimo escolheu o codinome Ellaa Queen, codinome performático, tendo em vista que Ellaa é seu nome de Drag Queen. Ele possui 23 anos, negro, sem formação, alto, magro. O décimo primeiro entrevistado também informou o codinome Madona, mas apenas isso. Ele possui 28 anos, formado em história, trabalha em escola de ensino médio privada, negro, alto, corpulento, e possui cabelo negros, crespo. O último entrevistado se chama Pedro, que também não deu uma justificativa aparente. Sua idade é de 31 anos, arquiteto, funcionário público, conforme suas próprias palavras, ele é magro, estatura mediana, negro, corpo tatuado, cabelo preto. Assim, fecha-se o quadro de entrevistados dessa dissertação.

Por isso, de modo a dar continuidade aos estudos realizados sobre gênero, sexualidade, raça e masculinidade, temas estes de categoria analítica que serão estudados nesta dissertação, mas que não exercerão um papel definidor desses fenômenos. Os doze entrevistados nos trarão uma visão de suas motivações, sentimentos, subjetividades, mas de caráter particular, e que deve ser observado com muita atenção, de modo que cada comportamento reflète as relações que os envolve, e constroem como sujeitos.

Um dos motivos pelos quais me motivaram a percorrer por essa encruzilhada de estudos acadêmicos, deve-se à presença de fenômenos sociais que violentam pessoas negras, e, neste caso em específico, sobre homens negros e gays de Imperatriz. Faz-se necessário entendermos que esse trabalho não tem como função apenas o estudo sobre tais ocorrências, mas o de concedermos uma certa visibilidade, que não fiquem restritas aos espaços das universidades. Além disso, o intuito é proporcionar a cada sujeito um

pensamento crítico sobre sua própria realidade.

A meu ver, quando falamos sobre pessoas negras, a presença do racismo está presente no cotidiano de suas vivências. Condutas com sintomas racistas são a mola propulsora da dissertação. A partir disso, soma-se os demais fenômenos que tendem a violentar os sujeitos. Veja, um homem negro e gay pode sofrer, ao mesmo tempo, com a incidência do racismo e homofobia. Este, se afeminado, pode sofrer com a opressão de comportamentos mais masculinizados, dado as exigências de uma masculinidade, além da homofobia e racismo. Desse modo, tenho como pressuposto inicial os estudos que incidem sobre raça, somando-se ao gênero, sexualidade, masculinidade e classe social.

Outro componente propulsor para o desenvolvimento da dissertação foi o fato de perceber, entre os relatos de pessoas negras e produções acadêmicas, que havia um contexto de rejeição afetiva e sexualização dessas pessoas. Identifica-se, que ao mesmo tempo que pessoas negras tinham dificuldade em se relacionar amorosamente e afetivamente, seus corpos eram procurados para dinâmicas sexuais que resultavam em sua sexualização e fetichização. Embora, neste trabalho inexistisse o interesse em investigar as emoções afetivas de homens brancos que são gays, tendo em vista que sua perspectiva será de uma pessoa que não-racializada, com o racismo não sendo um fenômeno substancial a sua identidade. Pelo contrário, pessoas brancas, que não foram racializadas, tendem a possuir privilégios sociais em qualquer situação, até mesmo no campo afetivo.

Devo ressaltar que a minha graduação concedeu a base epistêmica que me ajudou a transformar o discurso aprendido nos becos e vielas dos bairros, diálogos entre amigos, e experiências, em uma proposta com linguagem embasada teoricamente, o que, de certo modo, trouxe uma seriedade acadêmica. Porém, os discursos do senso comum não podem ser invalidados ou descartados. Pelo contrário, podemos encontrar conhecimento nas comunidades, vilas, nos bairros, na cozinha e no quintal das casas. As universidades se alimentam do conhecimento popular, transformando-o em um discurso científico. Suas raízes, entretanto, continuam sustentando os estudos acadêmicos que percorrem as antessalas das universidades.

TRABALHO DE CAMPO

Nesta presente dissertação, além de estudarmos sobre as subjetividades e identidades dos entrevistados, abordo os espaços de entretenimento noturno da cidade de Imperatriz, que são os bares presentes no bairro chamado de Beira Rio. A pesquisa ocorreu a partir das análises etnográficas realizadas no Esquina Bar e entrevistas

realizadas com os sujeitos dessa dissertação, que são os homens negros e gays de Imperatriz. O local foi escolhido a partir da demografia existente da cidade, tendo em vista que o espaço é composto por uma dinâmica cultural influenciada pelos transeuntes que circulam e que são oriundos de outros estados, como o Tocantins e Pará, além da circulação dos próprios imperatrizenses.

Como ponto de partida, resolvi falar de um lugar chamado de Imperatriz, a cidade que nasci. Ela está localizada no estado do Maranhão, este que faz parte da região nordeste do Brasil. Imperatriz faz divisa com outras cidades da região norte, como o Tocantins, sendo uma delas a Bela Vista. A relevância de trazermos a cidade de Bela Vista é o fato de que ela faz divisa com um importante espaço urbano da cidade de Imperatriz, a Beira Rio. Para esta escrita ser desenvolvida, faremos o resgate das memórias que foram experienciadas neste lugar, pois ela se tornará parte fundamental para a construção da pesquisa.

O território que a Beira Rio ocupa se encontra às margens do Rio Tocantins. De grande extensão, o espaço possui quadra de futebol, um parque, uma lagoa ao centro, pista de patinação, e barracas de comidas típicas regionais ou de outros lugares, como o acarajé baiano ou o tacacá paraense. O encontro familiar é rotineiro, e o Esquina se estabelece frente a frente com essas dinâmicas. Aos finais de semana, se torna comum um número maior de frequentadores LGBT no Esquina Bar. A sua circulação ocorre ao mesmo tempo em que muitas famílias estão presentes à Beira Rio. Neste momento, os olhares direcionados ao bar são inevitáveis, quando as pessoas performam suas identidades de forma afetiva com seus parceiros, e seus pares. Toques, carinhos, beijos e abraços são observados por quem está frequentando esses espaços comuns, de proximidade – sejam por quem os aceita, ou quem possui opiniões e comportamentos de repúdio. As fotos abaixo mostram uma parte da Beira Rio.



Beira Rio. Dia 17/02/24, sábado. Às 10:35h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Beira Rio. Dia 17/02/24, sábado. Às 10:35h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Beira Rio. Dia 17/02/24, sábado. Às 10:35h. Foto tirada por Marcos Madjer.

A metodologia etnográfica tem como pano de fundo as visitas realizadas aos bares do bairro da Beira Rio, que são Pub Fiction, Casarão, e Esquina Bar, observando seus frequentadores, em dias e horários alternados. Dado que o funcionamento dos bares se inicia a partir das 18h e finaliza às 02h da manhã, de terça a domingo, as visitas ocorreram após a abertura do estabelecimento. Sua rotina, o tipo e número de frequentadores, a prevalência da circulação da dinâmica LGBT, de que modo o circuito afeta as subjetividades de seus frequentadores. Ademais, será importante observarmos de que modo se constroem as relações afetivas quando estes estão frequentando o Esquina. Se o próprio bar fornece esse espaço de encontros amorosos, sexuais e afetivos, e de pertencimento ao lugar, espaço e território.

No que se refere a coleta de dados, a etnografia geralmente envolve a participação do pesquisador – de forma aberta ou velada – na vida cotidiana das pessoas durante um longo período de tempo, observando o que acontece, ouvindo o que é dito e/ou fazendo perguntas por meio de entrevistas informais ou formais, coletando documentos e objetos – de fato, reunindo todos os dados disponíveis para lançar luz sobre as questões que se impõem como o foco da investigação (Hammersley, 2022, p. 20)

O trabalho de campo dessa pesquisa não exigiu a execução de perguntas preestabelecidas em forma de questionários. As entrevistas seguiram de modo informal, com o objetivo de deixar o entrevistado mais à vontade para falar o que ele desejasse. À

medida que ele relatava suas experiências, eu intervinha com algum questionamento, mediante sua fala. Caso considerasse a informação interessante e importante para a pesquisa, eu procurava dar mais atenção ao que ele estava dizendo, para que pudéssemos estabelecer um diálogo mais claro. Por exemplo, quando o entrevistado mencionava que sentia a presença do racismo nas suas relações homoafetivas, eu perguntei o que o levou a pensar dessa forma. Desse modo, os entrevistados passaram a transcorrer sobre suas experiências, e o trabalho de campo se tornou esse veículo de representação oral através da escrita das vivências desses sujeitos. Isso é o que podemos chamar, de acordo com Conceição Evaristo (2017), de *escrevivência*, ao qual as vivências experienciadas pelos sujeitos são legitimadas através da escrita, além da sua própria oralidade.

Durante o período de fevereiro de 2023 até fevereiro de 2024, decidi investigar, e observar, as relações que ocorrem em alguns bares localizados na Beira Rio, ponto de encontro da cidade, tanto diurno quanto noturno. Decidi pela escolha de 3 (três) bares específicos: o Esquina Bar, o Casarão, e o Pub Fiction. A escolha não se deu de forma aleatória, tendo em vista que estes são espaços de maior circuito, frequência e concentração de pessoas lgbt nessa área. Podemos nos interrogar se nos outros ambientes, isso não acontece com o mesmo entusiasmo, dado que existem outros bares pela Beira Rio, além da própria cidade oferecer uma outra variedade de lugares a serem frequentados durante o dia todo. Contudo, torna-se importante delimitarmos o campo ao qual a pesquisa ocorreu, para que não ocorra desvios, ou entraves, durante o processo de observação.

Antes mesmo do desenvolvimento da pesquisa, eu costumava frequentar o Esquina Bar, o Casarão e o Pub Fiction. Percebi, a partir dessa minha dinâmica e algumas conversas que aconteciam durante minhas visitas, que o ponto de encontro entre quem era lgbt da cidade se dava, em certa medida, nestes três locais. No entanto, essa é uma informação que pode ser contestada, tendo em vista que estamos falando de um grupo de pessoas que se dividem em mais grupos e que, provavelmente, muitos deles acabam por não confraternizarem com os mesmos rituais, ou estarem no mesmo ambiente. Ao imaginarmos a divisão de classes entre as relações sociais, dita por Karl Marx, certamente iremos concluir que pode existir gays que pertençam a uma classe social mais abastada que outros. Os lugares e pessoas que eles frequentam e conhecem, respectivamente, provavelmente não serão os mesmos. Porém, apesar disso, eles fazem parte de um mesmo grupo. Mesmo que haja essa diferença de classe social, eles compartilham da mesma identidade sexual. Pertencem a esse mesmo grupo, e a homofobia é uma presente em seus cotidianos.

Desse modo, já familiarizado com os locais que escolhi para observação, resolvi partir por esta enseada em que o ponto de partida seria o Esquina Bar. Antes mesmo do Esquina ter alterado sua localização para a Beira Rio, eu costumava frequentá-lo quando ele ainda estava próximo à Avenida 15 de Novembro. Era um espaço menor do que o atual, que se encontrava entre o cruzamento da Rua Frei Manoel Procópio e Barão do Rio Branco. Apesar de estarem na mesma direção, a Rua Frei Manoel Procópio se encontra com a Avenida 15 de novembro. Elas dividem a avenida em duas partes, entre rua e o que é considerado avenida. O Esquina Bar se localizava pela Rua Frei Manoel Procópio, mas, por força do hábito, sempre que nos remetíamos ao bar, associávamos sua localização à Avenida 15 de Novembro. Era o que o conhecíamos, e o que nos fazia lembrar imediatamente do lugar. Não era comum lembrarmos que o Esquina Bar estava na Rua Frei Manoel Procópio, mas rapidamente sabíamos que ele estava na Avenida 15 de novembro.

Entre a sua localização atual e a anterior, há uma diferença de espaço que é bastante perceptível para quem frequenta. No lugar anterior, não havia um espaço considerável para as mesas e cadeiras. Desse modo, eles costumavam ocupar a calçada. Entretanto, tendo em vista a quantidade de pessoas que frequentavam na época, havia sempre uma quantidade de pessoas que permaneciam em pé. Certa vez, em uma das minhas visitas, eu perguntei a algumas pessoas que estavam no local, em torno de três, se elas não se incomodavam em ficar em pé. De modo unânime, elas disseram que não viam problema com isso, e que gostavam de estar do lado de fora. Para elas, era um modo de se movimentarem com mais facilidade por entre o bar e a parte externa, além de estarem mais visíveis para o fluxo da avenida. Não tenho fotos do Esquina Bar antes de sua mudança, um dos motivos é que quando decidi desenvolver a pesquisa ele já havia alterado de endereço. Todavia, o ponto ainda está presente no mesmo local, alugado por outros proprietários, e com um novo nome. Atualmente, o espaço ainda continua sendo um bar, com o nome Mr. Jack. A foto abaixo foi tirada no dia 24/08/24, ao meio-dia. Perceba, as mesas e cadeiras já estão posicionadas na parte externa do ambiente, o que denota que o funcionamento já se iniciou. Diferentemente de quando era o Esquina Bar, quando o movimento começava a partir das 18h.



Mr. Jack. Dia 24/08/24, sábado. Às 12h. Foto tirada por Marcos Madjer

O interior do bar costuma abrigar em torno de 4 mesas de madeiras, que dão um toque mais rústico para o ambiente, além das 4 cadeiras que compunham a parceria em cada mesa. Fora do bar, na calçada, ficavam em torno de 6 mesas com 4 cadeiras cada. Desse modo, quando o Esquina Bar estava nesse local, havia uma concentração de pessoas que chegavam a ocupar todas as mesas e cadeiras, deixando várias outras pessoas em pé. Como vimos, para alguns, isso não era problema. A enorme quantidade de pessoas chamava a atenção de quem passava pelo local, e até mesmo de quem frequentava o Esquina Bar. Tornou-se o seu chamariz. Muitas pessoas se atraíam pela movimentação que havia ali, e não pelo próprio ambiente, mas pela sua localização. Ir ao Esquina Bar, por vezes, de acordo com alguns frequentadores, era uma forma de estar visível durante o fluxo intenso que havia à noite. Isso acontecia até o ano de 2023, quando o proprietário do Esquina Bar assumiu o novo local, na Beira Rio.

Decidi por iniciar a observação a partir do mês de fevereiro de 2023. É um período festivo em nossa cidade, assim como para o nosso país. Fevereiro é o mês de carnaval, símbolo de divertimento, com um feriado longo. Momento que eu considerei propício para as observações entre os três locais, o Esquina Bar, o Casarão e o Pub Fiction. Porém, minha primeira decisão foi estabelecer mais visitas ao Esquina Bar. Estava convicto, inicialmente, de que esse bar seria o ponto principal, e talvez o único, para que ocorressem

as observações. Não obstante, a medida que eu participava da dinâmica do Esquina Bar, percebi que os frequentadores do local também visitavam outros bares, e que, boa parte deles, consideravam o Pub Fiction e o Casarão como pontos de encontros para quem é da comunidade lgbt, ao que, a partir desses encontros, eles decidiam se continuavam no mesmo local, ou se dirigiam a outros bares – além de estabelecerem encontros com possibilidades de flerte.

Conforme foto abaixo, da parte externa do Esquina, hoje o bar está localizado na Avenida Beira Rio. Em comparação ao local anterior, a quantidade de mesas e cadeiras, que podem ser posicionadas em seu interior, aumentou. Só na parte interna, e ainda continua com a proposta rústica de mesas e cadeiras de madeira, podem ser posicionadas em torno de 10 a 12 mesas. Além disso, na parte externa, pela calçada, há em torno de 6 mesas. No entanto, diferentemente de quando o Esquina Bar se localizava pela Avenida 15 de Novembro, algo que me foi percebido é que o fluxo diminuiu drasticamente. Muitas pessoas deixaram de visitar o Esquina, quando este mudou-se para a Beira Rio. Alguns dos entrevistados, como Zack, Rainha G, Bruno Furtado, Saulo e Pedro consideram que o Esquina passou a estabelecer uma imagem mais juvenil. Outros, como Madona da Amazônia e Julho, consideram que o bar se tornou mais elitizado, além de estar, devido ao fluxo de pessoas mais jovens.



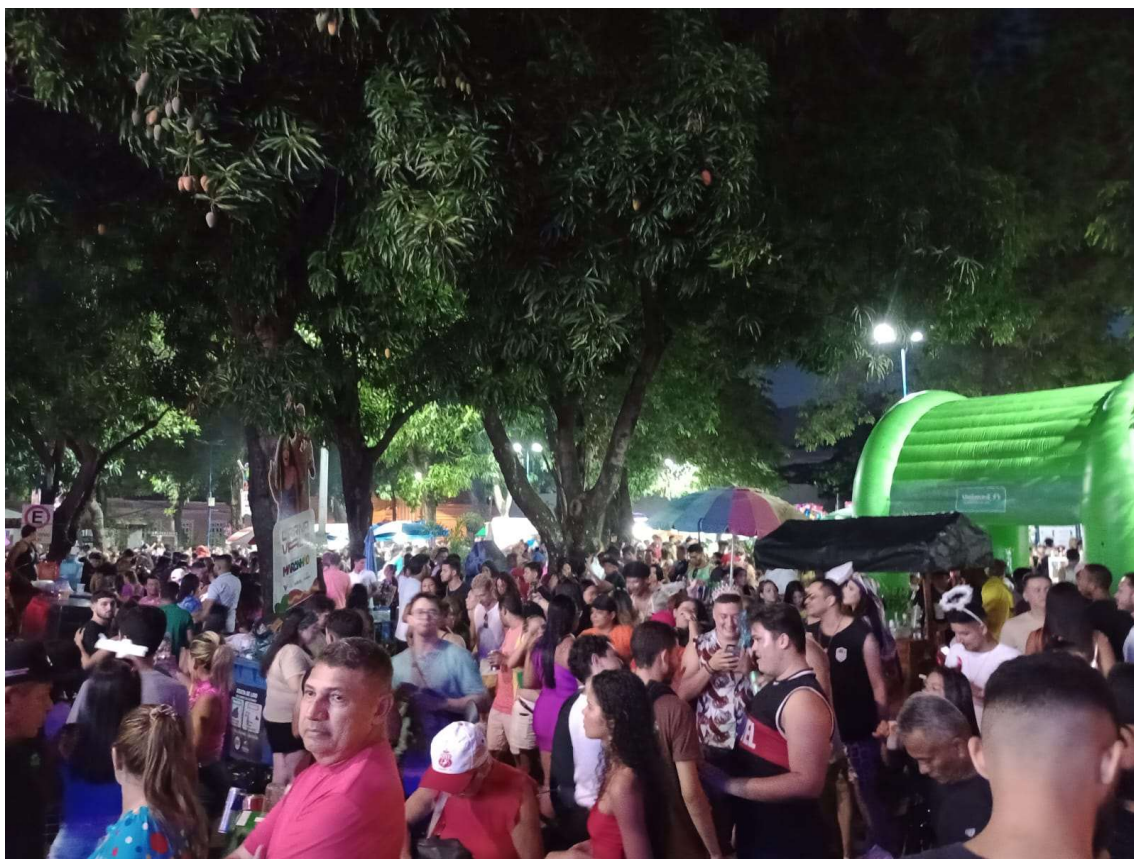
Esquina Bar. Dia 19/01/24, sexta-feira. A partir das 21:22h. Foto tirada por Marcos Madjer.

A próxima foto representa a imagem de um fluxo semanal do Esquina Bar diferente de quando ele estava na Avenida 15 de novembro. Minhas visitas ocorriam durante todos os dias, exceto às segundas. Esse era o dia em que o bar não funcionava. Contudo, de terça à quinta-feira, o Esquina Bar mantinha uma menor dinâmica de frequentadores. A partir de sexta-feira, o fluxo aumentava. E, aos sábados e domingos, costumava ter um maior número de frequentadores, chegando a lotá-lo. Certo momento, depois de quase um mês visitando o Esquina Bar, decidi matar minha curiosidade sobre a falta de movimento que havia durante a semana, e perguntei a uma funcionária sobre qual sua opinião a respeito desse recorte. Ela respondeu que um dos motivos seria que boa parte dos frequentadores são assalariados, com alguns recebendo no quinto dia útil, momento que o fluxo aumenta. Além disso, ela informou que as pessoas costumam vir com maior frequência após a segunda quinzena, pois há trabalhadores que recebem a cada 15 dias uma espécie de “vale”, uma porcentagem de 40% antecipada do seu salário.



Esquina bar. Dia 13/12/23, terça-feira. A partir das 22h. Foto tirada por Marcos Madjer.

Eu costumava me sentar próximo à porta de entrada do Esquina Bar, ao lado direito para quem adentra-o. Para mim, era uma forma de ter uma perspectiva panorâmica do recinto, uma visão periférica, em torno 180°. Assim, eu avistava quem entrava e quem estava saindo do local, sem que eu tivesse necessidade de olhar para trás, ou virar-me para avistar a pessoa saindo. Durante o mês de fevereiro o fluxo não era tão intenso, mas aumentou consideravelmente. Imagino que seja por conta de que fevereiro é um dos meses mais festivos do ano, o mês do carnaval. A avenida Beira Rio é um dos pontos de maior concentração de pessoas da cidade nesse momento. As marchinhas saem da Beira Rio, passeiam por ruas próximas, e retornam à Avenida 15 de Novembro. Em noites de carnaval, ela costuma ficar lotada de pessoas. Veja a foto a seguir, ela mostra a concentração que houve de brincantes em uma noite de carnaval, na praça da Cultura, local que fica ao lado da Beira Rio.



Praça da Cultura. Dia 03/02/24, sábado. Às 19h. Foto tirada por Marcos Madjer.

Aos finais de semana o movimento aumenta, com um maior número de pessoas. As fotos a seguir demonstrarão essa mudança. Se de terça a quinta, o Esquina bar se encontra praticamente vazio, com algumas poucas pessoas consumindo cerveja, às sextas, sábados e domingos, isso muda. O Esquina Bar passou a promover karaokê às sextas. Em uma das minhas visitas, eu até participei com alguns amigos e conhecidos. Não obtive dificuldades em me aproximar das pessoas que eu desejava abordar, enquanto estava observando toda a dinâmica das relações sociais que estavam acontecendo no Esquina Bar. Na maioria das vezes, eu abordava pessoas que eram conhecidos de alguém que já tinha acesso. Veja a foto a seguir, de uma noite de sexta, em que houve karaokê no Esquina Bar.



Esquina Bar. Dia 19/01/24, sábado. A partir das 23:28h. Foto tirada por Marcos Madjer.

Dada minha proximidade com os sujeitos a serem abordados e entrevistados, minha situação de pesquisador e observador passava despercebido. As perguntas que eu realizava, surgiam em meio as conversas informais que tínhamos. Muitos esboçavam certo descontentamento com a comunidade, outros diziam que a cidade de Imperatriz deveria ter mais ambientes voltados para as pessoas lgbt. Porém, havia aqueles que discordavam dessa última afirmação, por alegar que a cidade de Imperatriz já possui lugares suficientes, e que o problema é o preconceito das pessoas. Questionei qual o tipo de preconceito seria esse, e a pessoa abordada por mim disse que a própria comunidade lgbt de Imperatriz possui preconceitos com seus pares. Julgam pela aparência, idade, cor da pele, em que posição social você está. Apesar disso, minha idade não foi um aspecto que afetou o desenvolvimento da investigação. Para Hammersley (2022), isso pode ser uma condição que gere estranheza à condução da pesquisa. Neste caso, tendo em vista que o campo ao qual estudo é durante o período noturno, e em um bar, pode transparecer a ideia de que o pesquisador deve ser uma pessoa jovem, com mais disposição.

A idade é outro aspecto importante da persona do pesquisador de campo. Embora isso não seja uma verdade universal, parece haver uma tendência de que a etnografia seja território de pesquisadores mais jovens. Por um lado, pode ser porque o jovem tem mais tempo para se comprometer com o trabalho de campo; por outro, isso pode indicar que as pessoas mais novas têm mais

facilidade de assumir a posição de incompetente do forasteiro ou do marginal. Isso não significa que a etnografia se restrinja apenas a pesquisadores mais jovens, mas é preciso considerar, pelo menos, a possibilidade de que a idade influencie os tipos de relação estabelecidos e os dados coletados. É possível que o jovem pesquisador em formação estabeleça relações de trabalho bastante diferentes daquelas disponíveis para o professor de meia-idade (Hammersley, 2022, p. 135).

Para Martyn Hammersley (2022), faz-se necessário que a aparência do investigador se adeque de maneira que fique semelhante aos que ele irá observar e estudar. Para mim, isso não foi um problema. Na maioria das vezes eu estava de bermuda, chinelo e camiseta. Algo que era bem parecido com a maioria que estava no bar, e do modo como costume me vestir para ir ao Esquina, Casarão ou Pub Fiction. A maioria estava vestida de modo informal, chinelo ou tênis, camisa ou camiseta, e bermuda. Nesse ponto, vestir-me como a maioria, é algo que pode me fazer pertencer àquele lugar ou aquele grupo, ou pode me distanciar dele. O que não foi o meu caso.

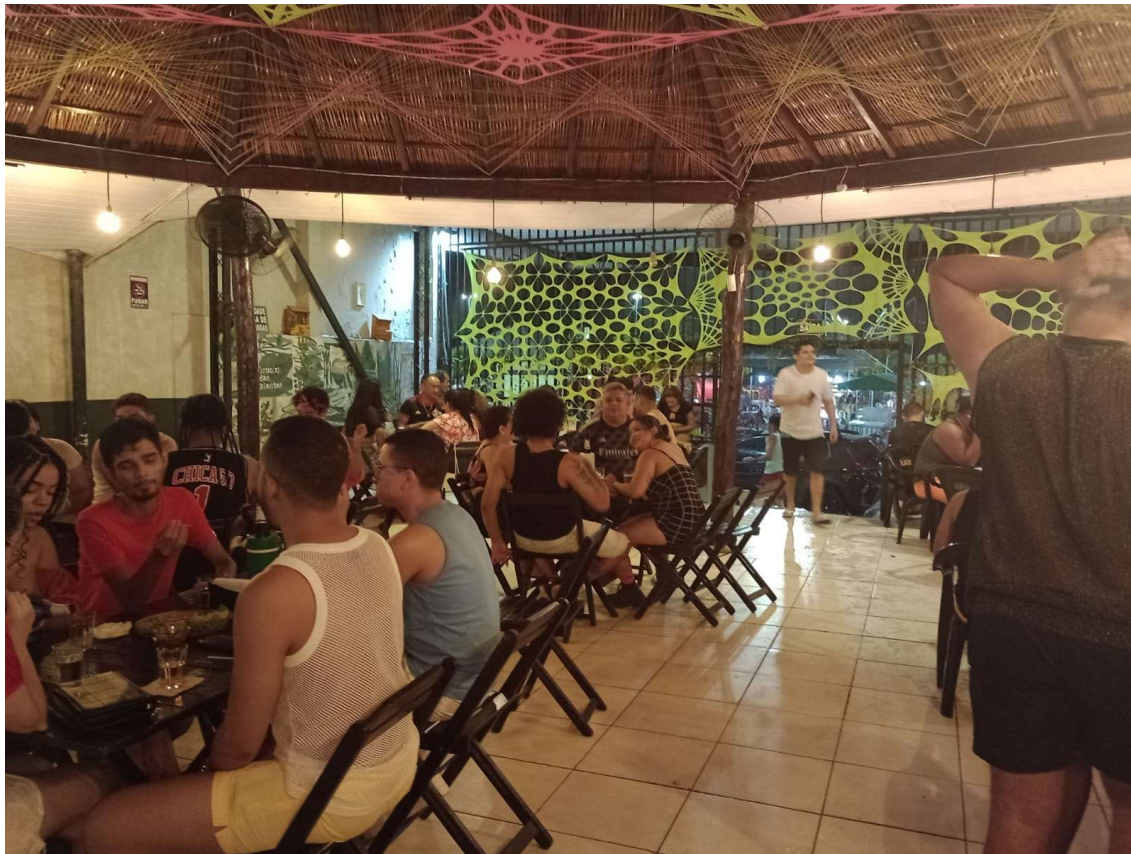
Para Hammersley (2022, p. 136), estar na idade ou ser da geração “errada” pode ser um problema, particularmente na pesquisa secreta. A pesquisa secreta, de acordo com Hammersley (2022), o pesquisador apenas observa os seus sujeitos da pesquisa, sem se identificar. Não apenas o pesquisador pode parecer *fora de lugar*, mas seu comportamento também pode ser inadvertidamente *inapropriado*. Para algumas pessoas que eu abordei, e em nossos diálogos comuns, o modo como a pessoa está vestida pode dizer muita coisa sobre ela. Seja quando um gay mais afeminado está trajando roupas de aparência feminina, como shorts curtos, ou quando gays vistos como mais velhos estão usando roupas tidas como de pessoas mais jovens. O que, de algum modo, são motivos de julgamentos.

A aparência pessoal é, certamente, um fator que influencia as relações em campo. Às vezes, o pesquisador pode precisar se vestir de maneira muito semelhante à das pessoas que ele deseja estudar. Com certeza, isso é mais evidente no caso de uma pesquisa secreta, em que o pesquisador de campo será muito mais constrangido a compor sua fachada pessoal com a dos outros participantes (Hammersley, 2022, p. 114).

Ademais, como diz Hammersley (2022, p. 114), “a mesma atenção ao vestuário é muitas vezes exigida em pesquisas conduzidas publicamente, em particular quando um período inicial de conquista de confiança é necessário”. Da minha parte, não foi necessário utilizar desse artifício para conquistar a confiança dos sujeitos que seriam estudados. Primeiro, porque eu já frequentava o Esquina Bar, até mesmo sozinho, e faço parte desse grupo como uma pessoa lgbt gay, ao qual eu já era conhecido pela maioria. Mesmo que não tivéssemos tido nenhum contato, acabávamos por nos esbarrar nesses lugares, criando assim um certo tipo de relação.

Cidades como Imperatriz, que possuem opções reduzidas de entretenimento, sem pouca inovação, é recorrente encontrarmos, algumas vezes, às mesmas pessoas nos lugares que estamos frequentando. Desse modo, existia uma certa afinidade que me ligava aos sujeitos da pesquisa. Ao analisarmos o que Hammersley (2022, p. 116) afirma, ao qual “na observação participante conduzida publicamente, em que um papel de pesquisa explícito deve ser construído, as formas de se vestir podem afirmar afinidades entre o pesquisador e os anfitriões, e/ou podem afastar o etnógrafo de identidades limitantes”, meu modo de vestir não atrapalhou as entrevistas.

Para tanto, além do ambiente interno, o Esquina Bar possui uma parte mais ao fundo onde se localiza a boate do local. Ela não abre todos os dias, apenas quando há algum evento, como carnaval, ou quando o proprietário decide convidar algumas atrações locais, como DJ's da região e de cidades próximas. Nesse dia, o Esquina Bar consegue aumentar o número de frequentadores. Além dos próprios habitantes locais, o entrevistado Gomes chegou a me informar que pessoas lgbt de outras cidades, como Açailândia, visitam a cidade, e são levados ao Esquina por seus amigos de Imperatriz. As fotos a seguir mostram o dia de maior movimentação do Esquina, e como a boate estava nesse momento.



Esquina Bar. Dia 27/01/24, sábado. A partir das 21:30h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Esquina Bar. Dia 27/01/24, sábado. A partir das 21:30h. Foto tirada por Marcos Madjer.

Apesar de o Esquina ser considerado um dos pontos de referência lgbt, a partir dos relatos orais de alguns entrevistados que abordei durante minhas visitas ao bar, a única entrevista oficial que houve neste local, dos 12 entrevistados dessa pesquisa, foi com Ellaa Queen. Os demais entrevistados não se sentiram confortáveis em ir ao Esquina Bar. Entretanto, Ellaa e eu havíamos combinado uma entrevista, mas não estávamos conseguindo nos encontrar devido alguns entraves. Ocorre que durante uma das minhas visitas em 17/01/2024, quarta-feira, acabei por encontra-lo, trabalhando como garçom no bar. Desse modo, decidi aproveitar a oportunidade, e entrevista-lo ali mesmo. Posicionamo-nos na calçada, sentamos um ao lado do outro. A entrevista era realizada enquanto ele me servia cerveja, atendia aos demais clientes, e sentava ao meu lado para falar ou responder algum questionamento que eu fizesse. De acordo com Hammersley (2022), pode haver espontaneidade nessa forma de relato, sendo bastante útil à pesquisa.

Os etnógrafos podem acessar relatos espontâneos participando dos diálogos em que eles ocorrem e ouvindo-os por acaso. Estes relatos orais *espontâneos* podem ser tanto uma fonte útil de informação direta sobre o ambiente quanto evidência sobre as perspectivas, as preocupações e as práticas discursivas das pessoas que os produzem. Além disso, existem alguns lugares onde é mais provável que a troca de relatos entre os participantes ocorra; e, frequentemente, estes são locais vantajosos para o etnógrafo coletar dados (Hammersley, 2022, p. 172).

Esse é um aspecto importante que podemos identificar dessa observação e

pesquisa, é a de que dos 12 entrevistados, apenas um concedeu entrevista no Esquina Bar. Os demais entrevistados admitiram que não iriam se sentir tão confortáveis para conceder a entrevista, se ela ocorresse no Esquina Bar. Nesse sentido, sempre que eu entrava em contato com um dos entrevistados, questionava qual seria o lugar de preferência da entrevista. O entrevistado Bruno Furtado sugeriu que a sua entrevista fosse no Pub Fiction. Marcamos para o dia 16/12/2023, às 20h, e na hora exata estávamos lá. Diferentemente do Esquina Bar, o Pub Fiction possui uma clientela mais assídua. Durante os dias em que o visitei, havia um número considerável de pessoas frequentando o local. Minhas visitas ocorriam da mesma forma que no Esquina Bar. Os três bares não abrem às segundas, somente de terça a domingo, e o horário de maior fluxo do Pub Fiction costuma ser a partir das 21h. As fotos a seguir mostram o momento em que cheguei, momento em que o bar estava com poucas pessoas. Porém, algum tempo depois a quantidade de pessoas aumentou.



Pub Fiction. Dia 16/12/23, sábado. A partir das 20h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Pub Fiction. Dia 16/12/23, sábado. A partir das 20h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Pub Fiction. Dia 16/12/23, sábado. A partir das 20h. Foto tirada por Marcos Madjer.

A permanência das pessoas no Pub Fiction não dura muito. Diferentemente do

Esquina Bar, em que as pessoas costumam ficar até o seu encerramento, que seria às 2h¹ da manhã, os frequentadores do Pub Fiction ficam por poucos períodos. Durante as visitas que realizei, que ocorreram de modo alternado, mas com uma certa frequência, eu percebia que a média em que as pessoas costumavam ficar no Pub Fiction, seria em torno de uma a duas horas. Para o entrevistado Pedro, Bruno Furtado e Gomes, isso tem a ver com o circuito noturno da Beira Rio, e a dinâmica dos sujeitos lgbt. Os três bares, Pub Fiction, Casarão e Esquina Bar, formam uma tríade desse circuito. Ficar pouco tempo no local, de acordo com os entrevistados, significa que as pessoas ainda passarão por outros lugares durante a noite. Seja ir ao Casarão, ou encerra-la no Esquina Bar. Na maioria das vezes, pelo que os entrevistados relataram, os sujeitos preferem encerrar sua dinâmica noturna no Esquina Bar. Para José Guilherme Cantor Magnani (2023), o circuito é uma fenômeno de sociabilidade que possibilita essas interações.

Finalmente, o *circuito*. Esta categoria designa uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, espaços e equipamentos que não mantém entre si uma relação de contiguidade espacial. Assim, a sociabilidade que possibilita por meio de encontros, comunicação e manejo de códigos é mais diversificada e ampla do que na *mancha* ou *pedaço* com suas fronteiras ou localizações bem delimitadas: o *circuito gay*, o dos cinéfilos, dos grafiteiros, skatistas, evangélicos, umbandistas, os campos de futebol de várzea e assim por diante (Magnani, 2023, p. 60).

A maioria das pessoas se posiciona na parte externa do Pub Fiction, visto que a parte interna não é espaçosa o suficiente para comportar um grande público. As cadeiras e mesas são posicionadas pela calçada, na parte em frente a Avenida 15 de Novembro. Durante minhas observações ao Pub Fiction, eu percebi que os públicos dos três bares são ao mesmo tempo diferentes entre si, e semelhantes. Muitas das pessoas que eu via frequentando o Pub Fiction, não costumava encontra-las no Casarão ou mesmo no Esquina Bar. Havia um público fixo, de pessoas que sempre estavam presentes no mesmo bar. Pessoas que a mim eram conhecidas. Resultado das minhas frequentes visitas, acabei por memorizar alguns rostos. Mas havia aqueles que frequentavam os bares uma vez ou outra. Seja porque um amigo convidou, ou marcando um encontro, para conhecer melhor a pessoa. No entanto, os sujeitos se tornam semelhantes no sentido de formarem o mesmo grupo de sociabilidade. A foto mostra a posição em que se localiza o Pub Fiction na Avenida 15 de Novembro.

¹ Devido uma determinação da prefeitura local, o horário de encerramento de todos os estabelecimentos noturnos é às 2h da manhã.



Pub Fiction. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer.

O entrevistado Pedro sugeriu que a sua entrevista fosse em frente ao bar Pub Fiction, mas a partir das 15h, no dia 18/02/2024, domingo. Só que, neste momento, o bar não estava funcionando. Porém, a entrevista com Bruno Frutado ocorreu enquanto o Pub Fiction já estava aberto, e havia algumas pessoas no local. Bruno destaca que o Pub Fiction é um lugar que ele se sente melhor do que o Casarão e o Esquina Bar. O motivo, ele alega que seja por uma questão etarista por parte dos frequentadores de ambos os bares, Casarão e Esquina Bar. Para Bruno Furtado, as pessoas que frequentam o Pub Fiction parecem um pouco mais elitizadas, do que as que frequentam o Casarão e Esquina Bar. Apesar de não me preocupar com o que vestir ao visitar o Esquina, isso não aconteceu quando decidi ir ao Pub Fiction. Automaticamente, eu busquei usar algo que não transparecesse uma imagem de pessoa “desleixada”².

A aparência, de acordo com o que diz Hammersley (2022), é fundamental para tornar o pesquisador parte daquele lugar, ou não. Para Gilberto Velho (1997), essas relações sociais acabam definindo grupos, que podem conviver juntos no mesmo lugar, mas que estão divididos entre si, de acordo com seus interesses sociais. Ao analisarmos

² Que não demonstra cuidado; que expressa desmazelo; negligente. Que tende a ser preguiçoso; que expressa indolência; indolente. Indivíduo que é desmazelado e preguiçoso; indolente. "Desleixada" pode ser um sinônimo de "relapsa", "desalinhada", "desarranjada", "descuidada" ou "desmazelada"

o que diz Gilberto Velho (1997) e Hammersley (2022), a aparência leva você a pertencer ao grupo, ou ser excluído dele, faz emergir estereótipos preconceituosos, e julgamentos. De acordo com Gilberto Velho (1997),

A hierarquia organizada, mapeia e, portanto, cada categoria social tem o seu lugar através de estereótipos como, por exemplo; o trabalhador nordestino, “paraíba”, é ignorante, infantil, subnutrido; o surfista é maconheiro, alienado etc. eu acrescentaria que a dimensão do poder e da dominação é fundamental para a construção dessa hierarquia e desse mapa. A etiqueta, a maneira de dirigir-se às pessoas, as expectativas de respostas, a noção de adequação etc. relacionam-se à distribuição social de poder que é essencialmente desigual em uma sociedade de classes. Assim, em princípio, dispomos de uma mapa que nos *familiariza* com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos. Isso, no entanto, não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social nem as regras que estão por detrás dessas interações, dando continuidade ao sistema. Logo, sendo o pesquisador membro da sociedade, coloca-se, inevitavelmente, a questão de seu lugar e de suas possibilidades de relativizá-lo ou transcende-lo e poder “pôr-se no lugar do outro”. É preciso chamar a atenção para o fato de que mesmo nas sociedades hierarquizadas há momentos, situações ou papéis sociais que permitem a crítica, a relativização ou até o rompimento com a hierarquia. No sociedade complexa contemporânea existem tendências, áreas e domínios onde se evidencia a procura de contestar e redefinir hierarquias e a distribuição do poder. Ao contrário de sociedades tradicionais mais estáveis ou integradas, está longe de haver um consenso em torno de lugares e posições ocupadas e de seu valor relativo (Velho, 1997, 127-128).

O Pub Fiction se localiza em frente ao bar Casarão. Ambos possuem como clientela em comum pessoas da comunidade lgbt, mas isso não significa que os bares sejam voltados exclusivamente a elas. O que acontece é que, de acordo com os 12 entrevistados, com o tempo o Casarão, Pub Fiction e o Esquina Bar, tornou-se locais de refúgio para pessoas lgbt. Não há um acordo tácito, firmado, de que Casarão ou Pub Fiction são ou pertencem à comunidade, tendo em vista que há outros bares na Beira Rio que são frequentados por pessoas lgbt. Ocorre que, tanto os entrevistados como as pessoas que abordei durante minhas visitas, associam o Casarão, Pub Fiction e o Esquina Bar, como estabelecimentos mais acolhedores à comunidade do que os demais. Criou-se uma espécie de representatividade dos frequentadores por esses locais.

Em uma de minhas visitas ao Esquina Bar acabei por encontrar o proprietário, e prontamente me respondeu algumas perguntas. Porém, o encontro foi rápido, pois ele estava de saída. De acordo com ele, o Esquina Bar é o único na região que possui essa afirmação de bar gay, e que ele reafirma isso como modo de ajudar a comunidade lgbt da cidade a ter um espaço destinado a ela. Porém, ele informa que não sente tanto apoio das pessoas lgbt de Imperatriz, principalmente dos gays. Neste momento, ele até mencionou o fato de o bar estar mais vazio na maioria das vezes, e só estar mais cheio às sextas-feiras, sábados e domingos, o que não é bom para os negócios. Apesar de ele afirmar que

isso seria uma forma de atender a uma necessidade dos seus pares, tendo em vista que ele é um homem gay, a questão de ser empresário prevalece. Desse modo, ele precisa pensar se vale a pena manter o estabelecimento aberto, já que boa parte das despesas são custeadas por ele, e não pelo caixa do bar. Depois dessa conversa, tentei entrar em contato com o proprietário do Esquina Bar, mas não obtive tanto sucesso.

Além do Esquina Bar e Pub Fiction, o Casarão é outro espaço de entretenimento noturno da Beira Rio que se tornou bem chamativo ao público lgbt. Apesar disso, se estabelecêssemos um nível de frequentadores, o Pub Fiction estaria em primeiro lugar, o Casarão em segundo, e o Esquina Bar em último, o pódio de bronze, no terceiro lugar. O espaço do Casarão é um pouco maior que o Esquina Bar e Pub Fiction. Existem três áreas: a parte externa, onde mesas e cadeiras estão posicionadas pela calçada, e um carro antigo fica estacionado na porta; a parte interna, ao qual se localiza no interior do bar, onde as paredes possuem pinturas, e há toda uma decoração moderna, um modo de chamar a atenção do público; e, por fim, há uma parte no interior do Casarão, ao fundo, o quintal do local, em que se concentra a maior parte das pessoas. Como eu costumava chegar muito cedo, por volta das 18h e 19h, não havia muitas pessoas no local. O fluxo começa a partir das 21h e 22h. Assim como o Esquina Bar possui suas nuances em torno da frequência da clientela, o Casarão também enfrenta esse desafio. Sem embargo, houve momentos em que eu visitava o Casarão e o Esquina no mesmo dia, e a quantidade de pessoas que estavam no Casarão era maior do que as que estavam no Esquina.

Uma das entrevistas, dos 12 que foram entrevistados, eu realizei no Casarão. A entrevista ocorreu com Madonna da Amazônia, no dia 19/01/2024, em um sábado, por volta das 19h. O local ainda estava com poucas pessoas, e nos dirigimos até a parte do quintal. Conversamos, tomamos uma cerveja, e quando começou a chegar mais pessoas, decidimos ir embora. Madonna da Amazônia costuma ir ao Casarão nos horários em que o bar está com fluxo menor. Para ele, há poucas opções em Imperatriz para se divertir à noite, para quem é lgbt e quer curtir com sua própria comunidade, além dele considerar que a comunidade lgbt da cidade é muito desunida, e ter uma geração mais jovem que despreza os mais velhos. De acordo com Madonna da Amazônia, Hebert Daniel, Bruno Furtado, Pedro, Rainha G, o Casarão e Esquina Bar parecem bares voltados para uma comunidade lgbt mais jovem, o que não os agrada, tendo em vista que já estão com 30 anos ou mais. Eles sentem um certo preconceito etarista por parte dos demais frequentadores, um dos motivos que os levam a evitar frequentar, com tanta frequência, esses lugares, apesar de considerarem que há poucas opções. Veja as fotos a seguir do

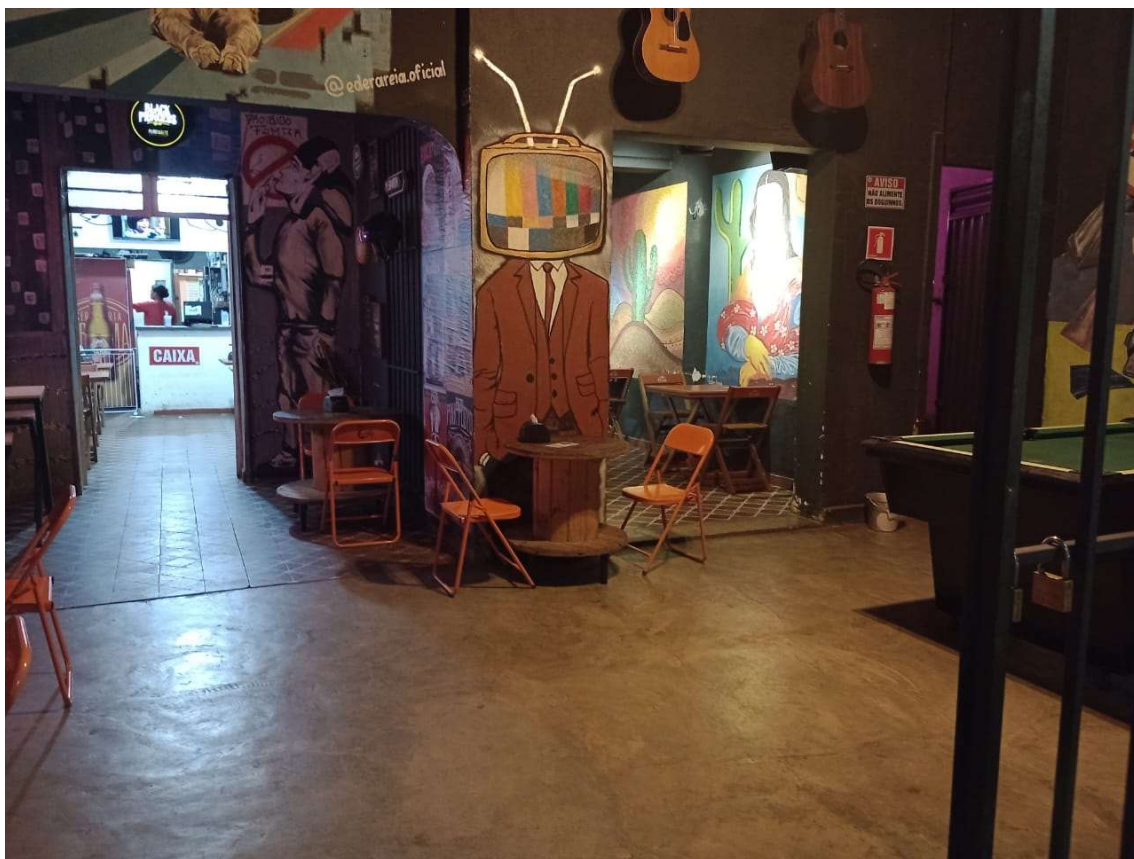
Casarão, e suas áreas.



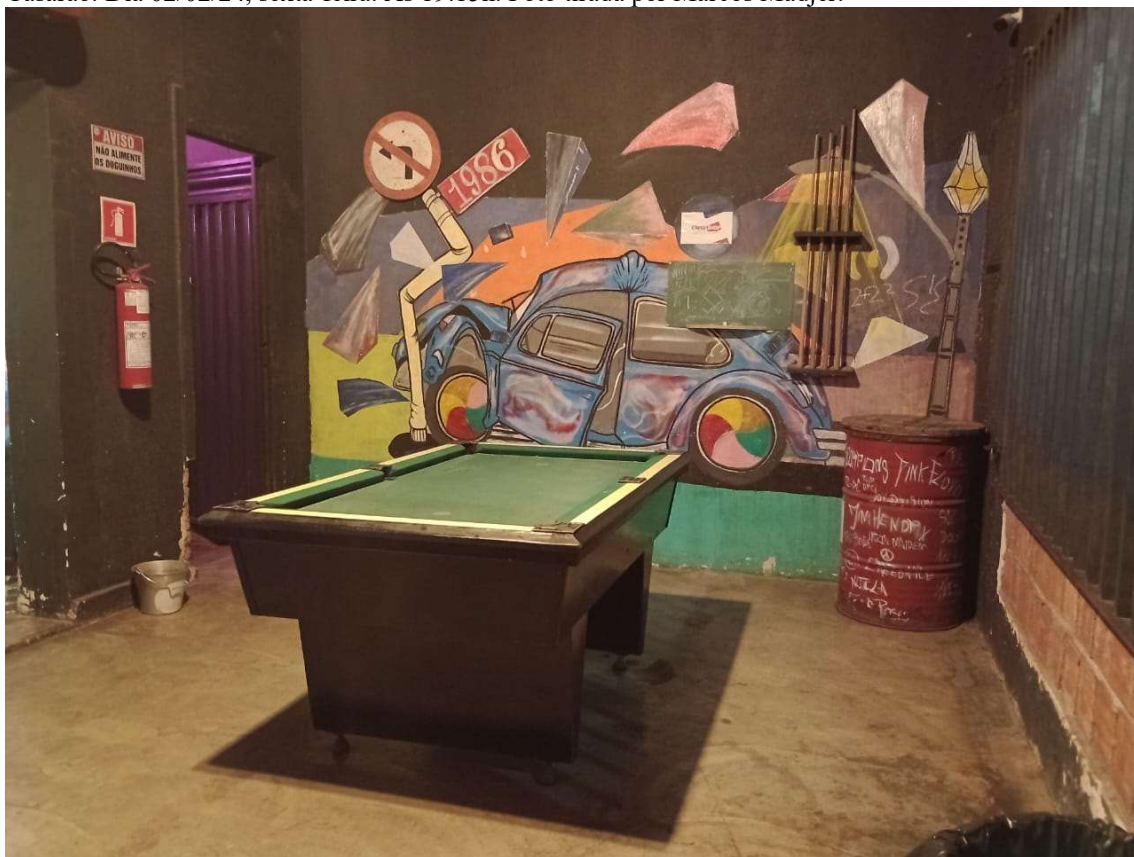
Pub Fiction e Casarão. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer.



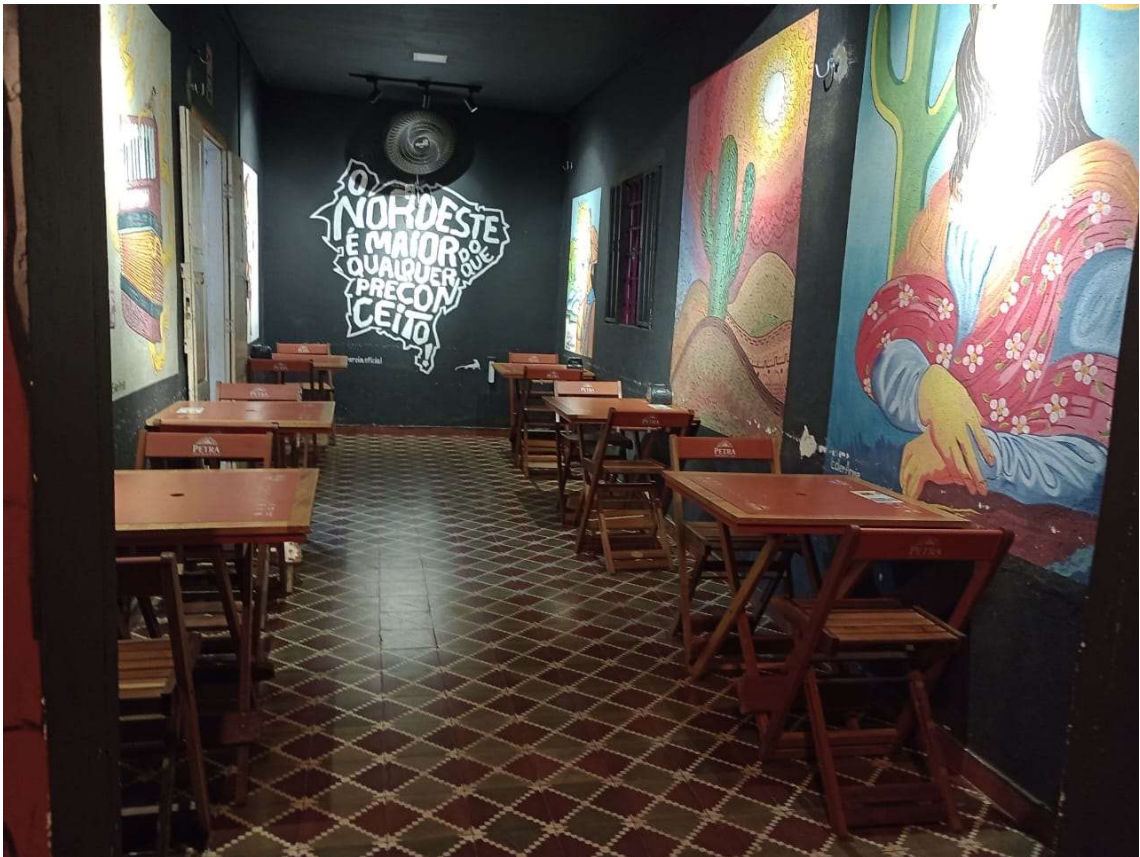
Casarão. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer.



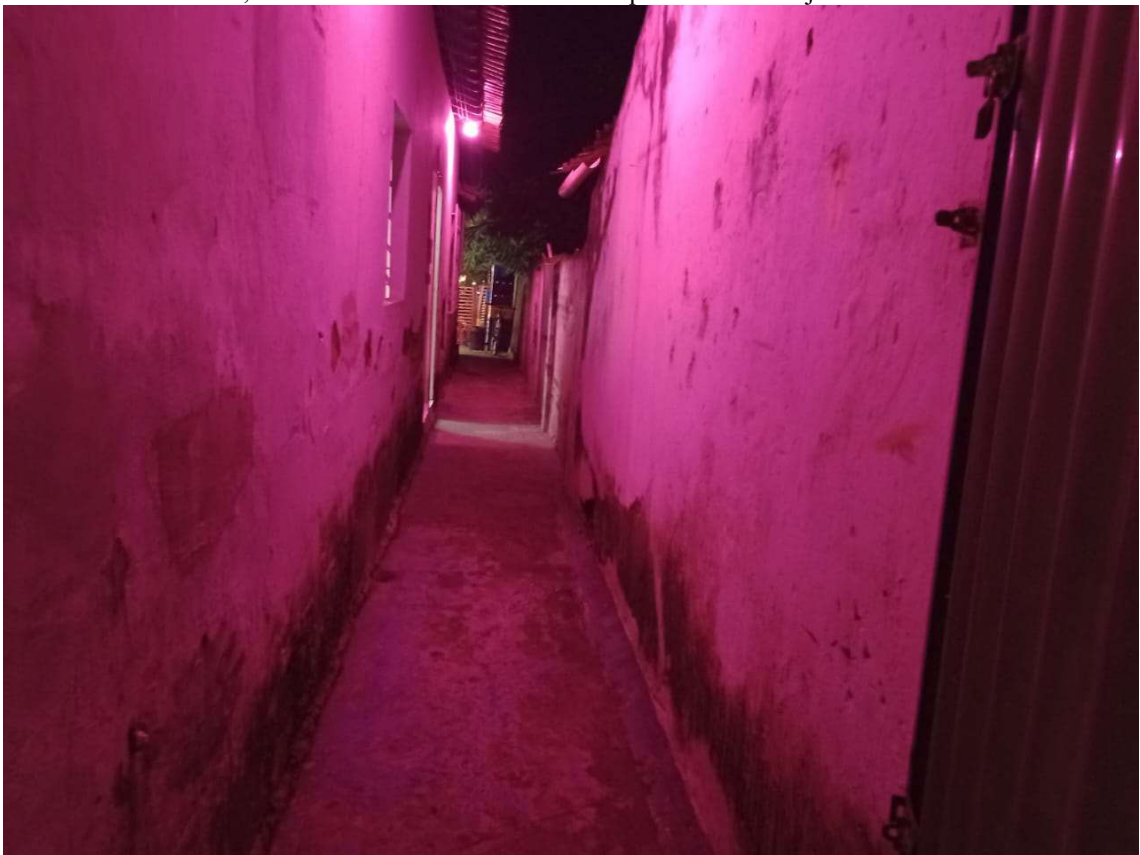
Casarão. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Casarão. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Casarão. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Casarão. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer.



Casarão. Dia 02/02/24, sexta-feira. Às 19:15h. Foto tirada por Marcos Madjer

As entrevistas com os demais participantes ocorreram em lugares diferentes, e de sua preferência. Por ordem de entrevista: o primeiro a ser entrevistado foi Bruno Furtado, e o local da entrevista foi no próprio Pub Fiction, no dia 16/12/2024, a partir das 20h, como já mencionado. O segundo foi Capitu Digital, e ele preferiu ser entrevistado no espaço lounge, que possui uma lanchonete e cafeteria, do prédio Aracati Office, localizado próximo ao Centro de Convenções da cidade, no dia 18/12/24, segunda-feira, por volta das 15h. O terceiro foi Gomes, e a entrevista ocorreu via aplicativo WhatsApp, mesmo dia de Capitu Digital, 18/12/2024, uma segunda-feira, por volta das 21h.

O quarto foi Hebert Daniel, e a entrevista ocorreu em sua residência, dia 17/01/2024, quarta-feira, por volta das 15h. O quinto foi Ellaa Queen, no Esquina Bar, dia 19/01/2024, sexta-feira, por volta das 20h. A sexta entrevista ocorreu com Madonna da Amazônia no Casarão, dia 02/02/2024, sexta-feira, por volta das 20h. A sétima entrevista foi com Rainha G, em uma praça próxima ao bairro Santa Inês, no dia 16/02/2024, sexta-feira, por volta das 14h.

A oitava entrevista aconteceu com Madona, no Subway que fica em frente a Praça da Cultura, próximo à Beira Rio, no dia 17/02/2024, sábado, por volta das 14h. A nona entrevista aconteceu com Julho, no mesmo dia de Madona, por volta das 15h, em uma

lanchonete chamada de Moo Milk, em frente ao calçadão, no centro da cidade de Imperatriz. Para que permanecêssemos na parte interna do local, eu acabei consumindo uma espécie de milk shake, só que é muito doce, o que não me agradou. Mas, como sabemos, são ossos do ofício.

A décima entrevista aconteceu com Pedro, em frente ao Pub Fiction e Casarão, no dia 18/02/2024, domingo, às 15h da tarde. A décima primeira entrevista ocorreu com Zack, no dia 24/02/2024, sábado, na Beira Rio, por volta das 17h. Sentamos em um gramado, local em que as pessoas costumam se reunir, realizar eventos ao ar livre, como piquenique, tocar violão, ou apenas conversar com os amigos. E a décima segunda, e última entrevista, ocorreu com Abreu94, dia 25/02/2024, domingo, também na Beira Rio, por volta das 15h. Veja abaixo o local da entrevista de ambos, na Beira Rio.



Beira Rio. Dia 17/02/24, sábado. Às 10:35h. Foto tirada por Marcos Madjer.

Uma das preocupações, em torno da produção dessa pesquisa, foi a de quando eu ouvisse os relatos isso se tornasse uma afirmação das experiências que eu poderia estar vivendo, ou presenciando com os meus amigos e vivências de pessoas ao meu redor. No entanto, isso acabou se confirmando à medida que eu entrevistava às pessoas. Todos os entrevistados, obviamente, tinham experiências e vivências distintas uns dos outros, mas as opressões em torno de sua sexualidade, raça, e classe social, ainda eram as mesmas, e

se assemelhavam quando o assunto era tratarmos dessas particularidades envolvendo suas relações simultâneas com os demais participantes da comunidade. Para Martin Hammersley (2022), as experiências dos sujeitos que serão estudados podem reafirmar aquilo que o pesquisador já está estudando, mas é preciso ter cuidado ao analisá-las.

É uma característica distintiva da pesquisa social que os *objetos* estudados sejam, de fato, *sujeitos*, no sentido de serem dotados de consciência e agência. Além disso, ao contrário dos objetos físicos, ou mesmo de outros animais, eles produzem relatos de si mesmos e de sua experiência e ambientes. O reconhecimento da importância disso sempre foi central para o pensamento etnográfico, embora tenha sido interpretado de maneiras um tanto diferentes ao longo do tempo e em diferentes campos. Em particular, há uma tensão entre, por um lado, tratar os relatos das pessoas em estudo como fontes de informação sobre si mesmas e o mundo em que vivem e, por outro, tratar esses relatos como reveladores das perspectivas das pessoas ou como produtos sociais cuja análise pode revelar os processos socioculturais que os geraram (e talvez os distorceram). Mas a maioria das pesquisas etnográficas se apoia nessas duas maneiras de utilizar os relatos dos participantes, embora com ênfase variável (Hammersley, 2022, p. 168).

A entrevista que ocorreu com Gomes foi por meio digital, através do aplicativo WhatsApp. Eu já desejava entrevistá-lo há algum tempo, tendo em vista do seu acesso direto ao proprietário do Esquina Bar. Pensei que, de certo modo, seria mais fácil entrar em contato com o dono do Esquina Bar através de Gomes, já que não estava conseguindo por outras vias. Contudo, do mesmo modo não obtive sucesso, mas decidi não perder tempo e realizei a entrevista assim mesmo. À medida que eu o questionava sobre sua percepção a respeito da comunidade lgbt, o Esquina Bar, Casarão e Pub Fiction, e de como ele observava o circuito lgbt da cidade nesses lugares, Gomes foi me enviando áudios pelo aplicativo, e assim eu fui obtendo as respostas. Para Hammersley (2022), as tecnologias dos aplicativos instaladas em smartphones celulares estão cada vez mais próximas do etnógrafo, e se tornou um veículo importante para construção da pesquisa.

O princípio da reflexividade reflete a convergência entre a investigação etnográfica e a vida cotidiana. No sentido mais elementar, a pesquisa etnográfica se baseia nas atividades cognitivas cotidianas de observar e ouvir, associadas à nossa competência socializada de interpretar a ação social ao nosso redor. Além disso, cada vez mais, essas atividades empregam tecnologias digitais, de modo que o papel delas precisa ser considerado. Claro, essas tecnologias também estão disponíveis para uso dos etnógrafos. Com efeito, um único dispositivo, o *smartphone*, agora pode ser utilizado para realizar entrevistas remotamente, para participar *on-line* em vários tipos de ambiente virtual, para tirar fotos, para gravar áudio ou vídeo interações e atividades, e para fazer anotações (orais e escritas) (Hammersley, 2022, p. 226).

Na antropologia, a observação participante é um dos métodos utilizados para que haja um contato mais direto com o objeto a ser estudado. A minha tomada de decisão em torno de visitar os três bares específicos, Casarão, Pub Fiction e Esquina Bar, deve-se aos

relatos orais de pessoas lgbt ao afirmarem que esses locais eram os que mais representavam a identidade lgbt da cidade, além de ser considerado pontos de encontro dessas pessoas. Por conseguinte, decidi por visitar os espaços, observar as pessoas, e estabelecer contatos, ouvindo suas experiências, e construir essa dissertação com o intuito de entender essa conexão que as pessoas lgbt possuem com a cidade e certos lugares, e de que modo elas estabelecem suas relações afetivas, e se esse circuito as favorece. Para Gilberto Velho (1997), observar o familiar é importante para trazer experiências não conhecidas, e desmistificar ideias preestabelecidas.

A antropologia, embora sem exclusividade, tradicionalmente identificou-se com os métodos de pesquisa ditos qualitativos. A observação participante, a entrevista aberta, o contato direto, pessoal, com o universo a ser investigado constituem sua marca registrada. Insiste-se na ideia de que para conhecer certas áreas ou dimensões de uma sociedade é necessário um contato, uma vivência durante um período de tempo razoavelmente longo, pois existem aspectos de uma cultura e de uma sociedade que não são explicitados, que não aparecem à superfície e que exigem um esforço maior, mais detalhado e aprofundado de observação e empatia (Velho, 1997, p. 123).

De acordo com Amanda Gomes Pereira (2023), por exemplo, podemos encarar nossas subjetividades, o afeto e desejo, de modo diferente de outras pessoas. Eu posso ter experiências afetivas com pessoas, mas isso não quer dizer que as experiências do meu grupo sejam as mesmas. Um homem negro gay pode ter experiências diferentes de afeto e desejo do que um homem branco e gay, apesar dos dois pertencerem ao mesmo grupo, ambos são homossexuais. Ao observar os sujeitos no Casarão, Pub Fiction e Esquina Bar, eu percebi que suas relações não estão inteiramente voltadas para o afeto, a busca de satisfazer seus desejos, ou o flerte entre eles. A finalidade maior é se divertir, essas questões são resolvidas de uma outra forma, ou eles já possuem um parceiro, ou buscam outros mecanismos de paquera, como aplicativos. De acordo com Amanda Gomes Pereira (2023):

Categorias nativas, inseridas em contextos específicos, podem ressignificar o uso de palavras de um mesmo idioma, imprimindo novos sentidos, tornando-se peça fundamental no processo de ampliação da compreensão do humano. Afeto e desejo não possuem o mesmo significado dado por mim e pelas sujeitas com quem me relacionei em campo, assim como sexualidade (Pereira, 2023, p. 219).

É importante estarmos atentos ao observamos o campo, e os sujeitos que estão nele. Muitas das vezes, podemos ouvir relatos de pessoas que são incomuns para o pesquisador, e que podem ajudar a entender certos tipos de comportamento que ainda não havia sido esclarecido. Para Cardoso de Oliveira (2023, p. 220), o “olhar e ouvir”, disciplinados pelas teorias antropológicas, estão incluídos na primeira parte do processo de pesquisa, o estar lá. Assim, faz-se necessário que o pesquisador esteja aberto a

compreender um mundo do qual ele faz parte, mas que não tem total entendimento sobre ele. Há outras subjetividades que serão expostas à medida que a pesquisa se desenrola. Perceba, eu como pesquisador achava que todos os entrevistados, por serem lgbt, diriam gostar de frequentar o Esquina Bar. Entretanto, nenhum deles, e até mesmo os que abordei durante minhas visitas, sentem uma ligação tão intensa e representativa com o local. Muitos frequentam o espaço por uma questão de poucas opções. Uma escolha forçada. Portanto, a subjetividade de cada entrevistado e sujeito presente na observação deve ser encarada com relevância para a construção da pesquisa. Veja o que Pereira (2023) nos diz sobre isso:

A intersubjetividade é outro fator importante na elaboração de uma pesquisa etnográfica. A relação social que se estabelece entre antropóloga e sujeitos/sujeitas não se resume apenas às explorações psicológicas de pessoas que trocam suas experiências pelo diálogo nem a um encontro empático de almas, mas há um processo árduo, moroso e conflitante em que a pesquisadora se expõe na tentativa de compreender as camadas de significados que subjazem ao universo dos sujeitos. Em buscas de suas perguntas, a antropóloga dirige-se ao “outro” para saber como esse responde a questionamentos cotidianos, corriqueiros e similares ao seu universo (Pereira, 2023, p. 220).

Não devemos descartar, desse modo, as experiências de cada sujeito, seja ele um participante da entrevista oficial ou que foi apenas abordado durante a observação. Cada um possui sua história de vida, que é relevante para si próprio. O pesquisador que chega ao campo com ideias preestabelecidas pode tomar um choque de realidade ao perceber que as vivências dos seus pares, ou mesmo sua forma de pensar, são divergentes da sua. Encarar os sujeitos dando importância às suas individualidades, é tratá-los dentro de seu papel histórico, social e cultural, inseridos em seus contextos. No meu caso, tendo em vista que estou tratando de pessoas lgbt, mais especificamente homens negros gays, é de extrema relevância entender a forma como eles estão enxergando a comunidade. Para Amanda Gomes Pereira (2023, p. 220), os sujeitos e sujeitas são de “carne e osso” e devem ser retratados como tal, com histórias de vida específicas, cor, classe social, idade, gênero, escolaridade, todo um mapa e um léxico sociológico que nos permite inseri-los em uma trama de relações sociais – e não os isolar como indivíduos.

Além disso, ainda de acordo com Pereira (2023, p. 221), outros aspectos a serem destacados vinculam-se às nossas tentativas de acompanhar as trajetórias e circuitos dos sujeitos e sujeitas, seguindo-os com perguntas obtusas. Traçar essas trajetórias requer um diálogo acerca das metodologias utilizadas pela “história oral”. Os relatos dos entrevistados podem não ser lineares, ou algumas informações podem ser ocultadas. O medo de se expor, ou algo invasivo que seu relato possa remeter, como no caso de Gomes que pediu total sigilo, pode fazer com que suas falas sejam um emaranhado de

enunciações verbais, preenchidas por silêncios. Dessa maneira, é importante que o pesquisador se atenha a esses detalhes, para não deixar que sua pesquisa se torne uma teia de perguntas e respostas sem sentido. Como destaca Amanda Gomes Pereira (2023, p. 221), o ato de narrar a vida e de percebê-la como uma história faz com que os discursos produzidos pelos sujeitos e pelas sujeitas, muitas vezes, tenham contradições, e que elas se contradigam em diversos momentos.

Isso nos levou a observar as circunstâncias sociais de relação que se encontra o homem negro gay da cidade Imperatriz. Já vimos que seu local de entretenimento está localizado em um dos pontos turísticos mais importantes da cidade, a Beira Rio. O Esquina Bar, Pub Fiction e o Casarão seriam os locais de encontro neste circuito de entretenimento noturno. Diferentemente da maioria dos outros estabelecimentos que promovem vida noturna na cidade, esses bares possuem um chamariz para pessoas lgbt, tornaram-se referência para esse público. A exemplo disso, festas de caráter LGBT são organizadas no Esquina Bar, atraindo público de diversos grupos. Outros bares da Beira Rio não promovem festas direcionadas a este mesmo público. O Esquina, então, se transformou em um espaço de representatividade para determinados sujeitos da comunidade LGBT.

No entanto, do mesmo modo que a sociedade se forma a partir da união de diversos grupos e culturas diferentes, a comunidade lgbt age da mesma forma. Um dos aspectos que observamos, entre as pessoas lgbt, é que elas podem ser divididas em seus mais diversos grupos, tais como os de sujeitos lgbt da mesma idade, o que são da mesma classe social, um grupo de pessoas lgbt, entre homens gays e lésbicas, que se conheceram na universidade, os casais homoafetivos, os gays que possuem amigos heterossexuais, somente lésbicas, somente gays, e aquele sujeito que circula em vários grupos.

A Beira Rio se tornou, assim, o local de encontro de pessoas lgbt. Porém, isso não significa que, de modo unânime, todos eles frequentem o Esquina Bar, o Pub Fiction ou Casarão. Há quem prefira frequentar apenas o Casarão, ou apenas o Pub Fiction, mas a maioria frequenta todos os bares, sendo que a minoria prefere se abster em frequentar o Esquina Bar. Entre a fala dos entrevistados, e conversas informais com os frequentadores dos bares durante minhas visitas, boa parte deles prefere estabelecer uma dinâmica de visitas que contemplam, pelo menos, os bares aqui informados. Alguns

sujeitos traçam um percurso que inicia no Pub Fiction, passa pelo Casarão, sendo finalizado no Esquina Bar.

Essa dinâmica, para a maioria deles, não tem nada a ver com a busca por relações afetivas e por contatos sexuais. Eles apenas querem se divertir, encontrar com amigos, bater um papo, descontrair, beber uma cerveja, ouvir uma música, e ver o que a noite de Imperatriz pode lhes oferecer. Os encontros amorosos acontecem, por vezes, através de conversas preestabelecidas, já marcadas em outro momento. Às vezes, ir a esses bares, torna-se um forma de conhecer a pessoa com quem você deseja ter algum contato, seja ele afetivo ou sexual.

Não há um público-alvo definido pelos bares. Ocorre que, talvez por modo inconsciente, os frequentadores passaram a se dividir em grupos. Ao conversar com os entrevistados, a maioria não gosta de ir ao Esquina Bar. Alguns preferem o Pub Fiction, ou o Casarão. Uma característica importante das entrevistas é perceber que, para os sujeitos entrevistados, os estabelecimentos possuem um código visual que determina o perfil da maioria dos que estão frequentando. Para Bruno Furtado, por exemplo, se o gay possui 30 anos ou mais, ele não se sente confortável em ir ao Esquina ou Casarão, preferindo ir ao Pub Fiction. Ao contrário disso, se o gay possui menos que 21 anos, ele consegue circular em todos os estabelecimentos. Para eles, o Casarão e o Esquina transmitem uma linguagem visual de que o ambiente é mais jovial, sendo que muitos não se encaixam nessa imagem.

O Esquina, inicialmente, foi um local escolhido para observação tendo em vista a narrativa que ele transmite de um espaço de relevância para a comunidade lgbt na cidade de Imperatriz. Em entrevista com o participante Gomes, para ele, os demais bares, como o Casarão e o Pub Fiction, não se consideram ambientes exclusivos e assumidamente voltados ao público LGBT. O proprietário do Esquina, por sua vez, faz questão de que o seu bar possua essa imagem direcionada à comunidade lgbt.

O Pub Fiction, de acordo com Gomes, iniciou suas atividades com uma barraquinha em frente ao Esquina Bar, quando este se localizava na Avenida 15 de Novembro. Visto que o número de frequentadores foi aumentando, juntamente com o alto consumo, os proprietários do Pub Fiction decidiram abrir um ponto físico, que agora se localiza na outra extremidade da Avenida 15 de Novembro, em frente ao Casarão. Porém, a dinâmica modificou, de acordo com Gomes, o Pub Fiction acabou se tornando

mais elitizado, o fluxo diminuiu, e hoje em dia os gays frequentam o bar para “*dar um close bem básico*”³

Gomes relata que as gays preferem ir em dias de semana aos bares que, para ele, são “héteros”, ou bares em que o maior número de frequentadores não são gays. Essa perspectiva de Gomes se dá a partir de seu ciclo de amizades, composto em sua maioria por gays. Em um número expressivo, eles acabam por frequentar os bares que se localizam na Avenida 15 de novembro e Beira Rio. Em alguns bares, conforme Gomes aponta, os proprietários são “bolsonaristas”, ideologia política que se caracteriza por reproduzir ofensas à comunidade lgbt. No entanto, conforme Gomes, os gays não deixam de frequentar esses lugares, o que acaba por beneficiar financeiramente esses donos. Na linguagem do capital, espaços noturnos em que os proprietários não se definem como pertencentes à comunidade lgbt, e sim como heterossexuais, neste caso, e que, mesmo assim, oferecem serviço aos seus integrantes, com o intuito apenas do lucro, reproduzem o Pink Money⁴.

Porém, para Gomes, quando chega o final de semana, os gays descem para o Esquina, tanto na parte de fora como na parte de dentro. Tendo em vista que o Esquina Bar possui uma boate na parte interna do bar, isso se torna um atrativo para os gays. Gomes enfatiza que essa dinâmica é reprodução de preconceito por parte dos gays, já que eles preferem os bares em que os donos são héteros, do que ajudar o próprio meio. Tanto que, para Gomes, houve inúmeras tentativas de abertura de outros bares para o público lgbt, mas sem sucesso, pois os gays preferem ir aos bares “héteros”, além de “*queimar*”⁵ os bares lgbt.

Amigo pessoal do proprietário do Esquina Bar, Gomes informa que o espaço só continua funcionando devido as condições financeiras que o dono possui, já que durante a semana o bar fica vazio, lotando apenas aos finais de semana. Informação confirmada por mim, pois, durante os meses de fevereiro, abril, maio e junho de 2023, visitei o Esquina Bar em dias alternados, e, realmente, havia um número bastante expressivo de pessoas que se concentravam apenas aos finais de semana – a partir de sexta-feira, dia de karaokê, evento que chamou muito a atenção dos frequentadores.

³ Dar close – Expr. 1. Dar uma olhada. 2. Dar “pinta”. “Amiga, vamos dar close na festa de hoje”

⁴ O termo Pink Money foi criado para ilustrar, figurativamente, o dinheiro gasto por pessoas pertencentes ao grupo LGBTI+ (lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais) na aquisição de produtos e serviços voltados a essa parcela da sociedade.

⁵ Queimar significa falar mal, ou reproduzir falas negativas a respeito de alguém ou lugar.

De 2013 até 2023, o local onde hoje é o Esquina já funcionou outros estabelecimentos. Nos anos iniciais, o espaço se chamava Frutas e Verduras. O dono, de acordo com Gomes, era um ator de conteúdo adulto, e garoto de programa pela Europa. Conseguiu manter o Frutas e Verduras durante um tempo, mas acabou repassando a sociedade para um casal de lésbicas, que decidiram continuar com o mesmo nome. Ele acabou retornando à Europa. Tendo em vista que as despesas se tornaram acima do que elas poderiam manter, o bar fechou novamente. Neste momento, o Frutas e Verduras se tornou o Bar da Polly. Enquanto o Frutas e Verduras era um local em que seus proprietários tentaram reafirmar uma identidade lgbt, o Bar da Polly não enveredou por esse caminho. Para Gomes, o Bar da Polly não era um local com identidade lgbt, sendo mais voltado ao público heterossexual, fato que levou a redução do movimento, e também fechou após um tempo. Entretanto, vimos que Gomes nos disse que os gays preferem bares héteros, ou que há um número maior de frequentadores que são héteros, o Bar da Polly, que possuía esses frequentadores, não continuou suas atividades. A diferença, conforme alega Gomes, foi o alto consumo de drogas no local, chamando a atenção dos que passavam pela Beira Rio.

Após o Bar da Polly fechar, o novo proprietário alugou o estabelecimento, e mudou o Esquina Bar da Avenida 15 de Novembro para a Beira Rio. O Esquina Bar que se localizava na Avenida 15 de Novembro era menor que o seu espaço atual. No entanto, para Gomes, o movimento era muito maior no endereço anterior do que na Beira Rio. Isso se deve, segundo ele, a uma questão de visibilidade. A Avenida 15 de Novembro é um trajeto de grande movimentação dos habitantes de Imperatriz. Por ela, chega-se ou desloca-se da Beira Rio, o que proporciona acesso aos inúmeros locais de entretenimento da cidade. Desse modo, para Gomes, as pessoas estavam mais visíveis na época em que o Esquina localizava-se na Avenida 15 de Novembro.

Gomes deixa claro em seus relatos que, em boa parte deles, participou das mudanças que ocorreram entre os bares noturnos da cidade e da nova dinâmica no circuito de movimentações pela Beira Rio. Para ele, atualmente, a Beira Rio é um ponto de busca por diversão, mais do que a própria “caçada”. Neste sentido, caçar significa ir atrás de encontros amoroso ou sexuais. A busca não se dá por caráter apenas afetivo e sexual, mas de entretenimento. Os sujeitos que circulam entre os bares da Beira Rio são indivíduos que possuem discursos políticos. Raça é um fator de intersecção importante das liguagens visuais analisadas entre a dinâmica de socialização, e o circuito noturno

desses sujeitos. Por esta razão, faz-se necessário refletirmos sobre a necessidade de um arcabouço teórico que responda quanto ao desempenho de suas socializações.

Da Metodologia Etnográfica à Epistemologia dos estudos raciais, de gênero e sexualidade.

Os estudos etnográficos empregados nesta pesquisa possuem o objetivo de demarcar uma relação participante dos agentes sociais observados nesta pesquisa com o cenário a ser observado, neste caso os bares que se localizam na Beira Rio, neste caso o Pub Fiction, Casarão Bar e Esquina Bar. A socialização do homem negro e gay com seus amigos, potenciais parceiros, e os encontros afetivos, amorosos ou apenas com caráter de divertimento noturno, transformam-se no instrumento de pesquisa desta dissertação. De acordo com Hammersley (2022),

A pesquisa etnográfica pode ser feita, e tem sido feita, em uma ampla variedades de lugares, incluindo vilas, cidades, guetos urbanos, praias, plantas de fábricas, minas subterrâneas, navios, fazendas, lojas varejistas, escritórios comerciais de diversos tipos, enfermarias de hospitais, salas de cirurgia, prisões, bares públicos, ingras, escolas, casas de ópera, universidades, órgãos de assistência social. Tribunais, necrotérios e casas funerárias. Esses lugares diferem um dos outros em todos os tipos de aspectos que influenciarão a natureza das relações de pesquisa possíveis e desejáveis de cada um deles (Hammersley, 2022, p. 109).

A afetividade é um fenômeno de principal análise dessa pesquisa. Frequentar ou não os bares da Beira Rio, não é um fato de prioridade avaliativa. Todavia, apesar dos participantes da entrevista afirmarem que visitam com frequência os espaços informados, isso não significa que eles sejam locais de encontro, ou busca por parceiros sexuais ou amorosos. Dicotomicamente, conseguir ou não relações afetivas ou sexuais é uma mera consequência. Muitos dos participantes preferem outros meios para buscarem seus parceiros, como aplicativos de paquera. Devido a isso, os entrevistados ficaram livres para escolherem os locais que seriam entrevistados. Isso seria uma forma de deixá-los à vontade, e a entrevista ocorresse de forma espontânea, como ressalta Hammersley (2022).

Os etnógrafos podem acessar relatos espontâneos participando dos diálogos em que eles ocorrem e ouvindo-os por acaso. Esses relatos orais *espontâneos* podem ser tanto uma fonte útil de informação direta sobre o ambiente quanto de evidência sobre as perspectivas, as preocupações e as práticas discursivas das pessoas que o produzem. Além disso, existem alguns lugares onde é mais provável que a troca de relações entre os participantes ocorra; e, frequentemente estes são os locais vantajosos para o etnógrafo coletar dados (Hammersley, 2022, p. 172).

Antes que a entrevista ocorresse, os entrevistados estiveram ciente do que se

tratava a pesquisa. Mesmo que não houvesse um questionário ou perguntas preestabelecidas, houve uma negociação antecipada do que seria interessante que ele relatasse durante nossa conversa. Assim, tendo em vista que a pesquisa se trata da investigação no que diz respeito a percepção dos participantes sobre como eles encaram o racismo, a sua afetividade e se sentem preteridos, escalonei essa estrutura de informações ao qual considerei importante para condução do bate-papo. Esses momentos iniciais são importantes para a dissertação, de acordo com Hammersley (2022).

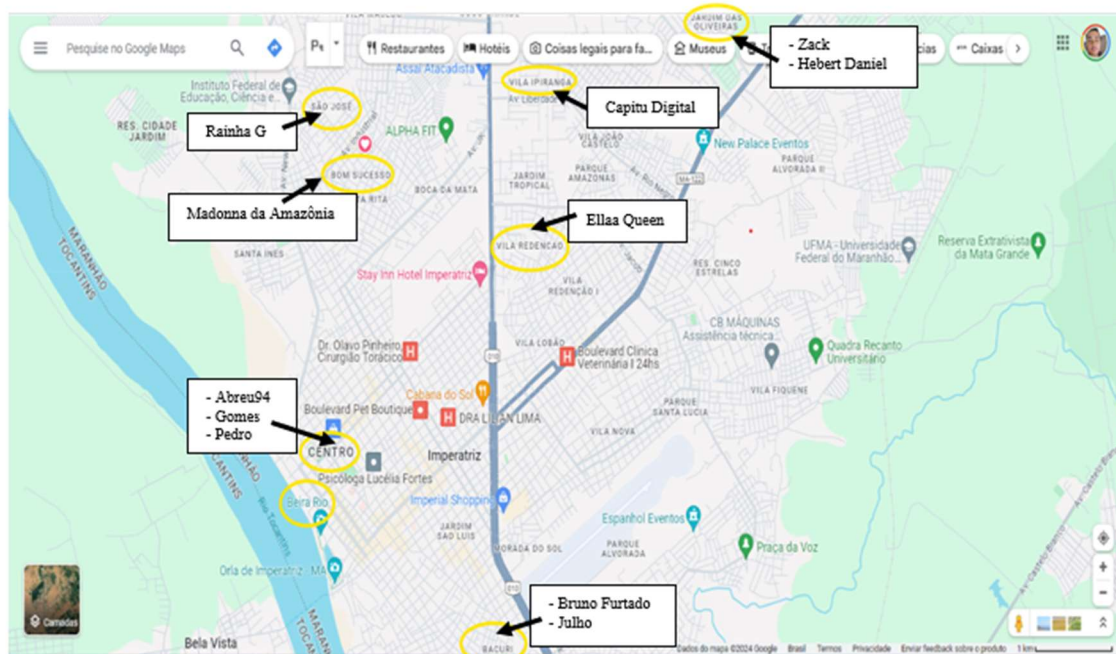
Os minutos iniciais de uma entrevista podem ser particularmente importantes para estabelecer sua natureza e seu tom. Neste momento, pode haver alguma negociação implícita, e talvez até explícita, a respeito da forma que a entrevista terá. Um aspecto aqui será, geralmente, as informações oferecidas pelo pesquisador sobre o motivo da entrevista e seu foco, assim como garantias da confidencialidade e do direito dos entrevistados de se recusarem a responder a determinadas perguntas. Um bate-papo também pode ocorrer neste momento, talvez enquanto se decide onde sentar, onde colocar o gravador de áudio (se estiver sendo usado), e assim por diante (Hammersley, 2022, p. 188).

Dessa forma, a exploração da pesquisa entre cenários e relatos dos participantes entrevistados se tornou enriquecedora para o processo de construção da dissertação. Os locais de circulação de pessoas lgbt, por mais que sejam locais em que a maioria se sente à vontade, esses espaços não configuram uma ligação de representatividade para a maioria deles. Alguns encaram os bares apenas como lugares que possuem uma melhor recepção às pessoas lgbt. Outros, no entanto, sentem que os locais poderiam sustentar essa imagem de espaços voltados às pessoas lgbt. Não obstante, ambas as dinâmicas coexistem, intercalam-se entre representar ou não ambientes lgbt, sobrevivendo simultaneamente como um lugar de socialização sem uma roupagem definida.

A localização urbana dos entrevistados

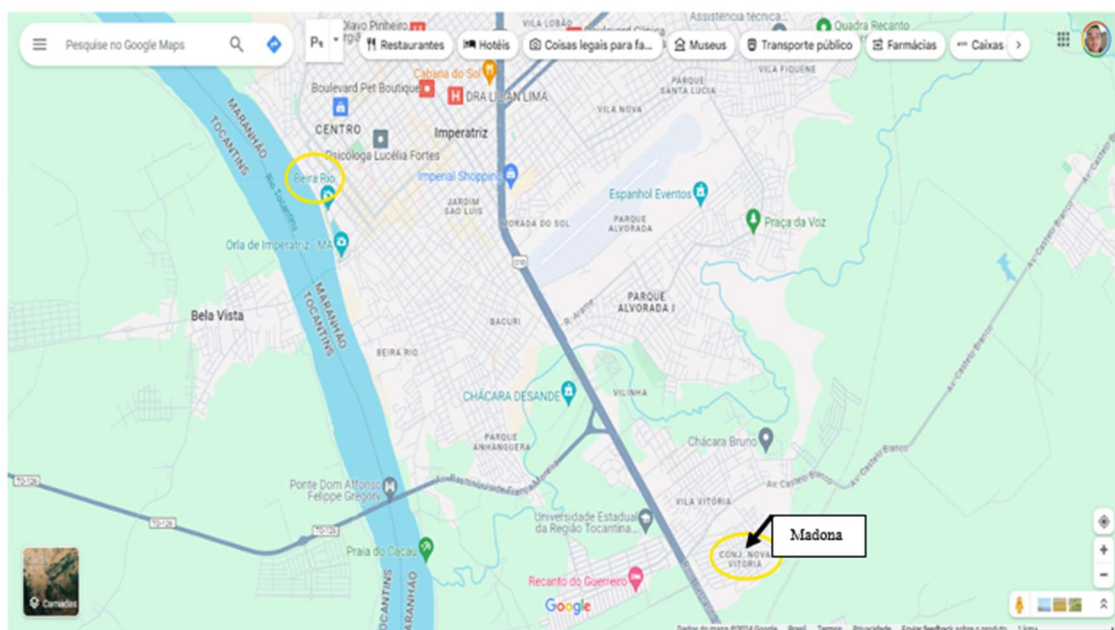
Faz-se necessário apresentarmos o bairro que cada entrevistado se localiza, tendo em vista que esse trabalho de campo possui uma prerrogativa etnográfica. Iremos tratar de relações afetivas, elas precisam de socialização para acontecerem. O ponto focal principal de estudo dessa pesquisa é a maneira que essas relações acontecem, ou em que circuito elas se encontram. Nesse primeiro momento, estabelecemos observar a movimentação dos entrevistados nos locais preestabelecidos por eles como espaço de representatividade lgbt, apesar de não existir uma declaração conjunta que reafirme.

Assim, o ponto de encontro seria a Beira Rio, visto que ela é um local que se tornou ponto turístico, e de grande fluxo social da cidade. Por uma questão de facilidade de locomoção para alguns visitantes, ou ponto de encontro de maior circulação, a maioria dos bares tendem a se localizarem pela Beira Rio. Desse modo, através do mapa, podemos identificar a Beira Rio, e os bairros em que cada participante reside. Os entrevistados Zack e Herbert Daniel moram no Jardim das Oliveiras; Gomes, Abreu94, e Pedro vivem no centro; Bruno Furtado e Julho, no bairro Bacuri; Rainha G em São José; Capitu Digital na Vila Ipiranga; Madona da Amazônia está morando no bairro Bom Sucesso; Ellaa Queen na Vila Redenção; e Madona reside no Conjunto Vitória. Veja os quadros abaixo, extraídos da internet:



Acesso Google Maps⁶, no dia 04/08/2024.

⁶ https://www.google.com/maps/@-5.5189596,-47.4777937,13z?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MDgyMS4wIKXMDS0ASAFQAw%3D%3D



Acesso Google Maps⁷, no dia 04/08/2024.

A TEMPORALIDADE NEGRA

Ninguém nasce negro: torna-se negro. Se para Simone de Beauvoir (2019) ninguém nasce mulher: torna-se, para Neusa Santos Souza (2021), a identidade negra não é apenas dada, mas construída. O negro, para Grada Kilomba (2019), não possui um lugar para si, deve reivindicá-lo. Devido a isso, baseio-me o “*tornar-se negro*” a partir dos estudos da psicanalista brasileira Neusa Santos Souza (2021), que estão presentes em sua obra de mesmo título, além de outros estudiosos. Reconhecer-se enquanto negro é um dos escopos centrais de desenvolvimento dessa dissertação, encontrados a partir das entrevistas realizadas. Os sujeitos entrevistados foram selecionados a partir dos marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade: homens, que se consideram negros e são assumidamente gays. Uma alternativa necessária para que a pesquisa não se perdesse pelo caminho das inúmeras identidades existentes pela comunidade LGBTQIAPN+⁸.

O propósito dessa dissertação segue um pressuposto básico de analisar a categoria raça, mas não apenas ela. Desse modo, o marcador social da diferença⁹ que envolve a raça

⁷ https://www.google.com/maps/@-5.5189596,-47.4777937,13z?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI0MDgyMS4wIKXMDS0ASAFQAw%3D%3D

⁸ Para melhor compreensão da leitura, decidi por reduzir a quantidade de letras LGBTQIAPN+ para apenas “lgbt”, usando-as no formato minúsculo.

⁹ A marcação pode ser simbólica ou física, pode ser indicada por uma aliança de ouro, ou por véu, pela

é um parâmetro fundamental desta análise. Falar de raça implica necessariamente interseccionar outras marcações opressoras sobrepostas ao sujeito. Quando analisamos raça, não estamos fazendo isso de modo isolado. Por exemplo, há sobre a mulher negra, de acordo com Sueli Carneiro (2023), a atuação de duas formas de opressão social, a de gênero e a da raça. A mulher negra sofre o que Sueli Carneiro (2011) denomina de asfixia social. Se as demandas das mulheres avançam, o racismo barra as mulheres negras. Se as mulheres negras conseguem burlar o racismo, a questão do gênero beneficia o homem negro. Para Sueli Carneiro (2023), ser mulher negra é experimentar essa condição de asfixia social, que a impede de respirar fora do campo da violência do racismo e de gênero.

Um dos motivos de escrever essa dissertação se relaciona com a busca por oxigenar os pensamentos que sondam minha mente, no sentido de desvendar as ocorrências do racismo sobre pessoas negras. A tarefa, que não se mostrou fácil, apesar do fardo de reviver e descrever experiências violentas relacionadas ao racismo, e demais opressões, possui o papel de transformação, ou melhor, ressignificação da parte que me conecta ao que Grada Kilomba (2019) chama de a/o “Outra/o”. Esse Outro, com O maiúsculo, está no lugar de não pertencimento. O Outro não é sujeito da história, é o objeto a ser manipulado. Resquício da escravização dos africanos, como examina Kilomba (2019), o termo o Outro foi dado ao africano escravizado como modo de separá-los dos demais indivíduos que eram considerados sujeitos e sujeitas da história, os homens brancos. Os africanos nem sequer foram considerados humanos. O Outro era o lugar da subumanidade. O Outro está fora do lugar, ele não pertence a canto nenhum. O corpo do Outro, o subumano, o desumanizado, pertence ao seu dominador.

De fato, considero a escrita dessa dissertação uma transformação. Um divisor de águas, ao qual me tornei o sujeito que escreve, além de porta-voz das falas silenciadas, invisibilizadas e anuladas pelo racismo. Escrever é um modo de autenticar existências antes apagadas, além de, como diz Kilomba (2019, p. 28), ser um ato de descolonização

colocação de um *piercing*, por uma tatuagem, por uma musculação “trabalhada”, pela implantação de uma prótese. O que importa é que ela terá, além de efeitos simbólicos, expressão social e material. Ela poderá permitir que o sujeito seja reconhecido como pertencendo a determinada identidade; que seja incluído em ou excluído de determinados espaços; que seja acolhido ou recusado por um grupo; que possa (ou não) usufruir de direito; que possa (ou não) realizar determinadas funções ou ocupar determinados postos; que tenha deveres ou privilégios; que seja, em síntese, aprovado, tolerado ou rejeitado (Louro, 2021, p. 77).

no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.

Nessa dissertação procuro examinar as falas de homens negros gays, baseadas em suas experiências e vivências com o racismo, relatos individuais e subjetivos, suas autopercepções e o esforço em narrar as suas memórias. Assim, neste primeiro momento, examino o tempo, ele como vivência, como experiência, como lacuna deixada em aberto. Precisamos de tempo para pensar em como concluir uma tarefa, para crescer, para falar, para responder, para ficarmos sozinhos, para lidarmos com o luto. O tempo nos empurra à velhice, ele se esgota, passa rápido, ou demora a chegar. Mas existe um tempo para nos tornarmos quem somos. Existe um momento em que temos que esperar, pacientemente, completarmos a maioria para ir a uma festa. Não há possibilidade de pular etapas. A etapa do amadurecimento ocorre, muitas vezes, com as experiências. Aprender a conduzir uma bicicleta implica, na maioria das vezes, ir ao chão na primeira vez que subimos nela. Não nascemos com 18 anos ou com 40, falando nossa língua nativa, isso tudo requer tempo, e espera. Porém, entre tempo e espera, há a vida. A completude vida, tempo e espera, torna-nos o que somos agora. Tornamo-nos adultos, mães, pais, casamos e separamos, perdemos familiares, e esperamos nossa vez. Para Rubens Marcelo Volich (2021):

Apesar de inserida no tempo e no espaço, a experiência humana frequentemente difere das medidas cronológicas e espaciais, oscilando ao sabor do prazer e do desprazer, da felicidade e da tristeza, dos momentos de vida (infância, adolescência ou adulto) em que ocorrem. Sabemos que um mesmo lapso de tempo pode tardar a passar quando estamos tristes e ser curto demais quando nos encontramos envolvidos por aquilo que nele acontece. Aqueles que são capturados pelo passado podem não conseguir viver o presente ou imaginar um futuro, outros que visam ansiosa e exclusivamente ao futuro desconsideram o presente e o passado, indispensáveis para que ele se construa (Volich, 2021, p. 31).

De acordo com Rodrigo Ednilson de Jesus (2024, p. 46), a ambiguidade das relações étnico-raciais no Brasil, todavia, se expressa na afirmação de uma sociedade racialmente diferenciada, mas que, de modo ambíguo, mantém o branco como ideal que não pode, mas que, de modo inconfessável, se deseja alcançar. Esse ideal inalcançável de em querer ser branco, empurra os pais e mães a registrarem racialmente sua cria ao que mais se aproxima daquilo que eles consideram aceitável para sua cor de pele. Muitas crianças negras são registradas como pardas devido ao imaginário social que consiste no

desejo de alcançar um clareamento de raça, e, assim, talvez se preservar e se proteger do racismo.

Ao analisar as políticas de cota racial de heteroidentificação promovida pela Universidade Federal de Minas Gerais, Rodrigo Ednilson de Jesus (2024) identificou o pardo como inserido na condição de não-lugar, o não pertencimento racial, em que ele nem é negro demais para ser considerado preto, ou claro demais para ser considerado branco. No entanto, para o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o pardo está enquadrado como uma categoria racial negra, o que o torna parte integrante dessa população. Deste modo, Rodrigo Ednilson de Jesus (2024) ressalta que,

Tal imaginário tem impacto direto na situação que estamos analisando; possíveis fraudes em autodeclarações raciais, já que a reiterada associação do pardo com o mestiço acaba retirando o pardo do grupo racial negro e colocando-o em uma condição de não-lugar racial, na medida em que esse pardo, visto como mestiço, não se vê nem como negro nem como branco. “Não me sinto branca. Tenho consciência de que não sou negra nem branca. Minha pele é parda. Tenho cabelo preto e liso, mas tenho traços negroides. Esse tipo de afirmação, muito presente no imaginário coletivo, no entanto, conflita pelo modo como os quais pesquisadores vinculados ao IBGE, assim como publicações do próprio instituto (PETRUCCELLI, SABOIA, 2013; TEXEIRA, 1999), tem compreendido as categorias preto e pardo, como parte constituinte da população negra (Jesus, 2024, p. 46-47)

Algumas crianças pardas são filhas de pessoas negras comprometidas em uma relação afetiva interracial com uma pessoa branca. A negritude do pai ou da mãe não é suficiente para que essa criança tenha, em seu registro de nascimento, a identidade racial de um indivíduo negro que acabou de nascer. Aí é que está, ser negro vai se tornar uma reivindicação. Esse bebê, quando adulto, pode reivindicar pra si a identidade negra, ou o “ser negro”. Contudo, o tempo passou para ele como pardo. Para Kabengele Munanga (2020),

A *negritude* e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores de pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar, o termo Negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objetos de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas (Munanga, 2020, p. 19).

Desse modo, trataremos aqui desse tempo que se leva para que uma pessoa negra se reconheça como negra, ou como pode ser chamado de a *temporalidade negra*, que diz

respeito ao tempo processado pelos entrevistados de autoidentificação enquanto sujeitos racializados. Para Neusa Santos Souza (2021, p. 115), ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. Um fato interessante encontrado durante as entrevistas é que alguns dos sujeitos entrevistados nem sempre se consideravam negros. Isso foi um processo gradual, que envolveu estudos sobre raça, acesso a determinados espaços que proporcionaram uma leitura racial do seu contexto social, como a universidade, e uma rede de apoio composta por pessoas negras já com uma autoconsciência étnico-racial. Assim, para Souza (2021, p. 115) tornar-se negro, portanto, ou consumir-se em esforços por cumprir o veredito impossível – desejo do outro – de vir a ser branco, são alternativas genéricas que se colocam ao negro brasileiro que responde positivamente ao apelo da ascensão social.

A combinação dos termos “*temporalidade*” e “*negra*” descreve a ideia de que a identificação de si enquanto negro foi uma eventualidade, resultado de múltiplas experiências que acabaram se tornando referências no modo como iremos interpretar o mundo, mediante a simultaneidade das convenções sociais vividas normalmente pelas pessoas brancas, ao qual, necessariamente, não precisam assumir, reafirmar, ou reivindicar sua brancura. Como diz Fanon (2020), o sujeito é automaticamente branco, sem que exista a necessidade de ele provar sua brancura.

Portanto, para Pinheiro & Rodrigues (2021, p. 92), em fenomenologia, não existe identidade estável e objetiva separada da intencionalidade da consciência; a identidade é, portanto, uma temporalização que existe graças à intencionalidade. Assim, assumir a identidade negra depende da intenção do sujeito, de quanto tempo levará para esse processo, e quais fatores irão contribuir para que isso ocorra. Em resultado, o sujeito se desloca entre a dinâmica do evento presente de uma nova temporalidade e a ocorrência da identidade racial que passou a adotar.

Cuidando da afetividade: o reconhecer da negritude nos lares

Ora, crescer em um lar em que seu pai ou sua mãe sejam negros, não significa que a criança vai adquirir uma consciência étnico-racial. Muitas vezes essa identificação racial é negada à criança desde o seu nascimento. A exemplo disto, é quando na certidão de nascimento o bebê é registrado como pardo e não negro. A sua negritude pode não ser acionada, e provocará um distanciamento de sua identidade racial. A negritude para essa

criança será uma descoberta. Por exemplo, o entrevistado Madona declarou que, mesmo sendo filho de um pai negro retinto e uma mãe branca, isso não foi suficiente para se reconhecer enquanto negro. O interessante de notar neste depoimento é que a ideia de ser negro parte do imaginário que possuímos com relação a outra pessoa. Portanto,

Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que segure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração (Souza, 2021, p. 115).

Madona é um negro retinto de traços negroides, e que nos faz considera-lo automaticamente uma pessoa preta. No entanto, ao saber que ele não se identificava como uma pessoa negra, mas como parda, de certo modo, isso se tornou intrigante. Pardos podem ser consideradas negros de pele mais clara devido a uma mestiçagem, ocasionada por um relacionamento interracial, entre uma pessoa branca e uma negra, de acordo com Alessandra Devulsky (2021):

O grupo racial chamado de modo geral de negros no Brasil, portanto, inclui também os pardos. Pardos esses que são associados a algum grau de mestiçagem racial, enquanto, em contrapartida, não são identificados como brancos por não terem ascendência europeia visível em algum traço físico peculiar (Devulsky, 2021, p. 23).

Assim, o despertar que o levou a se reconhecer como uma pessoa negra ocorreu no ano de 2019, quando ele estava com 24 anos. Neste ano, um amigo de Madona trouxe o debate sobre racialidade, que o fez refletir sobre sua identidade racial. Porém, até então Madona se considerava uma pessoa parda. Apesar disso, Madona descreve uma memória em que quando estava com 7 anos de idade, com dúvidas se era mesmo pardo, chegou a perguntar ao seu pai: “*eu sou negro?*”. Contudo, o seu pai respondeu: “*não, você é pardo*”. Um ponto interessante, ao analisarmos a resposta de seu pai, é notarmos que mesmo ele sendo um homem negro retinto, isso não é fator determinante para que ele considere que seus filhos sejam negros e tenha letramento racial. Desse modo, de acordo com Neusa Santos Souza (2021),

Convém explicitar que raça aqui é entendida como noção ideológica, engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes. Apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum

uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais (Souza, 2021, p. 48).

Outra informação interessante que ocorreu durante a entrevista, foi quando ele me disse que sua renda não era igual a maioria dos negros. Tendo em vista que seu pai é bombeiro e funcionário público, isso o levou a uma posição de status social incomum ao negro, que seria a de classe média alta. Madona destaca essa informação por considerar que a maioria dos negros não conseguem mobilidade social suficiente que os conceda a oportunidade de ocuparem espaços sociais que são tidos como privilegiados por outros grupos, como o de pessoas brancas. Assim, a imagem de um negro que ascendeu socialmente não é tão comum, pois estamos acostumados a ver a pobreza sempre atrelada ao negro.

O negro brasileiro que ascende socialmente não nega uma presumível identidade negra. Enquanto negro, ele não possui uma identidade positiva, ao qual possa afirmar o negar. É que, no Brasil, nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negroide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial não organizam, por si só, uma identidade negra (Souza, 2021, p. 115).

Durante muito tempo, Madona alega que negou sua negritude, pois não se considerava negro. Vimos que na idade de 7 anos, mesmo buscando interpretar o mundo racializado em que vivia, a resposta de seu pai se tornou marcante nesse processo de reconhecimento racial. Experimentando a sua negritude somente após os seus 24 anos, a *temporalidade negra* diz respeito a esse tempo de vivência que chega tardiamente ao sujeito, mas que acaba por criar uma nova identidade. Neste caso, uma identidade racial. Madona experienciou o processo de conviver em um lar interracial, de classe média alta, mas não o possibilitou em obter a percepção de si como homem preto. A temporalidade negra tem a ver com a renúncia das experiências negras, e anulação da sua identidade. Vejamos o que Neusa Santos Souza (2021) nos diz sobre negação e renúncia do negro.

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação (Souza, 2021, p. 53).

Para o entrevistado Madona, a história africana não fazia parte da sua. Além disso, durante a sua graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão, Madona rejeitou a ideia de estudar sobre a África – arrependendo-se, posteriormente. Conforme suas próprias palavras, ele disse: “*Hoje, quando vejo isso, eu era um idiota*”. Ao

analisarmos esse contexto, percebemos que, ao mesmo tempo que Madona está em uma posição social de melhor condição financeira, diferente da maioria dos negros, como ele mesmo diz, concomitantemente ele negava qualquer tipo de conexão de sua história com a africana.

O tempo também se torna um mecanismo de atraso às vivências negras. Pessoas, negras registradas como pardas, possuem um longo caminho pela frente até chegar o momento de reconhecimento de sua negritude, se assim desejarem. Madona, por exemplo, somente reivindicou sua negritude após os seus 24 anos de idade. Antes disso, estava vivendo como uma pessoa parda, e os seus questionamentos raciais. Oficialmente, para Madona, o negro saiu no dia 19/03/20. Ele emergiu de dentro da carapaça parda a que fora envolvido. Um dos aspectos que contribuíram para essa demora, foi a família. Ela não o ensinou a ser negro, sua autoidentificação racial foi de maneira progressiva. É, de acordo com Souza (2021), nesses contextos familiares que a primeira noção de ego, o ideal de raça, é construído.

O contexto familiar é o lugar primeiro em que a ação constituinte do ideal do ego se desenrola. É aí que se cuida de arar o caminho a ser percorrido, antes mesmo que o negro, ainda não sujeito, a não ser ao desejo do Outro, construa os seus projetos de chegar lá. Depois é a vida de rua, a escola, o trabalho, os espaços de lazer. Muitas vezes, é nesses lugares segundos, plenos de experiências novas, que o ideal do ego – cujas vigas mestras já foram erigidas – encontra ocasião de se reforçar, assim adquirindo significado e eficácia de modelo ideal para o sujeito (Souza, 2021, p. 68).

Fazer parte de uma família negra não significa dizer que os negros que compõem essa família possuem, de algum modo, uma consciência étnico-racial. A particularidade do lar que o entrevistado Madona se encontra, demonstra a existência de ambientes familiares em que seu arranjo familiar é interracial, mas que não trabalham o pensamento de construção de sua racialidade dentro do lugar de pessoas negras. Ocorre que a definição categórica do pai de Madona ao afirmar que ele seria pardo e não negro, revela-nos um contexto de análise explorada pelos psicanalistas, como Frantz Fanon (2020), Neusa Santos Souza (2021) e Isildinha Baptista Nogueira (2021), ao qual nos dizem que o negro possui um desejo de embranquecer, e, por esse motivo, pode negar sua raça. Consequentemente, isso pode se tornar um dos fatores responsáveis por nos distanciarmos de nossa negritude, e não nos conectarmos a nossa ancestralidade africana.

Vivências como a do entrevistado Madona nos mostram que mesmo em lares com uma figura paterna negra, isso não constitui um caminho para entender sua própria

negritude. De acordo com o que Isildinha Baptista Nogueira (2021) nos diz, essa busca por se embranquecer ou clarear a família, que ela denomina de “ideal de ego branco”, torna-se prejudicial a mente do negro dado o conflito que existirá entre a ideia de ser branco como projeto a ser alcançado, ao qual irá ocupar o mesmo espaço da identidade negra que ele deseja apagar.

À medida que o negro se depara com o esfacelamento de sua identidade negra, ele se vê obrigado a internalizar um ideal de ego branco. No entanto, o caráter inconciliável desse ideal de ego com sua condição biológica de ser negro exigirá um enorme esforço a fim de conciliar um Ego e um Ideal, e o conjunto desses sacrifícios pode até mesmo levar a um desequilíbrio psíquico: isto é, o ideal de ego negro, diz, contraria o que denomina “regras das identificações normativas ou estruturantes” (Nogueira, 2021, p. 116).

Integrar uma família composta por pessoas negras, é possuir um histórico de experiências ligadas ao racismo. Mulheres negras vivenciam essa experiência cotidianamente. Elas compartilham da mesma rejeição, o preterimento de seus parceiros negros, e, em meio ao abandono, elas são trocadas por outras mulheres, brancas. A artista plural portuguesa Grada Kilomba (2019), a historiada Lelia Gonzalez (2020), e a estudiosa afro-estadunidense Patricia Hill Collins (2019) compartilham da opinião de que mulheres negras são abandonadas por seus potenciais parceiros devido aos resquícios da perpetuação do racismo colonialista, e o modo como ele continua atuando em nossa sociedade. Mulheres africanas e indígenas, no período escravocrata, eram tidas apenas como objetos sexuais nas mãos de seus dominadores brancos. Patrícia Hill Collins (2019) nos diz que, por exemplo:

Muitas mulheres negras querem ter relações afetivo-sexuais com homens negros, mas acabam sozinhas. Embora os homens negros sejam os mais próximos das mulheres negras e, portanto, acabem apontados como principais responsáveis pelo sentimento de inferioridade das mulheres negras, esse julgamento social e a rejeição das mulheres negras permeiam toda a cultura (Collins, 2019, p. 272-273).

O sentimento de inferioridade que se origina dessa rejeição que as mulheres negras sofrem, também se reflete no contexto social dos homossexuais quando se trata dos homens negros gays. Claudete Alves de Sousa (2008), em sua dissertação “*A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*”, analisa a rejeição que as mulheres negras, da periferia de São Paulo, vivenciam entre os seus companheiros afetivos, e potenciais parceiros. Os relatos seguem entre abandono por outra mulher negra mais jovem, ou trocadas por uma mulher branca. Para Sueli Carneiro (2023, p. 44), essas questões têm sensibilizado de maneira especial as

mulheres negras, no tocante ao fato dessa alienação vir resultando na preferência manifesta desse tipo de homem negro por mulheres brancas, como consequência desse processo de alienação e colonização nos valores estéticos brancos.

Contudo, além das mulheres, homens negros heterossexuais, mulheres negras lésbicas e homens negros gays, também vivenciam essa solidão afetiva. Logo, essa solidão é da pessoa negra. No entanto, o intuito aqui não é menosprezar o que ocorre com mulheres negras no que diz respeito ao abandono, preterimento, e rejeição afetiva. Mulheres negras merecem toda a atenção que podemos dar as suas demandas. Inclusive, nosso respeito sobre suas lutas diárias. Assim, a análise de Sueli Carneiro (2023) a respeito do preterimento que as mulheres negras sofrem, pode nos ajudar a compreender as formas de rejeição afetivas impostas as demais categorias de sujeitos negros citados anteriormente.

A solidão da mulher negra, ou do negro, torna-se um fenômeno comum à sua existência, e isso pode afetar duramente suas relações afetivas. Homens e mulheres negras acabam se submetendo ao posto de válvula de escape, esperando que a qualquer momento sejam escolhidos por outra pessoa negra, ou até mesmo uma branca. Conforme aponta Sueli Carneiro (2023, p. 93) a respeito do homem negro, deixar de ser um pé-rapado e adquirir uma mulher branca significa libertar-se da condição social de negro e colocar-se em igualdade em relação ao homem branco. Contudo, negros que se encontram em relações afetivas vinculadas com uma pessoa branca podem estar propensos a sofrerem racismo, se seu companheiro não estiver ou passar por um processo de desconstrução antirracista. O motivo pelo qual isso acontece, ao interpretarmos o que Sueli Carneiro (2023) nos diz, é justamente pelo fato de que o homem branco é o sujeito que possui poder real em todas as nossas relações sociais.

Qualquer homem negro no Brasil, por mais famoso que seja, ou por mais mobilidade social que tenha experimentado, não tem poder real. Não é dono dos bancos, não tem controle de grandes empresas, não tem representação política ou reconhecida importância intelectual e acadêmica. Esses são os elementos concretos que investem de poder pessoas ou segmentos em nossa sociedade (Carneiro, 2023, p. 94-95).

A partir disso, ocorre que os entrevistados destacaram o fato de sentirem que são rejeitados por potenciais parceiros afetivo-sexuais, usaram até a mesma palavra “*preterimento*” para designar esse fenômeno de rejeição que os sonda, quando se trata de relacionamentos. Alguns deles, e trataremos isso mais adiante no capítulo sobre *Interseccionalidade*, indicaram que o *preterimento* é um fator que contribuiu para que

eles iniciassem a terapia, um acompanhamento psicológico. Desse modo, essa rejeição acabou comprometendo as relações afetivas das pessoas negras aqui entrevistadas, influenciando seus interesses coletivos no que concerne ao modo como eles se relacionam afetivamente. Um dos motivos pelos quais ocorre o preterimento às mulheres e homens negros relaciona-se à forma como elaboramos a ideia de um padrão de beleza aceitável em nosso imaginário social: pessoas brancas representam o que seria belo e desejável, enquanto pessoas negras são o inverso disso, conforme afirma Isildinha Baptista Nogueira (2021, p. 117).

A “brancura” passa a ser parâmetro de pureza artística, nobreza, estética, majestade moral, sabedoria científica etc. Assim, o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das ideias: “eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade” (Nogueira, 2021, p. 117).

Conforme aponta Patrícia Hill Collins (2019), a escolha afetiva de uma mulher negra por um homem branco pode afetar o movimento das mulheres negras que estão em busca de relações saudáveis. Ao interpretarmos o que Collins (2019) quis nos dizer, relações interracialais podem abrir feridas que fazem parte de um passado histórico violento que ainda não foi curado, e tentam, a todo momento, apaga-la com a ideia de ideal branco, clareando os filhos de pessoas que foram violentadas pela escravização, regurgitando socialmente a proposta de embranquecimento social reforçada pelo mito da democracia racial.

Dado o histórico de abuso sexual de mulheres negras por homens brancos, as mulheres negras que escolhem parceiros brancos se tornam lembretes de uma história difícil para as mulheres negras como coletividade. Essas relações individuais aprofundam uma ferida coletiva, pois relembram relações históricas entre senhores e escravas. Qualquer encontro sexual em que uma das partes tenha tanto controle sobre a outra jamais poderá ser totalmente consensual, mesma que a escrava parecesse concordar (Collins, 2019, p. 275).

As crianças birraciais que nasceriam dessas relações violentas interracialais entre homens brancos e mulheres negras, como descreve Collins (2019, p. 279), trazem consigo o projeto de branqueamento da sociedade brasileira. A princípio, a ideia seria de estabelecer um pensamento unânime de uma nova identidade racial que fosse capaz de apagar o período de escravização colonialista que os africanos sofreram. Os estupros que mulheres africanas e indígenas sofreram, o simbolismo na castração viril do homem negro, como modo de mutilar seu pênis, e reduzir sua sexualidade apenas ao seu instinto animal, as torturas, agressões, açoites, e desintegração psíquica de sua identidade, são contextos históricos apagados de nossas mentes, com o objetivo de idealizarmos um país

utópico em que não exista racismo, e aqui se torne um paraíso divino para pessoas brancas viverem sem que carreguem a culpa por serem racistas.

O problema que se apresenta nessas relações interracialis ao qual se encontra a criança negra em seu ambiente familiar, é a negação de sua identidade racial por parte de sua família. Negar-se enquanto sujeito negro racializado, é tentar negar tudo aquilo que a cor negra representa. Mães e pais negros com filhos birraciais, ao qual o seu tom de pele é mais claro, costumam registra-lo visualmente como uma criança parda, e depois assinam essa impressão através da burocracia legislativa que os obriga a classificar seu filho entre as cores parda, branca ou preta. Ocorre que essa dinâmica prejudica sistematicamente a vivência da criança que deveria ser considerada negra, mas que foi clareada pela ideologia da branquitude que insiste em apagar sua identidade racial, eximindo-se da culpa do racismo que a criança estará sujeita, mesmo sendo registrada como parda. Conforme Isildinha Baptista Nogueira (2021),

A mãe negra, como já foi observado, ama seu bebê, mas nega, ao mesmo tempo, o que a pele negra representa, simbolicamente. Tal dualidade vai marcar a experiência do espelho da criança negra, caracterizando seu processo de identificação: coincido com o que, da minha imagem, corresponde ao desejo materno; não coincido com o que, dessa mesma imagem, contraria o desejo materno (Nogueira, 2021, p. 123).

O resultado prejudicial dessa movimentação a favor do ideal de branqueamento que a mãe ou o pai se submetem, acarretam à vida da criança um movimento inversamente contrário, ao que eles pensam ter provocado. Negros e negras que foram registrados como pardos, e posteriormente acabam reivindicando sua negritude, possuem um vácuo temporal que provavelmente não será preenchido ou recompensado, a partir do momento que eles se auto identificaram como uma pessoa negra. É um buraco cosmológico que vez ou outra o atravessará, fazendo-o reviver passagens no tempo fora do lugar que o sujeito negro era definido como pardo. Um movimento não elucidativo de experiências vividas por uma identidade que deveria ser outra. São corpos negros cujo universo habita o conflito entre duas nacionalidades, entre o pardo clareado pela branquitude e o pardo que pertence à negritude. Para tanto, conforme Nogueira (2021),

Nesse movimento, produz-se um mecanismo complexo de identificação/não identificação, que reproduz, para a criança negra, as experiências do adulto negro: o fato de sua identificação imaginária ser atravessada pelo ideal da “brancura”. Para reconciliar-se com a imagem do desejo materno – a brancura – a criança negra precisa negar alguma coisa de si mesma (Nogueira, 2021, p. 123).

Devido a negação familiar e a busca por esse ideal de branqueamento, negros temem assumir sua negritude. A exemplo disso, o entrevistado Rainha G disse que tem receio em falar que é negro. O motivo, ele alega, que pode ser devido as violências que pessoas negras acabam sofrendo, e, assumir que se vê como uma pessoa negra, faria com que as violências se direcionassem a ele também. Contudo, a condição de pardo não o blindava de sofrer racismo. Ambos, negros pardos e retintos, estão sujeitos às violências do racismo. Negros pardos, por serem mais claros que os retintos, podem possuir alguma inscrição que o proteja de sofrer ações racistas. Porém, o racismo atuará, mesmo que de forma sutil. Portanto, aqueles que são negros, de cor mais claras, não conseguem se esconder facilmente quando o racismo decide agir. Podem imaginar que não sofreram nenhum preconceito de denotação racista, mas o racismo esteve presente.

Nem brancos, nem negros: a passabilidade parda.

Pessoas pardas, de acordo com a avaliação do IBGE (2020), são classificadas como um subtipo pertencente à categoria negra, que inclui os pardos e pretos. Em miúdos, os negros mais claros e os negros mais escuros. Essa classificação ocorre como resultado de resquícios da colonização escravagista, que inflamou a ideia de embranquecimento social, através do mito da democracia racial. Como resultado a isso, pardos se tornaram negros com tons de pele mais claros. Eram sujeitos que possuíam um certo privilégio de cor com relação aos negros retintos, mais aceitáveis, eles poderiam passar despercebido pelo racismo. Ou seja, são passáveis, em outro termo, possuem a *passabilidade*.

No entanto, ao me apropriar do termo *passabilidade* que é usado pela comunidade trans e trazida pelo entrevistado Pedro, pessoas pardas são sujeitas *passáveis* socialmente, ao contrário de pessoas pretas. Para Pontes e Silva (2017, p. 407), quando nos referimos às pessoas trans, a *passabilidade*, implicada em uma *performatividade* de gênero, dispõe um conjunto de atos regulados e repetidos que asseguram uma imagem substancial de gênero no registro de uma matriz heterossexual e cisgênera. Desse modo, ser passável, ou ter *passabilidade*, ao nos aludirmos às pessoas pardas, implica dizer que estes sujeitos estão mais próximo de um padrão de cor aceitável em sociedade do que o preto, ou negro retinto.

Desse modo, aproprio-me do termo *passabilidade* nesse contexto para exercer uma comparação à negação de Rainha G quanto a sua negritude. Quando me assumi

racialmente uma pessoa negra, eu entendi que isso viria com um conjunto de fatores, que incluíram opressões, violências, silenciamento e abdições de privilégios por ser uma pessoa parda. Mas eram contextos que eu já experienciava, mesmo que de forma sutil. Como eu disse, diferentemente de pessoas negras retintas, ser um negro de cor de pele mais clara beneficia-me em alguns detalhes. Desse modo, Rainha G e eu possuímos o “privilégio” da *passabilidade*, o que nos faz estarmos em um mesmo ambiente que um homem negro retinto, e não sermos seguidos pela segurança.

O entrevistado Rainha G se considera pardo, mas foi registrado como uma criança branca. Contudo, seu pai é um negro retinto. Apesar de ter sido registrado como uma criança branca, ele afirma que já sofreu racismo entre sua família. Suas tias, que ele as considera brancas, já o interrogaram dizendo: “*e esse nariz de negro?*” Apesar de ter em sua certidão de nascimento a assinatura racial de uma criança nascida branca, observamos que suas tias não o enxergam dessa forma. Rainha G percebe que há a evidência de traços negroides em seu rosto, o que faz com que levante o questionamento de seus parentes, e até de si próprio. Há um conflito de identidade coabitando com suas vivências. Ora, se ele foi registrado como uma pessoa branca, por que suas tias disseram que seu nariz é de negro? O ideal de branqueamento social atravessa a vida de crianças quando sua mãe e seu pai decidem enxergá-la como uma pessoa branca, ao invés de negra. Contudo, para Isildinha Baptista Nogueira (2021), esse movimento de negar a identidade racial da criança, contribui para promover certas confusões em seu processo de construção quanto indivíduo.

Nesse movimento, produz-se um mecanismo complexo de identificação/não identificação, que reproduz, para a criança negra, as experiências do adulto negro: o fato de sua identificação imaginária ser atravessada pelo ideal da “brancura”. Para reconciliar-se com a imagem do desejo materno – a brancura – a criança negra precisa negar alguma coisa de si mesma (Nogueira, 2021, p. 123).

A negação racial da negritude cria uma máscara comedida de aceitabilidade das pessoas pardas, a *passabilidade* que aqui já falamos. Rainha G se vê como negro, mas tem medo de assumir essa identidade racial, percebe que não há problema em se esconder sob o escudo do embranquecimento racial ao se declarar como pardo, em que, de acordo com suas palavras, sabe que não é branco, mas não precisa se declarar como uma pessoa negra, pois não é tão escuro o suficiente. Essa *passabilidade* também está presente nas escolhas afetivas. Homens negros pardos, que são mais claros, possuem um certo “privilégio” em comparação aos negros retintos. No mercado afetivo, negros retintos

estão posicionados no último nível das “*prateleiras do amor*”, termo usado por Valeska Zanello (2022). A psicóloga Zanello (2022) elaborou a metáfora das “*prateleiras do amor*” com o objetivo de exemplificar a linguagem que é exercida entre as escolhas que os homens fazem em relação às mulheres que eles possuem interesses. Sob esse prisma, ela nos diz que mulheres negras costumam não ser a primeira opção de escolha para se relacionar.

Assim, do mesmo modo que eu trouxe para o cenário das vivências dos homens negros gays a análise sobre a solidão do negro que Claudete Alves da Silva Souza (2008) direcionou às mulheres negras, trago o estudo de Zanello (2022) sobre o *preterimento* que as mulheres sofrem ao ser consideradas produtos de um mercado afetivo, de modo a observamos que isso também ocorre com homens negros e gays. Para Sueli Carneiro (2011), quanto mais clara a cor da pele mais próximo de um estado avançado de ideal estético humano aceitável.

Vem dos tempos da escravidão a manipulação da identidade do negro de pele clara como paradigma de um estágio mais avançado de ideal de estético humano; acreditava-se que todo negro de pele escura deveria perseguir diferentes mecanismos de embranquecimento. Aqui, aprendemos a não saber o que somos e, sobretudo, o que devemos querer ser. Temos sido ensinados a usar a miscigenação ou a mestiçagem como carta de alforria do estigma da negritude: um tom de pele mais claro, cabelos mais lisos ou um par de olhos verdes herdados de um ancestral europeu são suficientes para fazer alguém que descenda de negros a se sentir pardo ou branco, ou ser “promovido” socialmente a essas categorias. E o acordo tácito é que todos façam de conta que acreditam (Carneiro, 2011, p. 64).

Os produtos expostos nas *prateleiras* do supermercado são nivelados de acordo com a importância da marca e preço. Produtos mais caros e de marcas mais consumidas recebem o privilégio de serem posicionadas nas prateleiras de níveis mais altos, ou que estejam em uma posição linear a visão do consumidor. Essa é uma estratégia de mercado, para que as marcas de melhor qualidade possam sair mais rapidamente. A metáfora de Zanello (2022) apresenta a mesma ocorrência em nossa sociedade. Mulheres são consideradas produtos de consumo, as brancas possuem uma maior procura do que as negras, de acordo com a interpretação de Zanello (2022).

O entrevistado Pedro, que me trouxe o termo “*passabilidade*” durante a entrevista, diz que entre os negros ele se considera “*passável*”. Como ele mesmo diz: “*menos gay, uma gay mais limpa*”, com maior possibilidades de se relacionar com outros homens. “*Uma gay limpa*” quer dizer um gay menos escuro para Capitu Digital, porém se reflete a ideia pejorativa do sujeito. Conforme a análise de Mary Douglas (1991, p. 10), “a nossa

ideia de impuro é fruto do cuidado com a higiene e do respeito pelas convenções que nos são próprios. Certamente que as nossas regras de higiene evoluem com os conhecimentos que adquirimos”. É, através dessa perspectiva, que Zanello (2022) retrata o mercado afetivo que envolve as mulheres que estão posicionadas em *prateleiras sociais*, ao qual elas estão à espera da escolha de seu consumidor, que são os homens, sejam eles brancos ou negros.

Porém, ter *passabilidade* não preveniu que Pedro experienciasse o que ele considera a forma de racismo mais sutil em sua vida. Em suas relações de amizade, ele nunca foi lembrado como a definição de uma pessoa bonita. Ele relembra que, durante o período escolar, seus amigos sempre faziam competições para eleger o aluno mais bonito. Algo que o marcou, pois ele recorda que nunca foi escolhido para competir entre os alunos. Nunca foi lembrado, conforme suas palavras, como uma pessoa bonita. Pessoas negras experimentam o racismo de diversas formas, mesmo que elas possuam tons diferente de pele. Para complementar essa afirmação, Isildinha Baptista Nogueira (2021) nos diz que,

O racismo, contrariamente ao preconceito, é a expressão da violência, é um ato, não uma interdição que se coloca *a priori*, como forma de proteger seja lá o que for. Dentro desse universo de terror, mesmo que o negro acredite conscientemente que tais ameaças racistas não se cumprirão, o pavor não desaparece, porque ele traz no corpo o significado que incita e justifica, para o outro, a violência racista (Nogueira, 2021, p. 126).

Para tanto, dentre o que foi dito por Pedro, devo destacar uma frase que significou muito a mim: “*para o negro, eu não sou negro; para o branco, eu não sou branco.*” Semelhantemente a Pedro, já enfrentei momentos em que pessoas negras retintas disseram que eu não era negro para elas, e, em outras situações, brancos não me viam como eles, uma pessoa branca. A sociedade que preza pela democracia racial e embranquecimento da população, tenta anular identidades raciais reivindicadas por pessoas negras pardas. É interessante notar nessa afirmação de Pedro, que o processo de reconhecimento de nossa identidade racial esbarra em obstáculos de negação por partes de outros negros e das pessoas brancas. De acordo com Neusa Santos Souza (2021):

A inexistência de barreiras de cor e de segregação racial – baluartes da democracia racial –, associada à ideologia do embranquecimento, resultava num crescente desestímulo à solidariedade do negro, que percebia seu grupo de origem como referência negativa, lugar de onde teria que escapar para realizar, individualmente, as expectativas de mobilidade vertical ascendente. O caráter individualista da ascensão era coerente com as prédicas da democracia racial que colocava ênfase na capacidade individual como responsável pela efetivação do projeto (Souza, 2021, p. 50-51).

O tornar-se negro significa um processo contínuo de busca pela identidade racial, tendo em vista que ela será sempre contestada pela sociedade e por outros negros que reduzem a cor negra a cor retinta. Contudo, ser negro estar além das características biológicas condicionadas às pessoas negras, retintas ou pardas. Pessoas negras retintas trazem consigo a evidência de características biológicas associadas à sua pele, dada a cor escura. Negros pardos podem não possuir uma cor mais escura, mas os traços negroides, como lábios carnudos, nariz achatado ou cabelos crespos se contrapõem a uma estética padrão embranquecida. Para Beatriz Nascimento (2021), o ser negro está ligado a um contexto histórico de resistência à opressão colonialista e escravocrata que perdura há mais de quatro séculos.

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, à prática de ainda não pertencer a uma sociedade à qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo. Ser negro não pode ser resumido a um “estado de espírito”, à “alma branca ou negra”, a aspectos de comportamento que determinados brancos elegeram como sendo de negro, e assim adotá-los como seus (Nascimento, 2021, p. 49).

No entanto, mesmo com traços africanizados, como meus lábios carnudos e nariz achatado, algumas pessoas negras não me consideram um homem negro. Inversamente a isso, minhas feições enegrecidas para as pessoas brancas não me aproximam da branquitude. A exemplo disto, o entrevistado Bruno Furtado, já quase no final da entrevista, mostrou-se curioso quando disse a ele que me considerava uma pessoa negra. Porém, mais surpreso fiquei quando ele me disse que eu não me “*passava*” por negro, e sim por branco. Perceba, mesmo que Bruno Furtado não tenha trago ao diálogo o termo “*passabilidade*”, este foi evocado ao contexto, reafirmando a ideia de que negros pardos conseguem se “*passar*” por pessoas brancas, em determinados recortes. Para Isildinha Baptista Nogueira (2021) tornar-se negro está associado a uma questão histórico-cultural ideológica afrodescendente, além do fator biológico.

O “ser negro” corresponde a uma categoria incluída num código social que se expressa dentro de um campo *etnossemântico* em que o significante “cor negra” encerra vários significados. O signo “negro” remete não só a posições sociais inferiores, mas também a características biológicas supostamente aquém do valor das propriedades biológicas atribuídas aos brancos. Não se trata, está claro, de significados explicitamente assumidos, mas de sentidos presentes, restos de um processo histórico-ideológico que persistem numa zona de associações possíveis e que podem, a qualquer momento, emergir de forma explícita (Nogueira, 2021, p. 120).

Além de Bruno Furtado, um garçom, que estava nos atendendo e ouvindo a

entrevista, disse-me que compartilhava da mesma impressão, ele me enxergava como uma pessoa branca e não parda, ou muito menos negra. Ambos, Bruno Furtado e o garçom, não me consideravam uma pessoa negra até aquele momento. Suas primeiras impressões eram a de que eu me considerava uma pessoa branca. Perceba, a identidade negra de uma pessoa parda deve ser reivindicada a todo momento, pois até os próprios negros tendem a anulá-la.

O mito do embranquecimento social: a negritude reivindicada por corpos negros

Alguns negros reduzem a negritude ao seu escopo de ideal de raça. É uma tendência radical, limitante, fragiliza o movimento negro, e contribui para a formação de grupos isolados de pessoas negras que se julgam pretos “de verdade”. Sendo assim, faz-se necessário esclarecermos que esse ideal de raça entre o que é ser negro e o que é ser branco, para Neusa Santos Souza (2021) não passa de uma visão puramente ideológica. Na contramão da luta contra o racismo, negros estão se posicionando contra outros negros ao aderirem essa ideologia fantasmagórica de raça, tomando para si a posição de vigilantes raciais, o que acaba por dispersar as pessoas negras, ao invés de uni-las.

Convém explicitar que raça aqui é entendida como noção ideológica, engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes. Apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais (Souza, 2021, p. 48).

Outro ponto importante a ser analisado, de acordo com Grada Kilomba (2019), ao modo de como a sutileza do racismo cotidiano afeta o comportamento e a forma das pessoas negras se relacionarem. Pedro não se considera uma pessoa bonita, apesar de isso ter sido o primeiro elogio que ele recebeu de mim, quando chegou para a entrevista. De fato, eu o considerei um homem muito bonito, atraente, interessante e estiloso. É curioso, no entanto, ver que ele não se acha alguém bonito, ou digno de receber esse elogio. Pedro, como ele mesmo disse, não sabe lidar com elogios. Não os recebe bem. A curiosidade, porém, é substituída pela análise que fazemos a partir dos estudos que envolvem raça e racismo. É comum ver pessoas negras com autoestima baixa, ou não se acharem bonitas e interessantes por conta do racismo. O racismo cotidiano é um mecanismo que contribui para esse contexto. Dito isso, para fundamentar essa análise, recorro ao que Patricia Hill Collins (2019) nos diz:

Raça, gênero e sexualidade convergem nessa questão da valoração da beleza. A negritude dos homens negros os penaliza. No entanto, por não serem mulheres, valorações de sua autoestima não dependem tanto de quão atraentes são no aspecto físico. Em contraste, parte da objetificação de toda mulher está ligada à valoração de sua aparência. No pensamento binário, mulheres brancas e negras como coletividades, representam polos opostos, enquanto latinas, asiático-americanas e indígenas disputam as posições intermediárias. Julgar as mulheres brancas por sua aparência física e atratividade é uma forma de objetificá-las. Ao mesmo tempo, porém, a pele branca e o cabelo liso lhes dão privilégios num sistema que valoriza a branquitude, em detrimento da negritude (Collins, 2019, p. 167).

É, mediante esse contexto, que Fanon (2020, p. 74) nos diz que é por se sentir inferior que a negra aspira a ser admitida no mundo do branco. Nesse esforço, a mulher negra pratica o que Fanon (2020) chama de *erotismo afetivo*, que é, para Kabengele Munanga (2020), outra maneira de embranquecer as relações. Para Munanga (2020, p. 37), o *erotismo afetivo* são as relações sexuais entre uma mulher negra ou mestiça e um homem branco, e vice-versa. A partir disto, podemos imaginar que as relações afetivas de mulheres e homens negros com pessoas brancas são reproduções sintomáticas do racismo, ao qual negros internalizam um ideal de branqueamento. Conforme Lelia Gonzalez (2020), negros possuem o desejo de se tornarem brancos. Ao dialogarmos com Gonzalez (2020), o impulso das pessoas negras, ao explorarem relações afetivas com pessoas brancas, são um sintoma desse desejo.

O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: *a ideologia do branqueamento*, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores de cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da violenta desintegração e fragmentação da identidade étnica produzida por ele; o desejo de se tornar branco (“limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria cultura (Gonzalez, 2020, p. 143-144).

Com isso, em uma linguagem do dialeto comum, *erotismo afetivo* possui o mesmo valor epistêmico de um termo usado pelo entrevistado Hebert Daniel: *palmitagem*. Para ele, negros, pretos ou pardos, buscam se relacionar afetivamente e sexualmente, na maioria das vezes, com pessoas brancas. Entretanto, para Daniel, muitos negros não assumem esse posicionamento, mas ele faz questão em me dizer: “sou *palmitreiro* à luz do sol e da noite. Porque tem gente que sai *palmitando* a calada da noite.” Hebert Daniel declara não sentir tanto “*tesão*”, palavra dita por ele, pelo corpo de um homem negro, como sente pelo corpo de um homem branco. Então, a *palmitagem* ou *erotismo afetivo* são representações dos sintomas do racismo presentes nas relações afetivo-sexuais das pessoas negras.

Com base nos estudos de Neusa Santos Souza (2021) e Frantz Fanon (2020), pessoas negras recorrem a relacionamentos interracializados como modo de proteção e fuga das violências do racismo. Estar com uma pessoa branca pode garantir ao negro uma espécie de pertencimento ao mundo do branco. Incluir-se neste mundo, é um modo de obter privilégios que só os brancos possuem, e se livrar da opressão do racismo. Além disso, nosso imaginário se reveste da ideia de que tudo atrelado ao negro não é algo positivo, bom ou bonito. Podemos identificar isso através do pensamento de Neusa Santos Souza (2021),

O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensível, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro. Cada uma delas se expressa através de falas características, portadoras de uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade da “natureza negra” enquanto rejeita a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações (Souza, 2021, p. 57).

Nesse sentido, percebermos que a desistência do negro em se relacionar com outro negro está relacionado à narrativa preconceituosa formulada em nossa mente, de que a relação entre negros espelha um acúmulo de violências e tudo que há de ruim com relação a elas, fazendo com que negros desistam de se relacionar com outro negro com o receio de serem expostos a mais violência. Apesar disso, concomitantemente a fala de Daniel sobre não sentir tanto desejo, ou *tesão*, de acordo com suas palavras, por outros negros, ele reafirma que ser gay tanto quanto negro é uma forma de se posicionar politicamente contra as opressões do sistema, tais como homofobia e racismo. Para ele: “*ser preto é um posicionamento político; ser gay é um posicionamento político.*” Ele é um negro retinto, como se apresenta, que experienciou a violência do racismo desde muito cedo, durante sua infância, o que pode ter provocado um bloqueio quanto ao desejo de se relacionar com outros negros. Ao interpretarmos, segundo Lelia Gonzalez (2020), isso se dá devido ao valorizarmos a superioridade de ideal branco como suprema as nossas ações.

Uma história que rolou e gera uma grande luta interna com o homem negro, uma questão muito séria dentro do movimento negro, um ressentimento muito grande das mulheres diz respeito à sexualidade, porque muitos homens negros preferem as mulheres brancas. Isso é verdade, não dá pra você ficar escondendo o sol com a peneira. Eles internalizaram o valor branco como supremo, como todos nós, só que a gente está tentando sair dessa. Até algumas lideranças dentro do movimento negro só transam com mulheres brancas e isso é uma forma de reprodução do esquema racista, sem sombra de dúvida. Dentro da proposta de feminismo que a gente está tentando colocar, me parece fundamental não perder de vista a relação homem negro/mulher negra (Gonzalez, 2020, p. 332).

A falta de uma identidade racial é um dos aspectos que faz o negro descer ao limbo das almas perdidas que não sabem se são ou não negras. Diante isto, Daniel nos diz que: “*o que gera minha negritude é a quantidade de vezes que sofro racismo*”. Para Grada Kilomba (2019, p. 34), a negritude serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída. Logo, se o sujeito reafirma sua branquitude a partir de quem ele considera que não seja branco, eis que a o fator raça prevalece abrindo caminho para germinação do racismo. Quando as violências racistas estão brotando pela sociedade, negros se tornam os principais alvos da polinização opressora desse sistema. Não existem muitas alternativas de fuga, além da própria negação de sua identidade, ou outros mecanismos de proteção, como se manter subserviente ao branco. Para Sueli Carneiro (2011), esse é um modo de obter o apreço da sociedade.

A fuga da negritude é a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pela sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebre sua mestiçagem – ou suposta morenidade – contra sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe, e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que o branco brasileiro nos ensinou e gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete (Carneiro, 2011, p. 73).

Ao associarmos sua fala com o pensamento de Neusa Santos Souza (2021) sobre a construção da identidade racial até chegar o momento de reconhecer sua negritude, percebemos que ser negro não é condição inerente ao sujeito. Para tanto, medir a negritude pela quantidade de vezes que a pessoa sofre racismo, de acordo com as palavras de Daniel, é uma forma de dizer que nos tornamos negros pelo olhar e interpelação da branquitude. Assim, de modo a concluirmos o pensamento, o racismo é uma maneira de autenticação da condição racial do negro, tendo em vista que uma pessoa branca não sofre racismo. De acordo com a frase de Daniel, o tornar-se negro é autenticado a partir da quantidade de ocorrências do racismo sobre a pessoa.

Dessa forma, para Beatriz Nascimento (2021), faz-se necessário nos atentarmos que a perpetração das práticas racistas em nossa sociedade está enraizada entre os praticantes e as vítimas do racismo, que alimentam de maneira sistêmica a estrutura que os mantém nivelados separadamente, porém de modo hierarquizado. Brancos e negros ocupam lugares distintos socialmente, e nosso imaginário responde de modo automático sobre qual lugar podemos ocupar livremente, ou qual devemos pedir licença para entrar.

A ideologia do racismo tem raízes tão profundas na formação social brasileira que temos de levar em conta uma série de formas de comportamento, de hábitos, de maneiras de ser e de agir inerentes não só ao branco (agente) como ao negro (paciente). Principalmente, é da parte do negro que se necessita esclarecer todo o produto ideológico de quatro séculos de inexistência dentro de uma sociedade da qual ele participou em todos os níveis (Nascimento, 2021, p. 52).

No que diz respeito ao que Nascimento (2021) nos diz, ser negro tem a ver com a marca deixada pela ferida histórica da escravização colonialista da branquitude. Para tanto, assim como o passado sobrecarrega o negro de uma violência que é histórica, a infância de uma pessoa negra pode ser carregada de várias violências derivadas de um tempo que não vivenciou, mas que será punida devido a corrente que ela se encontra amarrada que é o racismo, ao qual a família pode ser um dos principais agentes percursores dessas agressões.

Relembrando as memórias citadas por nossos entrevistados: Madona é filho de um homem negro retinto, no entanto, seu pai anulou a possibilidade de ele se reconhecer como negro ao afirmar que ele era pardo. Rainha G, filho de uma pessoa negra retinta, foi registrado como branco. Atualmente, ele se reconhece como uma pessoa parda, e tem receio de assumir que é uma pessoa negra. Enquanto isso, Zack lembra os momentos em que sua avó materna chamava sua mãe de “*negrinha*”. Para Zack, isso é uma memória que ele nunca esqueceu. Apesar da idade, ele estava com 7 anos na época, isso se tornou uma lembrança muito forte, conforme ele mesmo diz.

As memórias de sua infância fazem partes dos recortes significativos de sua vida, e que o moldaram como pessoa. Ele me diz que sua infância foi uma pouco solitária, e ele era o único negro entre seus amigos. Os momentos de solidão em que ele passou na escola de ensino básico foram tão marcantes, que ingressar na universidade o fez entender os aspectos de marcação social em ser negro e gay. Ao contrário da indiferença que ele vivenciou no ensino básico, a universidade se mostrou bastante acolhedora. Formado em pedagogia pela Universidade Federal do Maranhão, cujo campus se encontra na cidade de Imperatriz, logo de início ele fez parte de um grupo de pessoas negras, ao qual se tornaram amigos. O que mais o estranhou, além de considerar muito interessante, foi o fato de que as pessoas que o acolheram eram evangélicas.

A religião católica e evangélica são instituições que possuem forte presença em Imperatriz. Alguns dos entrevistados associam a dificuldade em resolver seus conflitos sexuais com a religião. A partir da fala de Zack, podemos entender que o que ele quis

dizer está associado a questão religiosa em considerar a homossexualidade como um pecado. No entanto, sentir o apoio de seus colegas de universidade, apesar de cristãos, tem um significado muito especial para ele. Uma análise interessante, e que partiu de Zack, é que o acolhimento ocorreu devido as vivências negras em comum entre ele e o grupo, e que, talvez, não permitiu que ele sofresse homofobia por parte dos seus colegas cristãos evangélicos.

De acordo com Patricia Hill Collins (2022, p. 359), a maioria das famílias tem uma estrutura de autoridades específica que se articula com ideias de religião, comunidade, grupo étnico ou cultura nacional. Contudo, Carla Akotirene (2023) responde que as relações sociais foram afetadas pela colonização dos africanos e seus descendentes, ao qual a elite branca exerceu domínio e opressão entre as pessoas negras, moldando seu modo de pensar e agir. A exemplo disso, é ao encarmos a branquitude como ideal padrão de cultura que devemos seguir

As relações produzidas ao longo da história pela branquitude afastaram os povos oprimidos do sentimento solidário que vem da luta libertária, tornando uns mais irmãos que outros e quebrando a relação com a ancestralidade, uma vez que, iludidos pela ideia de um “reino de Deus” a ser alcançado no mundo espiritual, ratificam a divisão entre as nações, o que favorece o genocídio de seus iguais. As diferenças *etnorraciais*, culturais e das demais diversidades são ignoradas pela ideia de que, como irmãos, são todos a mesma coisa diante do “Senhor” hegemônico (Akotirene, 2023, p. 82).

‘ Ao analisar as entrevistas, percebo que o estado de alerta é uma vibração constante na vida de pessoas negras, principalmente quando se trata no modo como as outras pessoas as avaliam. A partir da inquietação de Zack, percebemos que ele pode ter imaginado que apesar de negros, seus colegas da universidade eram cristãos. Será que eles irão aceitá-lo, por ser gay? Todavia, a resposta foi positiva. Na mesma corrente, a autoestima de pessoas negras segue sendo testada no campo das exigências em se enquadrar aos padrões estéticos sociais. Assim como Pedro, Zack admite que possui uma auto estima baixa, e isso se deve às experiências violentas do racismo que sofreu em sua adolescência. É um estado de consciência deslocada, pois é como se a beleza não fizesse parte no modo como ele se olha no espelho. Grada Kilomba (2019) nos diz que corpos de pessoas brancas ocupam espaços que não pertencem aos corpos de pessoas negras.

No racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão “fora do lugar” e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídas como próprios, são

corpos que estão “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem (Kilomba, 2019, p. 56).

O sentimento de não pertencimento, o do não lugar da pessoa negra, foi definido, de acordo com Neusa Santos Souza (2021), durante a transformação do africano em escravizado. Quando damos atenção às pessoas negras, e as ouvimos dizer que possuem autoestima baixa ou não se sentem pessoas interessantes para concorrer ao mercado afetivo, estamos recebendo uma mensagem que deriva desse processo de escravização dos corpos africanos e negros, que permanece atualmente. A escravização africana não acabou com a Lei Áurea, ela apenas se modernizou entre os descendentes dos africanos escravizados e os que permaneceram na África. Portanto, para Souza (2021, p. 48), a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior.

Esse lugar do negro, o do não lugar, o de não pertencer ao mundo do branco, faz com que a pessoa negra busque, como diz Fanon (2020), alcançar o mundo dos brancos. O negro deseja a condição de humanidade que só o branco possui. Para Fanon (2020, p. 23), o negro quer ser branco. O branco se empenha em atingir uma condição humana. Desse modo, durante seu processo de construção pessoal, em se entender enquanto sujeito pertencente e participante em sociedade, é que o negro busca sua identidade. Aquela que seja aceita pela maioria, e que não seja o chamariz de sofrimento e violência. Faz-se necessário, tratarmos da ocorrência do tempo como mecanismo de reconhecimento da identidade étnico-racial do sujeito negro, tendo em vista que a sua ausência gera indivíduos com inconscientes fragilizados, e vulneráveis à manipulação do poder dominante.

Um exemplo disso, vem de um dos nossos entrevistados. Abreu⁹⁴, que se reconhece como um sujeito negro, passou por um processo de negação da sua identidade. Uma das frases mais marcantes da entrevista, e que ele destaca, foi quando me disse: *“Eu achava que tinha o direito de ser racista”*. Em uma sociedade racista como a nossa, torna-se comum presenciarmos pessoas negras com comportamentos racistas, e violentando outros negros. Porém, esse negro ou negra não pode ser considerado racista, ou mesmo “um negro racista”. Essa afirmação é redundante, e não faz sentido, tendo em vista que a principal vítima do racismo é a pessoa negra. Dessa maneira, para esclarecermos essa primeira impressão: o negro não é uma pessoa racista, apesar de ter comportamentos que

beiram ao racismo. Logo, se o negro que se diz racista, ele na verdade não o é, como poderíamos categorizá-lo? A resposta não é tão simples, quanto poderíamos imaginar.

Primeiramente, para respondermos a essa indagação, precisaríamos buscar as repostas nos estudos da psicanálise, e subjetividade do sujeito. Felizmente, existem autores negros disponíveis que estudaram sobre o assunto. Um deles é Frantz Fanon (2020), médico da Martinica, tornou-se psicanalista e referência nos estudos da subjetividade do sujeito negro. Além dele, temos a também médica e psicanalista Neusa Santos Souza (2021), uma das maiores referências nesses estudos de raça e subjetividade negra no Brasil. São autoras como Neusa Santos Souza (2021), Beatriz Nascimento (2021), e Isildinha Baptista Nogueira (2021) que desenvolveu os estudos sobre o inconsciente da pessoa negra, presentes em sua tese de doutorado “*A cor do inconsciente*”. Todos eles, Fanon (2020), Souza (2021), Nascimento (2021) e Nogueira (2021), a partir da leitura de suas análises, chegam a um denominador comum de pensamento, em que quando o negro reproduz comportamentos racistas, está reproduzindo uma espécie de violência psicológica contra ele mesmo. Conforme interpretação de Grada Kilomba (2019), isso seria o que ela evoca de “*suicídio do eu*”.

Além do negro não pertencer ao lugar, ele não pertence a si próprio. O negro, para Fanon (2020), quer ser branco. Ele quer sua própria morte. Assim, quando Abreu⁹⁴ diz que se sentia no direito de ser racista, a interpretação que nos valemos diz que o negro quando olha para outro negro, e o odeia, ele não está odiando o outro sujeito senão a si mesmo. Ele está odiando o seu reflexo. Negros quando violentam outros negros, estão olhando para as violências que vivenciam. Desse modo, para fugir dessa violência, eu devo fugir desse negro, afasta-lo de mim. Assim, a partir dessa análise, é que podemos explicar o motivo pelo qual alguns negros preferem se relacionar afetivamente com pessoas brancas, e saem por aí reproduzindo racismo contra pessoas negras. De acordo com Isildinha Baptista Nogueira (2021),

A consequência disso é que o negro, no seu processo de tentar se constituir como indivíduo social, desenvolveu um horror a se identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico-social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de “peça”, em primeiro lugar; o estatuto de *lumpem*, em segundo lugar (Nogueira, 2021, p. 58).

Negros e negras, quando registrados como pessoas pardas, tem sua identidade comprometida devido a permanência do racismo que implica às pessoas, sejam elas

consideradas negras ou não, valores morais de conduta étnico-racial. A ideia de racialização do negro apresenta aspectos dicotômicos quanto ao processo de ser negro e se tornar negro. Se, por um lado, existe uma parcela da população disposta a reconhecer sua ancestralidade africana, e reivindicar para si sua negritude, por outro, existem negros e negras que desejam se distanciar desse parâmetro racial, buscando se aproximar do discurso de embranquecimento social, e que no Brasil somos uma democracia racial que está livre do preconceito contra o negro.

A ideia de *embranquecimento social* que trabalha em conjunto com o mito da democracia racial, atrasa o encontro do negro com sua identidade. Caminhamos pela encruzilhada que intersecciona o racismo e demais opressões. Tornar-se negro é um processo demorado para algumas pessoas que desejam reivindicar para si algo que não foi dado automaticamente. Negros retintos não precisam passar pelo processo de se tornar negro, mas tem a necessidade de provar sua humanidade constantemente. Não obstante, o racismo afeta tanto negros pardos como negros retintos, mas de maneiras diferentes. Ambos são desumanizados pelo sistema de opressão racistas, mas negros pardos se encontram em uma escala social aceitável, ainda assim com ressalvas.

Negros pardos não são considerados brancos, e, como disse Pedro, não são escuros o suficiente para serem considerados negros. Esse ideal de ser negro é resultado da proposta de branqueamento social. Os pardos ainda não possuem a coloração desejada para serem considerados brancos. Devido a isso, eles continuam sendo vigiados a todo momento pela sociedade racista. Negros pardos que desobedecem às regras de convivência social são punidos pelo sistema racista, e enviados à mesma cela que encarcera negros retintos. O sistema que pune o negro não faz distinção entre pardos ou retintos, mas mensura o nível de punições que cada um receberá.

O tempo para se reconhecer enquanto pessoa negra, ou como estamos dizendo, a *temporalidade negra*, é diferente entre as pessoas negras. Rainha G, filho de um homem negro retinto, foi registrado como branco. Reconhece-se como uma pessoa parda, e tem medo de dizer que é negro. Hebert Daniel é um negro retinto que não precisa de uma validação burocrática para que exista uma autoidentificação. Contudo, frequentemente, negros retintos possuem a necessidade provar que são humanos. Do mesmo modo que idosos precisam provar que estão vivos aos bancos que possuem conta bancária, negros

retintos precisam validar sua humanidade destituída pela escravização, colonialismo e, consequentemente, o racismo.

O atraso no tempo de reconhecimento de sua própria identidade negra, deve-se às consequências da permanência do racismo no seio da sociedade. As instituições dominantes articulam o modo como ele será operacionalizado, e nós o reproduzimos nos ambientes familiares, governamentais, empresariais, em nosso círculo de amizade, nas escolas e universidades, mídia, comunicação de massa e entretenimento social. A temporalidade negra diz respeito ao tempo que se tem para aprender a ser negro, e se tornar um. Esse aspecto do tempo foi identificado durante as entrevistas. Alguns dos entrevistados, como Madona e Rainha G, nasceram em lares de família interracial, possuem um familiar que é negro retinto que, neste caso, seria o seu pai, porém se considerar negro não foi uma condição inerente, dada ou ensinada por seus pais. Pelo contrário, tornar-se negro ainda permanece sendo uma condição anulada entre a sociedade. O embranquecimento social revoga a identidade negra para dar lugar a uma ideia de clareamento da pele. No entanto, concomitantemente, ao mesmo tempo que anulamos a identidade racial negra, não deixamos saída para adotarmos outra identidade.

A TEMPORALIDADE GAY

“Ninguém vira gay: nasce-se gay!”. Essa é uma interpretação baseada no senso comum entre alguns gays, em que a ideia de ser homossexual não é uma escolha, mas presente desde o nascimento. Para tanto, a homossexualidade vai aparecendo com o tempo, revelando-se aos poucos, à medida que o sujeito consegue perceber que sua sexualidade é diferente da maioria, e se contrapõe a identidade de padrão vigente: a heterossexual. É interessante notarmos que entre os gays, diferentemente de pessoas heterossexuais, assumir sua identidade sexual às pessoas, seja a sua família, amigos, e em sociedade, faz parte do processo em revelar o que está sendo ocultado. Homens heteros não possuem essa necessidade, ao contrário dos homossexuais. E, por quê? É como se a heterossexualidade fosse uma identidade sexual inata ao ser humano, de acordo com Judith Bulter (2021), ao qual é considerada, portanto, compulsória às pessoas. Ao contrário disso, ser gay é uma identidade divergente a que é considerada natural aos seres humanos, e, portanto, anormal.

Logo, se a heterossexualidade é considerada normal, inerente às pessoas, e segue a norma padrão vigente que condiciona nossas identidades sexuais, gays são obrigados a esconder sua sexualidade para não contrapor esse ideal. Para Judith Butler (2021), a matriz cultural da sexualidade determina que a heterossexualidade seria uma identidade natural ao núcleo social e familiar, e que qualquer outra identidade estaria existindo de modo divergente a essa regra. Além disso, para Mario Mieli (2023, p. 32), a sociedade repressiva e a moral dominante consideram “norma” apenas a heterossexualidade – e, em particular, a genitalidade heterossexual. Diante disto, ser gay é uma reação “política” ao exercer uma identidade sexual diferente da norma. Desse modo, pelo que podemos interpretar de Butler (2021), gays como uma sexualidade contrária ao padrão determinado previamente pela sociedade, que é o heterossexual, enfrentam um conflito de legitimação de sua identidade, ou como Butler (2021) chama, de inteligibilidade. Vejamos o que ela nos diz:

A heterossexualização do desejo requer e institui à produção de oposições discriminadas e assimétricas entre “feminino” e “masculino”, em que estes são compreendidos como atributos expressivos de “macho” e de “fêmea”. A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que a prática do desejo não “decorrem” nem do “sexo” e nem do “gênero”. Nesse contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade. Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas de desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero (Butler, 2021, p. 44).

Devido às regras impostas que determinam que a heterossexualidade é a sexualidade aceita pela sociedade por ser considerada a normal, e de caráter existencial legível, a inteligibilidade, gays demoram algum tempo para se aceitarem como pessoas lgbt, já que estão em uma maré contrária à ideia de normalidade sexual. Entretanto, o tempo vai se comportar de maneira diferente para as pessoas lgbt. Gays passam por períodos de conflitos existenciais durante algum tempo, até assumirem sua identidade homossexual. Alguns vivem como pessoas heterossexuais, até se assumirem. Não obstante, Mario Mieli (2023, p. 63) nos diz que os homossexuais que se envergonham de o ser são neuróticos como é neurótica a sociedade que rejeita o homoerotismo, julgando-o vergonhoso e abjeto e condenando-o à latência ou à marginalização. Os homossexuais

que preferem ser heterossexuais são o espelho de uma sociedade que reprime o homoerotismo.

Contudo, aceitar-se, por vezes, que pode ser um processo doloroso, atrasando também as suas vivências lgbt. Gays podem deixar de vivenciarem experiências homoafetivas, tendo em vista que estão preocupados em esconder sua sexualidade para família, amigos e a igreja. A homossexualidade gera ao indivíduo um sentimento de culpa por ser gay. Assim, a aceitação da família é um modo de minimizar esse culpa, tendo em vista que ele encara a homossexualidade como um erro, principalmente quando esse pensamento está carregado de ensinamentos religiosos que dizem que ser gay o levará ao inferno. A proibição da prática homossexual é uma lei que está contida no livro bíblico de Moisés, como afirma Mieli (2023, p. 93), em Levítico 28:22, e em Levítico 20: 13. Desse modo, para Mario Mieli (2023),

O sentimento de culpa induz a sentir-se inferior às pessoas “normais”, indigno de uma escolha de objeto considerada socialmente superior, positiva, “normal”. Pode-se, assim, supor que o recalque do desejo pelo outro sexo nos homossexuais se deve à condenação social da homossexualidade, o que leva o homossexual a se sentir culpado e, portanto, indigno da escolha definida como “normal”, incapaz de agradar as pessoas de outro sexo; além disso, a repressão obriga o homossexual a lutar constantemente contra os perseguidores externos e o sentimento de culpa induzido, o perseguidor interno, para defender – apenas contra todos – sua própria escolha “anômala”, seu próprio desejo homoerótico, concentrando toda a energia libidinal nisto. A liberação da homossexualidade em sociedade e o cancelamento do sentimento de culpa (da *falsa culpa*) levariam, portanto – e disso estou convencido –, à redescoberta, pelos gays, de seu desejo erótico por pessoas do sexo oposto e à descoberta da atração particular que as pessoas do sexo opostos sentem por eles (Mieli, 2023, p. 80).

As entrevistas me trouxeram cenários interessantes, que antes eu não havia percebido. Tais como, e se uma pessoa negra que passa conflitos de identidade racial estiver passando por conflitos relacionados à vivência de sua sexualidade? Ela convive com duas espécies de *temporalidade*. Primeira, a *temporalidade* negra que já falamos aqui. A segunda, recorreremos novamente a apropriação do termo *temporalidade* para classificarmos a lacuna de tempo que existirá na vida do sujeito que é homossexual, a *temporalidade* gay, por exemplo, ao não experimentar a vida com uma pessoa lgbt, ocultando sua homossexualidade, experienciando as convenções sociais de uma vida heterossexual.

O termo *temporalidade* gay é uma adaptação ao termo “*queer time*” que o estudioso Jack Halberstam (2005), professor titular do Departamento de Inglês e

Literatura Comparada e do Instituto de Pesquisa sobre Mulheres, Gênero e Sexualidade da Universidade e Columbia, localizada nos Estados Unidos, desenvolveu para analisar o tempo que as pessoas lgbt levam para se adaptar as convenções sociais heteronormativas, que é diferente de uma pessoa heterossexual. Esse espaço de tempo que as pessoas lgbt encaram, e que se difere das pessoas heterossexuais, estará vazio de experiências, sendo vivenciado tardiamente. Por exemplo, um homem gay, que somente assumiu sua homossexualidade aos 40 anos, terá todo esse espaço de tempo acumulado de experiências não vividas. Enquanto muitos homens heterossexuais aproveitaram suas vidas naturalmente, esse homem gay terá o duro trabalho em dar início a uma vida lgbt aos 40 anos, em uma época diferente daquela que ele poderia ter começado.

Porém, os estudos voltados a essa noção do *tempo gay*, ou *tempo queer*, ainda não possuem tanta visibilidade aqui no Brasil, ao contrário de outros países, como os Estados Unidos, que, aparentemente, já superaram esses debates considerados tabus em nosso país, envolvendo Gênero, Sexualidade e Feminismo. Felizmente, a avalanche de informações digitais pode nos aproximar do que é chamado atualmente de “Geradores de conteúdo digital”, que são os famosos digitais influencers, e, neste caso, Youtubers. Este último, nasceu da plataforma de conteúdo digital Youtube, e nela encontramos um desses geradores de conteúdo, o Jonas Maria. Ele é um homem trans que produziu dois vídeos na plataforma Youtube, além de possuir um canal nesse espaço que fala sobre “*temporalidade queer*”, baseando-se nos estudos de Jack Hallberstam (2005). Jonas Maria fala, de modo resumido, que o “*queer time*”, ou temporalidade queer, está relacionado ao tempo, e que:

“O tempo em família tem a ver com a estruturação de uma vida de acordo com ideais cisheteronormativos. Marcos como casamentos, filhos, servem como marcadores sociais e direcionais de uma vida. O tempo queer refere-se a uma vida que não é programa pelas convenções de família, como herança e criação dos filhos, mas não se reduz a isso. É o resultado de estranhas temporalidades, horários de vida, imaginativos e práticas econômicas excêntricas. Pessoas lgbt possuem outros rituais de pertencimento social, entrada na vida adulta e até de luto. Nem sempre esses ritos de passagem estão definidos para pessoas lgbt. E isso tem muitas implicações, como em níveis individuais, como a gente se vê, quais são as nossas aspirações profissionais, nossas expectativas de vida¹⁰ (MARIA, Jonas Maria, 2022).”

¹⁰ MARIA, Jonas (Jonas Maria). *LGBT: porque você não se sente adulto*. YouTube, 06/06/2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Csl8xAwqS1c>. Acesso em: 17/06/24.

Para Hallberstam (2005), as pessoas heterossexuais participam das convenções sociais, como nascimento, adolescência, início da vida adulta, relacionamentos, vida sexual, casamento e envelhecimento, sem nenhum obstáculo que o impeça de seguir normalmente sua vida. Todavia, diferentemente dos heterossexuais, isso não ocorre com as pessoas lgbt. Gays, por exemplo, iniciam a adolescência com conflitos sexuais, e não possuem uma rede de apoio que o acolha, eles terão que lidar com isso sozinhos, até que consigam se aceitar lgbt. Os ciclos de vida e suas convenções sociais são chamados por Hallberstam (2005) de “*Family Time*”. O “*queer time*” está associado ao ritual de pertencimento social às convenções sociais cisheteronormativas que o sujeito lgbt enfrenta para tentar convencer a sociedade que sua entrada é válida.

Porém, os dois vídeos produzidos pelo Youtuber João Maria me deixaram com uma sensação de lacuna em aberto, tendo em vista que não possuíam falas que se estendiam às pessoas negras com mais profundidade, apesar de Hallberstam (2005) não as esquecer em seu livro. Não quero em momento algum atacar Jonas Maria, seu canal ou mesmo suas falas, mas destaco que a demanda do Youtuber se destina aos limites dos seus interesses pessoais. Ele é um homem trans branco de classe média, e seu compromisso, conforme demonstra em seu canal, é com a causa das pessoas trans. Isso não o impede de falar de causas raciais, de gênero e classe. No entanto, não é sua prioridade. O que me causou incômodo ao assistir os vídeos, não pelo conteúdo e fala de Jonas Maria, mas foi ao perceber que pessoas negras lgbt encaram o acúmulo de atraso temporal duplicado, diferente de homossexuais brancos, tanto de identificação racial como de sua sexualidade. É uma violência dobrada, e pessoas negras lgbt tem que lidar com isso diariamente.

Pessoas negras, portanto, encaram a construção de suas identidades de maneira e tempos diferentes de pessoas brancas. Apesar disso, esse mesmo tempo barra a mobilidade social de determinados grupos de pessoas, empurrando-as à margem da sociedade. A exemplo disto, enquanto homens negros e gays enfrentam o racismo e a homofobia, homens brancos e gays costumam encarar apenas a homofobia. Outro exemplo, é o fato de que crianças lgbt, por vezes, são impedidas de viverem como crianças lgbt. Elas são impelidas a todo momento a seguirem às regras sociais, seja por ordem das instituições religiosas, familiares, ou quando a sociedade anula sua identidade

advertindo que seu comportamento de “*criança viada*”¹¹, termo usado por nosso entrevistado Capitu Digital, não condiz com a norma geral.

Sair ou não do armário? Eis a questão.

Meninos que já se percebem como gays, são forçados a reprimir sua homossexualidade, como diz Mario Mieli (2023). Essa violência que os obriga a esconder sua sexualidade tem como consequência ao gay o processo de desconhecimento de sua própria identidade. Desse modo, sem conhecer a si próprio, gays deixam de viver como uma pessoa homossexual, para viverem como alguém supostamente heterossexual. Uma falsa identidade, que é resultado da opressão em que muitos gays são submetidos. Gays afeminados tendem a reprimir sua feminilidade. Gestos que são afeminados, e o tom de voz que lembra o feminino, são aspectos recorrentes de sua autovigilância. O auto cuidado em evitar que seus gestos o denunciem é um modo presente de proteger sua identidade de ser exposta socialmente. Sem embargo, ao mesmo tempo que estão tentando se proteger eles estão se violentando, quando se esforçam para esconder sua homossexualidade. Não vivem sua homossexualidade no tempo certo e, ao se assumirem, precisam iniciar uma fase de descoberta de si mesmo, como diz Mieli (2023).

O menino deseja “indiferenciadamente” até ser forçado a se identificar com o pai, afastando – como já disse – os impulsos homoeróticos e adaptando-se a um modelo heterossexual. A heterossexualidade masculina, tal como se apresenta atualmente, baseia-se, em consequência, no recalcamento da “feminilidade” do homem e na renúncia ao desejo gay e, como tal, representa uma forma de sexualidade alienada, *pois fundamenta-se no distanciamento do ser humano de si mesmo*. Tal como se manifesta, a homossexualidade masculina é um desconhecimento de si mesmo e, assim um desconhecimento do outro: já que, de fato, ao projetar sua “feminilidade” na mulher, o homem não reconhece mais sua própria “feminilidade”, nem reconhece a mulher. O desejo heterossexual exclusivo e a aspiração à totalidade através do desconhecimento da mulher em si (*em si*: isto é, da mulher como ela realmente é; e *da mulher em si*: isto é, da “mulher” que se oculta em cada homem) (Mieli, 2023, p. 46).

Essa autovigilância que a criança lgbt é condicionada a vivenciar, devido a opressão imposta para esconder sua homossexualidade, afeta a construção de sua

¹¹ O termo “criança viada” ficou popularmente conhecido por intitular uma página na rede social Tumblr (criancaviada.tumblr.com). Nesta página, um álbum compartilhado de fotografias, escaneadas e enviadas espontaneamente por adultos que consideram terem sido crianças viadas, dão vida ao projeto/álbum fotográfico que se propõe a discutir imagetivamente esta temática. Contudo, o termo “criança viada” já era vocabulário usado socialmente, embora informal, para distinguir o comportamento de crianças tidas como afeminadas. Torna-se uma expressão supostamente homofóbica e pejorativa, tendo em vista que tal termo acaba por estigmatizá-las. O que acontece é que nós, gays, nos apropriamos deste termo e o ressignificamos como forma de resistência (Ribeiro, 2018, p. 9-10).

identidade, além de causar danos psicológicos. Entretanto, a partir da entrevista com Capitu Digital, destaco dois pontos importantes para iniciar nosso diálogo. O primeiro deles é sobre como a homofobia afetou não somente ele, mas também a sua mãe: “*antes da homofobia chegar em mim, chegou nela primeiro*”. De fato, mães de pessoas lgbt encaram a homofobia primeiro que seu filho. Elas têm que lidar com as falas homofóbicas de seus familiares e amigos, e defender o seu filho do preconceito da sociedade. Crianças lgbt são apenas crianças, e ainda não criaram mecanismos de defesa contra a homofobia. Condutas preconceituosas, como falas pejorativas direcionadas à sexualidade de uma pessoa, podem conter violência. Em resultado a isso, gays se fecham, silenciando-se ou oprimindo seu jeito de ser para satisfazer a ideia de normalidade instaurada sobre ela. Para Judith Butler (2021), o ato da fala, principalmente de caráter preconceituoso, contém a capacidade de circunscrever contextos e cenários, criando realidades inadequadas à identidade da pessoa, mas que ela é obrigada a vivencia-la.

Nesse sentido, encontrar o contexto apropriado para o ato de fala em questão não é suficiente para avaliar seus efeitos com precisão. A situação da fala não é, portanto, um simples contexto, algo que pode ser facilmente definido por limites espaciais e temporais. Ser ferido pelo discurso é sofrer uma perda de contexto, ou seja, é não saber onde se está. De fato, é possível que a injúria de um ato de fala injurioso seja constituída pelo caráter imprevisível desse tipo de ato, o fato de deixar seus destinatários fora de controle. A capacidade de circunscrever a situação do ato de fala fica comprometida no momento do chamamento injurioso. Ser chamado de forma injuriosa não é apenas abrir-se a um futuro desconhecido, mas desconhecer o tempo e o lugar da injúria, desorientar-se em relação à própria situação como efeito desse discurso. O que se revela no momento de tamanha ruptura é exatamente a instabilidade do nosso “lugar” na comunidade de falantes; podemos ser “colocados em nosso lugar” por esse discurso, mas esse lugar pode ser lugar nenhum (Butler, 2021, p. 16).

Lembro-me de um momento em minha vida que me marcou muito, foi quando estava passando um final de semana no sítio de minha falecida avó materna. Estávamos brincando, alguns amigos e eu, e em um dado momento, para expressar minha euforia com a brincadeira, acabei gesticulando os braços de maneira demasiada. Rapidamente, um dos meninos começou a rir muito alto, e apontar em minha direção dizendo: “*Tá vendo! Eu sabia que o Marcos era gay! Eu sabia!*”. Isso continuou durante toda a brincadeira, o que me fez desistir de continuar. Havia em mim um sentimento de desespero, angústia e fúria. Achava que havia sido descoberto, e que meu segredo seria revelado naquele momento. Preocupei-me em averiguar se minha mãe, irmãos e irmãs, avó e avô, tias e tios, haviam visto essa situação vergonhosa. Durante anos isso me martelou, será que eles viram, mas foram forçados a se calarem?

Crianças lgbt também encaram o silêncio da família. Não se toca no assunto. As mães podem até ouvir alguém dizer: “*eu acho que seu filho é viado*”, mas a mensagem não chega ao seu remetente. Para Capitu Digital, mães de pessoas lgbt enfrentam a homofobia primeiro que seus filhos. Isso nos traz ao segundo ponto dito por Capitu Digital, e que Zack também compartilhou conosco, que suas mães sabiam que eles eram “*diferentes*” desde o seu nascimento. Usar o termo “*diferente*” parece ser bem mais adequado do que assumir que seu filho é homossexual. Veja o trecho da entrevista com Capitu Digital.

“Até os 4 anos, eu achava que tu era delicado, mas quando o Saulo nasceu (meu irmão é super hétero, ele é mais novo que eu 4 anos), no primeiro dia de vida do Saulo eu tive a certeza de que tu não era delicado, que tu era assim, e eu vi a diferença entre os dois. Desde os 4 anos, minha mãe sabia que eu era uma “*criança viada*”.”

Há uma relação de vivências dicotômicas quando observamos que ao mesmo tempo que Capitu Digital nos traz o termo “*criança viada*”, ao qual nos diz sobre uma criança está crescendo com traços mais delicados e feminilizados, essa mesma criança possui um irmão que é “*super hétero*”, uma características de meninos que aparentam trejeitos bem masculinizados. Essa analogia de “*super hétero*” está inteiramente ligado ao conceito de “heterocentrismo” ao qual define um conceito etimológico de comportamentos sociais voltados para a heterossexualidade compulsória que determinados sujeitos deveriam possuir. Para Jaqueline Gomes de Jesus (2013), o que se defende, quando se refere ao heterocentrismo, é uma etimologia adequada ao objeto: a visão de mundo centrada na heterossexualidade que se torna um paradigma. Em tal aspecto, o heterocentrismo está na base do processo de aprendizagem cultural que resulta no heterossexismo.

Apesar do silenciamento que a família exerce sobre a condição sexual do seu filho, isso não o impede de sofrer homofobia no ambiente familiar. Capitu Digital, por exemplo, fala que o primo da sua mãe tem um bebê com 2 anos de idade que já apresenta trejeitos delicados. Conforme suas palavras, “ele é bem *delicadinho*”. Certa vez, ele contou que o bebê estava andando pela casa, e o seu avô soltou algumas falas homofóbicas, chamando a criança de “*fresco*”. Para Rubenilda Silva Oliveira (2018), a palavra “*fresco*” detona uma linguagem pejorativa ao comparar os trejeitos da criança aos gays.

Em virtude dos muitos conceitos identificadores dos praticantes da relação sexual entre pessoas do mesmo sexo, há a necessidade de que sejam

identificados os mais relevantes para a construção das representações das identidades homoafetivas na sociedade e na literatura. Os termos que designam a orientação homoafetiva sofreram modificações ao longo das transformações das estruturas sociais, sendo que por muito perduraram os de ideologias pejorativas– pederastas, safistas, sodomitas, mordedor de fronha, fanchono, maricas, viado, macho e fêmea, bicha, fresco, gay e queer. Embora, o último, na contemporaneidade, sirva para desconstruir os estereótipos criados em outras épocas para qualificar os sujeitos homoafetivos (Oliveira, 2018, p. 150).

A percepção que temos em relação a sexualidade que uma criança está desenvolvendo pode estar associada aos parâmetros limítrofes que possuímos em nosso imaginário. Se excluirmos a sua sexualidade, ela seria apenas uma criança, mas sabemos que não se trata apenas disso. Faz-se necessário vigiarmos o comportamento da criança para que ela não caia na malha fina punitiva por descumprir regras de conduta que estão preestabelecidas.

Há uma convenção social que se preocupa com a sexualidade dos indivíduos, tanto entre adultos como crianças. Ocorre que desde antes seu nascimento, a sexualidade da criança é projetada para que ela siga os parâmetros sexuais considerados aceitáveis, e normais. Assim, para Michel Foucault (2023), a sexualidade é um dispositivo de controle, disciplinador e de manipulação. Existem acordos tácitos sociais que não precisam ser assinados, como no caso de pactos não verbalizados ao qual transmitem o ideal de funcionamento da sociedade. Para Foucault (2023, p. 115-116), a convenção social do matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens, é classificada como o *dispositivo de aliança*.

Portanto, para Foucault (2023), as relações são dotadas de ações que regem poder, governo e controle sobre os indivíduos. Desse modo, as relações homoafetivas, em que se enquadram os homens negros e gays, constroem-se em um campo ao qual o racismo, homofobia e masculinidade coexistem. No entanto, uma das primeiras realidades ideológicas formadoras da consciência do indivíduo, de acordo com Louis Althusser (2022), seria a família. Nela são reproduzidos os ideais instituídos em sociedade, como a ideia de que ser gay é algo “antinatural”, devido aos preceitos religiosos.

Portanto, a partir do dispositivo de sexualidade dito por Foucault (2023, p. 118), a família é o permutador da sexualidade como a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo da sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança. Isto é, para Foucault (2023), a

sexualidade se instalou a partir do que ele chama de *dispositivo de aliança*, ao qual ela estabeleceu o contrato das relações entre homem e mulher, em torno de um conjunto de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito. No entanto, o dispositivo de sexualidade se transforma em uma extensão desse contrato para além do campo familiar, como objetivo de reproduzir a trama das relações e manter a lei que a rege. Assim, corpos homossexuais estão fora da lei do *dispositivo de sexualidade*.

O *dispositivo de sexualidade* se articula ao *dispositivo de aliança*, de acordo com Foucault (2023, p. 118), de modo mais específico ao indivíduo, ao controlar sua sexualidade e relações socioafetivo-sexuais. Então, o *dispositivo de aliança* diz que o matrimônio e suas convenções sociais são destinadas a casais de sexos opostos, e o *dispositivo de sexualidade* determina quais papéis sociais cada indivíduo deve exercer no relacionamento, e em sociedade. Desse modo, a forma de relação aceitável em ambos os dispositivos seria a de casais heterossexuais, ao qual ambos exerceriam a função de manter a estrutura econômica sempre ativa. Sendo assim, se casais heterossexuais são considerados sujeitos funcionais de categoria normal à estrutura, então os homossexuais fogem a essa regra. Portanto, a sexualidade de uma pessoa lgbt está fora de uma norma social que se autointitula aceitável socialmente.

Esses *dispositivos* aparecem na pesquisa à medida que observamos os relatos dos entrevistados, e identificamos quais foram os obstáculos presentes que fizeram com que eles demorassem a assumir sua homossexualidade. Um dos mecanismos que funcionam como dispositivo de controle à sexualidade do sujeito é o que Judith Butler (2021) considera que seja a sexualidade compulsória, àquela dita como inerente ou natural ao indivíduo, a heterossexualidade.

A instituição de uma heterossexualidade compulsória é naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino se diferencia do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio de prática do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo (Butler, 2021, p. 53).

Quaisquer outros tipos de conduta sexual que se diferem da heterossexualidade compulsória não são aprovados pela sociedade e suas instituições. Dessa forma, existem alguns instrumentos que fiscalizam os corpos que praticam uma conduta sexual divergente a que está circunscrita, como a igreja. Os segmentos religiosos se baseiam no

que está escrito na Bíblia, livro que eles consideram sagrado por conter os ensinamentos do Deus cristão e o Cristo. De acordo com Patricia Hill Collins (2022), pensar na sexualidade é considerá-la sinônimo de práticas sexuais que são heterossexuais. Assim, o cristianismo enxerga que os indivíduos que estão envolvidos em relações afetivo-sexuais são heterossexuais. Esse pensamento alimenta o ideal aceito em sociedade, e a sociedade reforça esse comportamento no interior das instituições religiosas. De acordo com Collins (2022), a heterossexualidade compulsória iguala o termo sexualidade à heterossexualidade.

Por exemplo, o próprio termo sexualidade é tão usado como sinônimo de heterossexualidade que escolas, igrejas e outras instituições sociais tratam a heterossexualidade como natural, normal e inevitável. O estudo das práticas sexuais se afasta demais das normas prevalecentes, como por exemplo, sexo fora do casamento, sexualidade adolescente, homossexualidade e práticas sexuais anteriormente marcadas pelo tabu, como sexo anal e oral, passa a se situar dentro de uma estrutura de problemas sociais. Essa abordagem não apenas estigmatiza indivíduos, mas também reforça a visão da própria sexualidade humana como um problema que não deve ser discutido em público. Como alternativa, a pesquisa sobre a sexualidade humana costuma ser anexada a problemas sociais genuínos, tais como, por exemplo, a gravidez na adolescência e pessoas que vivem com HIV/AIDS (Collins, 2022, p. 63).

Seguir os fundamentos do cristianismo é ter que abdicar da prática de atos que a Bíblia condena, e considera como pecado. Para ter direito à proposta de viver eternamente no paraíso bíblico, deve-se amar a Deus sobre todas as coisas, dedicando obediência aos seus ensinamentos. A prática da homossexualidade é um pecado condenável, e retira o direito de ir morar no reino dos céus. Para Mario Mieli (2023), que analisou a sexualidade através dos estudos de Freud, a ideia de amor a Deus tem como fundamento a condenação ao tabu do sexo que não é praticado com o intuito de procriação.

O amor a deus e o temor a deus são o resultado neurótico de um amor aos genitores censurado pelo tabu do incesto e por aquele anti-homossexual, de um amor sensual ao próximo reduzido a *ágape*, a *caritas*: a diferença entre Eros e *ágape* é preenchida pela presença de Deus que, com sua lei, condena o amor carnal. Mas, na realidade, é a condenação do amor carnal pelos genitores que contribui para o fundamento da crença em Deus, estabelecendo dentro de nós, pela identificação com os “objetos” sexuais parentais aos quais tivemos que renunciar, um severo censor, um Senhor, um ideal do Eu, cuja “voz” renova os comandos e proibições dos pais (Mieli, 2023, p. 177).

Capitu Digital, por exemplo, encara como início de algo “*pecaminoso*”, quando uma criança apresenta certa feminilidade em seus comportamentos. Ela ainda não é, de fato, o perigo, mas se tornou um sujeito com potencial possibilidade de se desviar dos padrões morais que já estão preestabelecidos. Assim, do mesmo modo que crianças lgbt

estão propensas ao pecado devido o desvio de sexualidade que possam ter, crianças negras podem ser consideradas potenciais sujeitos destinados ao mundo do crime. Além disso, assim como mães de crianças lgbt encaram a homofobia antes de seu filho, mães de crianças encaram uma forma dupla de racismo, o que está direcionado ao seu filho e a ela. Veja o que diz Capitu Digital sobre isso.

“Quando existe uma criança mais delicada que a outra, e que ela passa pela aquela primeira fase da infância, tipo, 5, 6 e 7 anos, que ela já tem a sua identidade definida, já sabe andar, já sabe falar, e se mostra aquilo, um pouco mais de diferente, ela já não é vista como uma criança em si, mas como se fosse o início de algo pecaminoso. É como se fosse um perigo eminente, ela não é um perigo ainda, mas ela não presta, ela não vale nada, sabe?!”.

Então, crianças lgbt negras encaram duas formas de opressão simultaneamente, a do racismo e homofobia. Elas estão vivenciando o atraso temporal de suas vivências negras e lgbt. Crianças negras lgbt vivenciam a temporalidade negra e temporalidade gay. Às vezes, de modo concomitante, ou em tempos diferentes. Durante a entrevista com Madona, por exemplo, disse que o despertar de homem negro e homem foram diferentes. Frequentando a igreja, ele via a questão da homossexualidade como errado, até os seus 18 anos. Madona destaca um momento que ele acha interessante ser comentando, que foi quando ele descobriu que era homossexual, no ano de 2017: “*estava sentado em um ônibus, e houve um insight: “gente, eu sou gay”.*” Enquanto isso, ele só passou a se considerar uma pessoa negra no ano de 2019, e na data do dia 19/06/2020 o negro, para ele, saiu oficialmente. Veja, para Madona, o tempo de reconhecimento entre sua sexualidade homossexual e negritude foram distintas. Todavia, os marcadores de sexualidade e raça estavam sempre presentes em sua vida.

Por vezes, ao identificar que está passando por conflitos de identidade sexual, “*sair do armário*” acaba se tornando uma forma de solucionar esse problema, assumindo sua identidade sexual. No entanto, por que há a necessidade de homossexuais “assumirem” sua sexualidade, enquanto pessoas heterossexuais não precisam desse ritual? Assumir sua homossexualidade, ou *sair do armário*, pode ser mais difícil para homens negros do que para homens brancos. Homens brancos gays não são afetados pelo racismo, e, algumas vezes, estão em lares confortáveis, tanto financeiramente como afetivamente. Esses são fatores que Collins (2022) aponta que há de diferente entre homens gays negros e brancos, ao qual homens negros e gays possuem mais dificuldade em assumir sua homossexualidade do que homens brancos e gays.

Uma questão diz respeito a como a raça complica o processo de estar no armário e a resistência a ele. Assim como a capacidade dos negros de escapar da prisão difere com base em gênero, classe, idade e sexualidade, a capacidade das pessoas LGBT de sair do armário exibe uma heterogeneidade semelhante. Como aponta os afro-americanos LGBT, os contornos do armário e os custos associados a deixá-lo variam de acordo com a raça, a classe e o gênero. Para muitos LGBT brancos, a orientação sexual é tudo o que os distingue da população branca dominante. Homens brancos gays ricos, por exemplo, podem achar mais fácil sair do armário, porque eles ainda mantêm muitos dos benefícios da masculinidade branca. Em contraste, em parte por causa de uma multiplicidade de identidades, indivíduos afro-americanos gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros parecem menos propensos do que seus colegas brancos a serem abertamente gays ou a se considerarem completamente fora do armário. A raça complica o processo de saída do armário (Collins, 2022, p. 173).

As imagens associadas ao homem negro, como aponta Fanon (2020) e Patricia Hill Collins (2022), como um sujeito violento, agressivo, de conduta sexual promíscua, e um potencial bandido, são redefinidas quando ele é gay. Homens negros gays não possuem valor algum para a sociedade tendo em vista que sua humanidade era algo contestável quando heterossexual, mas ilegítima se a homossexualidade se faz presente. O homem negro deve ser inerentemente heterossexual, caso contrário ele será destituído de qualquer possibilidade de se tornar um sujeito respeitado socialmente. Desvalorizado, as violências sobre o corpo do homem negro e gay o forçam a permanecer no armário, ou seguir uma falsa vida heterossexual.

Como as imagens de homens negros gays como “pessoas sem valor” muitas vezes são usadas para justificar a violência masculina contra homens negros identificáveis como gays, tais imagens promovem homofobia e crimes de ódio. Mas essa é a ponta do iceberg, porque o impacto dessas representações vai além. Muitos homens negros que são gays ou bissexuais escondem sua orientação sexual, preferindo se passar por heterossexuais. Sempre houve negros que se passaram por heterossexuais, mas o que é diferente agora é o surgimento de uma nova subcultura entre os negros gays (Collins, 2022, p. 255).

Dado o nosso imaginário racista, homens negros não são imaginados como homens gays, e nem como homens que são gays afeminados. Como diz Eve Kosofsky Sedgwick (2007), o armário é a estrutura definidora da opressão gay no século XX. Desse modo, para o homem negro e gay, o *sair do armário* é um fenômeno de violência constante. Sair e retornar ao interior do armário, assumir ou esconder a sua orientação sexual, verbalizar constantemente que é gay, para legitimar sua sexualidade, são formas de violências vividas por homens negros que são homossexuais.

Pedro relata que houve dois momentos que ele precisou “*sair do armário*”. O primeiro deles foi quando seu pai descobriu uma mensagem em seu celular, ao qual ele

estava na idade de 16 anos. O segundo momento foi no ano das eleições de 2018. Após sair em defesa das pessoas trans, durante uma discussão sobre essas existências, seus familiares começaram a questionar se ele era gay. O entrevistado Rainha G alega que constantemente fala para sua família que é gay, porém eles não acreditam. Sempre perguntam quando ele vai trazer uma mulher. Porém, ele rebate dizendo: “*não gente, eu vou trazer um homem*”. Essa negação da família de Rainha G, em anular sua identidade homossexual, é uma forma de empurrá-lo ao armário novamente.

O “*sair do armário*” é uma metáfora que podemos associá-la ao o “*tornar-se negro*”. Negros também, de certa forma, *saem do armário*. Vimos aqui, que pessoas negras demoram para se encontrar, e assumir sua negritude. Assim como gays percorrem um caminho de saída do *armário* para se assumir, negros também estão enfrentando uma saída do *armário* para reivindicar sua negritude. Negros e gays enfrentam o atraso das suas vivências, a *temporalidade negra* e *temporalidade gay*, respectivamente. Com isso, homens negros que são gays encaram essa luta de forma solitária, pois são abandonados pela rejeição provocada pelo racismo e homofobia. De acordo com Eve Kosofsky Sedgwick (2007),

O racismo, por exemplo, baseia-se num estigma que é visível, salvo em alguns casos excepcionais (casos que não são irrelevantes, mas que delineiam as margens, sem colorir o centro da experiência racial). O mesmo vale para as opressões fundadas em gênero, idade, tamanho, deficiência física. Opressões étnicas/culturais/religiosas, como o antissemitismo, são mais parecidas, pois o indivíduo estigmatizado tem pelo menos alguma liberdade de ação – embora, o que é importante, não se possa garantir quanta – sobre o conhecimento das outras pessoas acerca de sua participação no grupo: poder-se-ia “sair do armário” como judeu ou cigano, numa sociedade urbana heterogênea, de maneira mais inteligível do que se poderia “sair” como, digamos, mulher, negro, velho, usuário de cadeira de rodas ou gordo (Sedgwick, 2007, p. 32).

Às vezes, a *saída do armário* envolve um roteiro pré-definido na mente da pessoa lgbt. Sem apoio familiar e uma renda financeira estável, muitos gays preferem assumir sua homossexualidade, ou *sair do armário*, quando já estiverem estabelecidos financeiramente. O entrevistado Pedro possui uma fala que se encaixa nesse contexto. Um dos seus maiores objetivos foi conquistar sua independência financeira. Então, ele decidiu estudar em outra cidade, formou-se em Arquitetura e Urbanismo pela universidade federal do estado, e, após 5 anos, retornou a Imperatriz, formado e funcionário público. Atualmente, passar em um concurso público é sinônimo de estabilidade econômica. Conforme suas palavras, ele preferiu voltar para casa trabalhando

e com estabilidade financeira, pois imaginou que se desse algum problema (com relação a sua sexualidade), ele poderia se manter financeiramente.

Apesar de existirem famílias que rejeitam seus filhos lgbt, isso não aconteceu com Pedro dado que sua mãe e seu pai acolheram sua orientação sexual, sem dificuldade de aceita-lo. Obter a independência financeira para uma pessoa lgbt é sinônimo de liberdade. No entanto, o gay que começa a viver livremente a sua homossexualidade, após assumi-la, desafia as normas de opressão que antes o haviam empurrado para dentro do armário. Não é interessante aos sistemas dominantes a existência de grupos que desafiem suas ordens, e que não estejam sob o seu poder. Desse modo, o armário é um mecanismo de controle social, como aponta Patricia Hill Collins (2022), sendo operacionalizado tanto pelo racismo como pelo heterossexismo.

Racismo e heterossexismo, a prisão e o armário, parecem ser sistemas separados, mas como os afro-americanos LGBT apontam, *ambos* os sistemas afetam suas vidas cotidianas. Se o racismo e o heterossexismo afetam os negros LGBT, então esses sistemas afetam *todas* as pessoas, incluindo afro-americanos heterossexuais. O racismo e o heterossexismo certamente convergem em alguns pontos-chaves. Por um lado, ambos usam mecanismos institucionais semelhantes sancionados pelo estado para manter hierarquias raciais e sexuais. Por exemplo, nos Estados Unidos, o racismo e heterossexismo dependem da segregação das pessoas como mecanismo de controle social. Para o racismo, a segregação opera usando a raça como um marcador visível de associação a um grupo que permite ao Estado relegar os negros a escolas, moradia e empregos inferiores. A segregação racial depende da adesão forçada a uma comunidade visível na qual a discriminação racial é tolerada. Para o heterossexismo, a segregação é imposta pressionando os indivíduos LGBT a permanecerem no armário e, portanto, a se manterem segredados uns dos outros. Antes dos movimentos sociais pela libertação de gays e lésbicas, a segregação sexual significava que a recusa em reivindicar identidades homossexuais virtualmente eliminava qualquer ação política baseada em grupo para resistir ao heterossexismo. Por outro lado, o Estado desempenhou um papel muito importante ao sancionar ambas as formas de opressão. Em apoio ao racismo, o Estado sancionou leis que regulamentam onde os negros podiam viver, trabalhar e frequentar a escola. e como forma de apoio ao heterossexismo, o Estado mantém leis que recusavam punir crimes de ódio contra pessoas LGBT, que não ofereciam proteção quando pessoas LGBT perdiam empregos e filhos a que geralmente enviava uma mensagem de que pessoas LGBT que saíam do armário o faziam por sua própria conta e risco (Collins, 2022, p. 148).

Esse tempo que muitos homens gays passam dentro armário revela-nos uma dinâmica de esvaziamento temporal que permanecerá oculta, até que ele consiga assumir sua homossexualidade. Entrar e sair do armário, aprisionar-se novamente, confunde o imaginário de cada homossexual que se vê obrigado a se esconder no interior do armário, para viver uma história diferente da que estaria de acordo com a dele, caso assumisse sua homossexualidade. A vida que será vivida pelo gay que se mantém preso no armário, é a

que está no interior dele. A vida fora do armário não fará parte de suas experiências, a não ser que ele entre e saia dele com o intuito de, secretamente, ter algumas vivências lgbt. Porém, de algum modo, essas vivências serão fragmentadas entre espaços de tempo, que estarão preenchidos, ou vazios de suas experiências lgbt. Tratamos, neste caso do aprisionamento do armário ao qual impede o gay de vivenciar suas experiências lgbt, ou, neste caso, da *temporalidade gay*.

Para tanto, gays se tornam migrantes para fugir de um cenário, ao qual não contribui para que ele possa *sair do armário*, e tenha liberdade em assumir sua sexualidade. Desse modo, ir morar em outro estado para estudar ou trabalhar, por exemplo, é uma forma também de *sair do armário*. Quando decidi ir embora para Goiânia em 2005, um dos motivos que me levaram a migrar para outro estado, foi justamente o fardo que carregava em não conseguir lidar com minha sexualidade no ambiente em que morava. Ao mudar de estado, percebi que as pessoas estavam mais livres para assumirem suas preferências sexuais, e não havia tanto julgamento direcionado às pessoas lgbt.

Foi uma saída do armário libertadora, mas não foi a única. Gays enfrentam constantes saídas do armário, já que a sociedade tenta empurrá-los novamente para dentro dele. No entanto, essa migração só contribuiu para que eu resolvesse, em parte, os conflitos que existiam a respeito da minha sexualidade. Ademais, eu não havia conseguido uma estabilidade financeira, e nem reivindicado viver como uma pessoa negra. Pois, até então, eu não estava preocupado com minha questão racial, racismo, e nem me importava se era ou não uma pessoa negra.

Outro passo, após o gay *sair do armário*, seria a realização de seus objetivos. Como eu disse, minhas necessidades foram conquistadas de acordo com minhas prioridades. Resolver o conflito com minha sexualidade foi a primeira prioridade. Seguramente, havia um desejo em possuir estabilidade financeira, tanto que esse foi um dos motivos que me levaram a ir morar em Goiânia. Não obstante, se eu fosse nivelar minhas prioridades, seria da seguinte forma: primeiro, minha sexualidade; segundo, estabilidade financeira; terceiro, a reivindicação de minha identidade étnico-racial. Então, se estamos em um ambiente acolhedor, pulamos essa etapa para dar atenção a outra demanda.

Se o ambiente em que uma “*criança viada*” está crescendo é hostil, e não aceita sua homossexualidade, isso se tornará um dos principais pontos que ela tentará resolver. Salvo, obviamente, os casos em que crianças lgbt estejam vivenciando um contexto de extrema pobreza. A sua maior preocupação será matar sua fome, tendo em vista que a pobreza é sintoma de fatalidade. Assim, ao retomarmos a fala de Capitu Digital, ele reflete sobre as falas homofóbicas da sua família que chegaram a sua mãe primeiro. Ele se coloca no lugar dela, e pensa no que ela já poderia ter ouvido. Conforme suas próprias palavras,

“Porque, até então, isso não chegava até mim. Tornou-se mais pesado quando fui ficando adolescente, e tal. Porque até então, quando eu tinha 13 ou 15 anos, eu mascarava tudo demais com os fatos, porque eu sempre fui o melhor aluno da classe, a pessoa empolgada demais, pra evitar mesmo. Porque eu já estava diferente da masculinidade, eu já evitava com o estudo. A bixa estudiosa. A gente cresce com essa pulga atrás da orelha, como se a gente tivesse faltando algo. Quando eu percebi que isso tinha acontecido, que minha mãe tinha essa noção, eu percebi primeiro que ela já estava um pouco cansada, de até mesmo estar me defendendo”.

Mães de crianças lgbt enfrentam duras formas de preconceito. Devido a isso, preferem não ter qualquer tipo de conversa com seu filho que possa levá-la a descoberta de algo que ela não queira saber. Mas, ao contrário das mães que se silenciam frente a sexualidade do filho, a mãe de Capitu Digital sempre o acolheu. Ele conta que houve um momento de saída forçada do armário provocada por sua mãe. Apesar de ter entendido a atitude dela, ele se sentiu violado. A sua intimidade foi exposta sem que ele pudesse se defender. Esse evento foi tão marcante em sua vida, que ele não se esquece da data em que ocorreu. Foi no dia 02/06/2017, quando a sua mãe revelou para a família que ele era gay, sem avisá-lo. Sentindo-se julgado naquele momento, ele se recorda de ouvir sua mãe dizer que ela não iria deixar o filho por nada. O seu pai falou que não era de acordo, mas não iria gerar nenhuma controvérsia com ele, por mais que aquilo não o deixasse 100% feliz. O seu irmão, que tinha 14 anos, disse: “*Não me importo. É segredo pra quem? Já pode terminar?*”. Para Capitu Digital, esse foi um momento em que sua mãe o chutou para fora do armário.

O tempo certo para ser gay: desbravando o mundo fora do armário.

Infâncias de crianças negras lgbt são carregadas de violência. O relato do entrevistado Zack se mostrou um dos mais emocionantes no que concerne a essas experiências. Quando criança, chamavam-no de “*gay, menina, viado e fresco*”, então ele acabou se fechando. A maioria dos seus amigos héteros começaram a entender que

andavam com um amigo gay. Desse modo, Zack entende que os seus amigos poderiam ser chamados de gays. Nesse momento ele se emociona, e me faz ficar emocionado também. Com voz embargada e lágrimas nos olhos, diz: “*E, de repente, eu fui abandonado. E, do nada, você se vê sozinho*”. Esse momento foi extremamente significativo pra mim. O abandono, a rejeição e a solidão sentidos por Zack também são sentidos por muitos outros gays, pessoas lgbt em geral e negros. A sua emoção, tornou-se a minha naquele momento. As suas lágrimas tocaram em minha alma rasgada pelas experiências que tenho vivido, por conta de minha sexualidade e negritude. Nossas dores se conectaram, e, por isso, eu considere essa dissertação um projeto de pesquisa visceral.

Zack compartilha do mesmo pensamento que Pedro, a estabilidade financeira é determinante para apropriação da sua independência, tornando-se importante para que eles pudessem finalmente viver como uma pessoa lgbt. Só que não é uma tarefa fácil, já que para uma pessoa lgbt que enfrentou todas essas barreiras, chegar até o terceiro passo não significa que ela conseguirá aproveitar esse momento, de fato e por direito. Por exemplo, o entrevistado Hebert Daniel, como ele mesmo diz, só foi viver sua homossexualidade após os 38 anos e hoje se encontra com 50 anos, uma vivência lgbt de 12 anos. Antes disso, mesmo convivendo com conflitos de sexualidade, de acordo com suas palavras, ele havia se casado com mulheres, vivendo vidas heterossexuais. Questionei se ele havia se relacionado com outros homens enquanto estava casado, ele me afirmou que não. Por uma questão de respeito à mulher, e ele ainda não havia resolvido seus conflitos de sexualidade. Quantos gays vivenciam normalmente o reconhecimento de homossexualidade, sem esperar tanto para assumirem-na?

Perceba, aos longos dos seus 50 anos, mesmo entendendo que algo estava acontecendo no que diz respeito a sua sexualidade, Daniel só foi experienciar sua homossexualidade depois dos seus 38 anos. Enquanto isso, ao mesmo tempo, algum outro homem heterossexual, em alguma cidade próxima ou na mesma cidade, estava vivendo sua vida normalmente. Relacionando-se, casando-se, tendo filhos, e envelhecendo ao lado de sua mulher, depois de 20 anos de casados, hipoteticamente falando. A temporalidade gay diz respeito justamente a esse atraso que há na vida da pessoa lgbt em comparação à vida das pessoas heterossexuais. Heterossexuais vivem as convenções sociais naturalizadas, no seu tempo, o que é chamado por Jack Hakberstam (2005) de “*family time*”. Enquanto pessoas lgbt, para Hakberstam (2005), vivenciam o “*queer time*”, que é

a temporalidade queer, uma versão contrária ao “*family time*”. Héteros não precisam encarar conflitos de sexualidade como pessoas lgbt, o que já é, em si, uma vantagem.

Após seguirem ao passo seguinte, gays começam a encarar competições que existem no mercado afetivo da comunidade lgbt. Ao ouvir os entrevistados, percebo que a comunidade lgbt faz uma espécie de classificação dos indivíduos, separando-os por níveis de interesse. Uma das questões que surgiram, e que é comum a maioria dos entrevistados, foi a existência de um modelo padrão de corpo lgbt aceitável, o “*boy padrão*”. Sem que houvesse uma pergunta pré-definida, o termo padrão foi surgindo à medida que eu conversava com os entrevistados.

O termo “*boy padrão*” é usado por Bruno Furtado, Rainha G, Capitu Digital e Pedro para definir aquele sujeito que possui corpo malhado, é jovem, sem traços afeminados, branco, de classe média alta. Apesar disso, o sujeito não precisa possuir todas essas características para ser considerado um “*boy padrão*”, basta ter a brancura como quesito principal. O branco, como diz Fanon (2020, p. 23), está encerrado em sua brancura. Nós conseguimos associar riqueza ao branco, mesmo que ele seja pobre. O negro é o inverso do branco. Se, para Fanon (2020, p. 129), o negro em sociedade é considerado uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio. O branco é tudo que há de limpo, belo e agradável. Negros e brancos são tratados de maneiras diferentes, como mostra a Doutora em assuntos feministas Carla Akotirene (2023),

O exemplo disso é que o branco baleado recebe atenção em saúde, já ao negro baleado é aplicada atenção em segurança pública. O branco tem dependência química, o negro é traficante. Para negros, não se observa o compromisso ético com suas garantias legais: não são inocentes até que se prove o contrário nem recebem as benesses jurídicas destinadas a quem desiste voluntariamente do delito ou se arrepende (Akotirene, 2023, p. 149).

Desse modo, “*boy padrão*” se torna o ideal a ser alcançado pela sociedade. Então, gays projetam esse modelo padrão a ser reproduzido socialmente, seja em suas relações homoafetivas e/ou estilo de vida. Por exemplo, Pedro disse que passou a receber mais cantadas, após se comprometer com os treinos de academia. Portanto, a partir das entrevistas, gays estão propensos a enfrentarem uma densa batalha para assumir sua sexualidade. Encaram diversos passos até chegarem ao plano de reconhecimento de sua identidade, além de várias saídas e retornos ao armário. Neste caso, não podemos esquecer que todo esse processo é violento, e afeta a vida da pessoa lgbt de modo bastante significativo. Homens gays percorrem caminhos com obstáculos que atrasam o encontro

com sua identidade lgbt, além de permanecerem em constante construção, como disse Zack: “*ainda estou me construindo*”. Esse processo está ocorrendo há 37 anos, sua idade atual.

Relações afetivo-sexuais, apesar de caráter predominantemente monogâmico, não excluem outras linguagens de afeto, como no caso do entrevistado Zack que decidiu “abrir o relacionamento”, que significa a inclusão de uma ou mais pessoas na relação. Uma relação que antes era monogâmica, ela passa a ser aberta quando se inclui novas pessoas no relacionamento. Para Zack, isso foi uma forma de reviver a relação, e tentar salvar seu casamento, mas que acabou não dando certo. Por fim, tempos depois, acabaram se separando. Abrir a relação, para Zack, foi um modo de aproveitar o máximo de eventos disponíveis, que ele não havia tido a oportunidade de experimentar antes de assumir. Esse atraso nas experiências de vida de Zack, retrata a ideia de temporalidade gay que ele só foi vivencia-las depois dos 30 anos.

Diferentemente de Zack, o entrevistado Rainha G não se sente tão livre para viver como uma pessoa assumidamente homossexual, e isso se deve a dois aspectos: a família e a igreja. Rainha G acredita que a família influencia muito o seu comportamento, e que a religião ao qual frequenta o impede de ser livre. Isso afetou, consideravelmente, sua autoestima, dificultando a maneira como se relaciona. Muito tímido, conforme ele mesmo diz, até para se descolar ao local da entrevista ele estava nervoso. Quando decide marcar algum encontro casual, conhecer alguém, o nervosismo o acomete novamente. Apesar de conter seriedade em sua fala, rimos quando ele disse que marca o encontro, conversa com a pessoa durante uns 3 dias, e ao chegar o dia e horário marcados, ele já está nervoso novamente. De modo a estabelecer uma comparação entre a sua timidez e auto estima, Rainha G tem em mente que os gays que frequentam o Esquina bar possuem uma auto estima elevada. Mesmo não frequentando este espaço, como assim ele disse, percebo que essa é a imagem visual que ele construiu a respeito dos gays que estão no Esquina.

Rainha G não costuma sair para lugares lgbt da cidade de Imperatriz. Assim como Capitu Digital e Zack, ele costuma ter mais amigos heterossexuais do que gays. Este é um detalhe importante identificado durante as entrevistas: a maioria dos entrevistados possui mais amigos héteros do que gays. Ter mais amigos héteros do que gays é um assunto que será mais bem abordado no capítulo sobre masculinidades. O depoimento de Rainha G trouxe vários pontos interessantes, mas há um deles que devo destacar. Quando

ele fala que vai sair com seus amigos homens, sua mãe desaprova. Como ele mesmo disse, ela não gosta muito. Mas quando são com amigas mulheres, ela não se importa. Interessante notar a fala dele no capítulo anterior sobre temporalidade negra, em que ele informa que a sua família não acredita que ele seja gay. Porém, sua mãe desaprova que ele saia com outros homens, mesmo quando estes são seus amigos.

Esse estado de negação e silêncio em que se encontra a família da pessoa lgbt codifica os parâmetros relacionais entre eles. Rainha G já disse inúmeras vezes a sua família que ele é gay, mas eles não acreditam. Porém, a desaprovação de sua mãe pode significar que ela tenha ouvido ele revelar que é gay, mas ela permanece em estado negação. Devido a isso, sua família permanece em silêncio, não falando sobre o assunto. Pessoas lgbt convivem neste sistema cotidianamente. Essa é a mesma estrutura que os anula, que promove um silêncio sepulcral, e invalida suas experiências.

Nem toda pessoa lgbt possui a sorte de manter um diálogo saudável com sua família sobre sua sexualidade, e ser aceito. Relacionamo-nos de maneira distinta em cada ambiente. Se uma pessoa lgbt não consegue se abrir para a família, ou não sentir confiança, é com seus pares que ela talvez se abra. Desse modo, ao lembrarmos o modo como o entrevistado Zack foi tratado por seus colegas de classe, e como ele se sentiu abandonado por seus colegas na escola básica, por conta da sua sexualidade. Por outro lado, ele foi acolhido ao entrar na universidade.

Esse sentimento de acolhimento é também um sentimento de pertencimento e reconhecimento, que as dimensões subjetivas são capazes de elabora-las entre si. Apesar de Zack não ter sido acolhido enquanto esteve lidando com seus conflitos de sexualidade quando adolescente, o inverso ocorreu quando houve o seu ingresso na universidade. Contudo, o acolhimento ocorreu, de acordo com a visão de Zack, devido o reconhecimento das dores provocadas pelo racismo. Todos negros, eles encontraram-se, e se reconheceram enquanto sujeitos violentados e renegados à subalternidade.

Não tão diferente, Rainha G nos traz em seu depoimento essa sensação de reconhecimento conectada ao seu irmão. Rainha G suspeita que seu irmão seja gay. Eu o questionei por qual motivo ele achava isso, e ele trouxe essa informação. Primeiro, porque ele informa que seu irmão até os seus 16 anos estava em uma “*linha feminina*”, ao qual acompanhava Youtubers que são lgbt, além de ter encontrado um histórico de visitas em

sites na internet, que ele considera “duvidoso”. Duvidoso, para Rainha G, seriam a visita em sites de conteúdo adulto lgbt, mais especificamente sites pornográficos gays.

Porém, Rainha G não sabe o que aconteceu, mas pensa que fizeram uma lavagem cerebral em seu irmão, e ele entrou ainda mais na igreja, e, conforme suas palavras, tornou-se um “*gay contido*”. Rainha G relata que na igreja há um evento chamado de consagração, que seria uma espécie de renúncia, ou renegar totalmente ao pecado. Então, deve-se renegar a homossexualidade e as práticas sexuais. Portanto, ele considera que foi isso que aconteceu com seu irmão, ao ser obrigado a renunciar sua homossexualidade, vista naquele ambiente como pecado.

Segundo, Rainha G considerou relevante relatar essa informação à entrevista, tendo em vista ele ter percebido que, diferentemente dele, o seu irmão decidiu reprimir a sua sexualidade. Apesar de, constantemente, assumir verbalmente sua homossexualidade à família, mesmo eles estando em processo de negação, e não reconhecerem sua identidade, Rainha G acreditava que seu irmão teria mais liberdade para assumir que era homossexual, de acordo com suas palavras. Mesmo se encontrando em épocas diferentes, que, para Rainha G, faria com que seu irmão se assemelhasse a sua geração, que ele considera serem mais livres do que a sua própria. Esse sentimento de pertencimento, reconhecimento e acolhimento não é sentido pelo seu irmão, ao percebermos, pelas palavras de Rainha G, que ele não sente liberdade em se abrir com Rainha G ou sua família.

Muito embora ele não considere que seu irmão seja “*afeminado*”, Rainha G enfatizou que se vê dessa forma, possuindo características *feminilizadas*. Todavia, eu questionei o que para Rainha G ele considera que está enquadrado como uma pessoa *afeminada*, e ele me respondeu que seriam homens que gesticulavam muito, possuíam voz e comportamentos que mais se pareciam com mulheres do que com homens. Esses aspectos estão mais adequados ao debate sobre masculinidade, e que iremos tratar brevemente.

Ser afeminado não é um problema para Rainha G, o que para Capitu Digital se tornou um pouco conflitante em detrimento à comunidade lgbt. Como ele mesmo afirma, Capitu Digital perdeu o encanto pela comunidade. Para ele, este é um espaço ao qual ele precisa realizar esforços repetitivos para ser reconhecido, ser visto, e lembrado. Isso acabou o magoando, o que o fez desistir de buscar essa autenticação da comunidade lgbt. De acordo com suas palavras, ele não se sentiu mais “*atraído*” pela comunidade. Começou a perder um pouco a atração pelo mundo gay. Reforçando o que ele disse: “*Não*

posso viver à sombra, ou inimiga, da minha própria comunidade”. Contudo, Capitu Digital nos diz que no mundo hétero é diferente.

O mundo heterossexual, para Capitu Digital, não o faz querer reivindicar autorização para existir. Essa legitimação ocorre de modo sutil, ao percebermos, como quando ele sai com homens héteros, e o tratam como se fosse uma “mulher”. No entanto, não é uma autenticação legítima socialmente, apenas por parte de um determinado grupo de homens heterossexuais que possuem interesse em seu corpo feminilizado. Neste caso, para Mieli (2023, p. 96), muitos heterossexuais recalcam decididamente seu desejo homossexual e, se isso não acontece com o mesmo rigor, escondem dos outros suas fantasias gays, como se fossem uma coisa íntima e essencialmente reprovável, que não deve ser comunicada.

Dessa maneira, o tempo se torna um mecanismo de exclusão quando insiste em escamotear o sentido da homossexualidade, prendendo-a no armário, com uma falsa identidade heterossexual. A negação da homossexualidade presa ao armário, relegando-a ao papel de sexualidade secundária, enquanto a heterossexualidade assume o posto de sexualidade primária ao gay que deseja esconder a sua sexualidade, não significa que o sentimento homoafetivo tenha sido apagado. Como vimos, ele está apenas preso no interior de sua subjetividade, que é o armário. No entanto, apesar da heterossexualidade ter se tornado uma sexualidade primária, o sentimento secundário da sexualidade homossexual fará com que homens heteros despertem seus desejos aos corpos que estão localizados na mesma linha tênue de sua homossexualidade oculta, encarcerada no armário. Dessa forma, homens heteros que escondem sua homossexualidade, praticam sua homoafetividade também às escondidas. Veja o que Judith Butler (2021) tem a nos dizer sobre isso:

Se a negação heterossexual da homossexualidade resulta em melancolia, e se a melancolia age através da incorporação, então o amor homossexual renegado é preservado pelo cultivo de uma identidade de gênero definida por oposição. Em outras palavras, a homossexualidade masculina renegada culmina numa masculinidade acentuada ou consolidada, que mantém o feminino como impensável e inominável. Contudo, o reconhecimento do desejo heterossexual leva a um deslocamento de um objeto original para um objeto secundário, precisamente o tipo de desapego e reinvestimento libidinais que Freud afirma serem o caráter do luto normal (Butler, 2021, p. 126).

Apesar de tratarmos a *temporalidade gay* como um atraso as vivências dos gays no que se refere às convenções sociais inscritas nos modelos de relações heterossexuais, isso não significa que gays que estejam presos no armário, enrustidos, não tenham uma

vida secreta, e mantenham relações homoafetivas com outros gays, assumidos ou não, ou até mesmo com heterossexuais. A grande questão que diz respeito ao que se trata a temporalidade gay, é o fato de gays não poderem viver abertamente sua vida lgbt. Em todo caso, eles conseguem vive-la de modo fragmentado, em seu círculo de amizades, por exemplo. Gays que ainda não assumiram para a família sua homossexualidade podem já estar vivenciando-a entre seus amigos.

A repressão social, e o julgamento familiar, impede-o de se abrir com sua família, mas essa regra não o proíbe de se abrir a outro grupo social, como amigos homossexuais que estão passando pela mesma situação. Meninos, durante a adolescência, quando estão descobrindo sua sexualidade, para Mario Mieli (2023), demonstram uma certa homoafetividade por seus amigos, e as aulas de educação física se tornam o momento oportuno para praticar sua homoafetividade presa no armário, sem que sejam julgados como gays.

A ideia homossexual de esporte é muito diferente da tradicional: o menino gay que odeia educação física sonha com um mundo em que a ginástica, a satisfação sexual e o afeto não sejam mais considerados esferas separadas e opostas. Na verdade, ele sabe bem que seus companheiros que se batem *querem* uns aos outros. Não se trata mais de bater ou espancar alguém, trata-se de jogar, de *bater* [*battere*] no sentido gay de *dragner* [flertar], de se oferecer fisicamente um ao outro, na atmosfera lúdica em que o sadomasoquismo reconhece de forma aberta seu caráter erótico e se casa com a afetividade. A luta e o combate corpo a corpo podem muito bem culminar no beijo e no coito mais terno ou mais violento, e o embate das equipes pode muito transformar-se no encontro coletivo orgiaco (sexo & rúgbi, suor, esperma, lama e devassidão franca, desportiva) (Mieli, 2023, p. 143).

A heterossexualidade é, portanto, uma constante negação da homossexualidade. A prática homoafetiva é proibida, seja pela igreja, ou por contratos sociais tácitos. Não é interessante às instituições de controle que os homossexuais sejam livres para praticarem sua homossexualidade, tendo em vista que ela se trata uma conduta subversiva a ordem dominante vigente. A identidade heterossexual é um mecanismo de controle social, porém a homossexualidade contesta essa manipulação, estabelecendo condutas subversivas à norma. Corpos indisciplinados dificultam o acesso ao poder da manipulação. Homens heterossexuais conseguem manter uma vida dupla com práticas homoafetivas, tendo em vista que, de algum modo, cumprem as convenções sociais impostas pela cultura da heterossexualidade compulsória, ao mesmo tempo que possuem uma vida homossexual oculta. Para Butler (2021),

É claro que um homossexual, para quem o desejo heterossexual é impensável, bem pode preservar essa heterossexualidade por meio de uma estrutura melancólica de incorporação pela identificação e incorporação do amor que não é nem reconhecido nem pranteado. Mas aqui fica claro que a recusa heterossexual a reconhecer a atração homossexual primária é imposta culturalmente por uma proibição da homossexualidade que não tem paralelo no caso do homossexual melancólico. Em outras palavras, a melancolia heterossexual é instituída e mantida culturalmente, com o preço de identidades de gênero estáveis relacionadas por desejos opostos (Butler, 2021, p. 126).

Portanto, a *temporalidade gay* trata de um campo semântico não desbravado por homossexuais presos em armários, proibidos pela igreja de praticarem sua homossexualidade, ou que tem sua subjetividade homoafetiva reprimida socialmente. O tempo não vivido por muitos gays relacionado a suas experiências lgbt, inscreve uma lacuna vazia presente em sua trajetória de vida. Alguns tentam vive-la de modo camuflado, outros demoram algum tempo para sair do armário e se assumir, deixando para viver sua vida lgbt com um pouco mais de idade, como o entrevistado Herbert Daniel, que possui 50 anos de idade, mas iniciou sua vida lgbt aos 38.

O entrevistado Rainha G, apesar de considerar que já deixou sua família ciente de sua homossexualidade, eles não acreditam, fazendo com que ele tenha que reafirmá-la cotidianamente. Por outro lado, Capitu Digital e Pedro tiveram sua identidade revelada de modo forçado por suas mães. Para eles, foi uma saída de armário involuntária. Entretanto, a compreensão de sua homossexualidade para o entrevistado Madona veio com o tempo, à medida que ele percebia que sua identidade sexual divergia do que a igreja, que ele frequentava, estabelecia como normal. Perceba, a sexualidade se apresenta de diferentes modos para cada pessoa, mas o que há em comum entre cada sujeito é o fato de que o tempo é um mecanismo abstrato que pode auxiliá-los a reconhecer sua homossexualidade, aceitando-a ou a reprimindo.

A MASCULINIDADE NEGRA GAY

Ninguém nasce homem: torna-se homem. Raewyn Connell (2015, p. 38) afirma, o ideal de homem é construído socialmente. Segundo Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021, p. 39), a lógica cultural das categorias sociais ocidentais é fundada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Na barriga da mãe, durante a ultrassonografia, os corpos das crianças são divididos por um ordem binária de gênero que separa o seu sexo a partir da diferença entre os seus órgãos genitais. Crianças de órgão genital masculino são corpos machos, e crianças com órgão genital feminino são corpos fêmeas. Separados em duas espécies de gênero, feminino e masculino, as crianças

terão os seus papéis sociais também separados. Meninas e meninos exercerão funções diferentes em sociedade, predeterminadas antes do seu nascimento, o que caracteriza aspectos estruturais que são construídos socialmente, atribuindo responsabilidades a cada gênero. De acordo com Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021),

Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira no tempo e no espaço. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que, se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi “construído” e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção do gênero não precisa ter existido (Oyěwùmí, 2021, p. 39).

Além disso, a afirmação de Connell (2015), em que gênero masculino é socialmente construído sobre o corpo e mente do menino, está inteiramente conectada a afirmação de Simone de Beauvoir (2019) dita em seu livro “*O Segundo Sexo*”, escrito há 70 anos. Nele, Beauvoir (2019) afirma que nenhuma mulher nasce nessa condição, mas se torna mulher como resultado de construções sociais impostas a ela. Para tanto, Connell (2015) é uma mulher trans que nasceu em um corpo anatomicamente masculino, mas com identidade de gênero divergente ao seu corpo biológico, identificando-se como gênero feminino. Em resposta a essa linguagem corporal dissidente, é que Beauvoir (2019), Oyěwùmí (2021) e Connell (2015) afirmaram que as categorias anatômicas dos gêneros não podem definir fixamente a identidade, tendo em vista que existem outros tipos de existências que contestam essa construção social. De acordo com a afirmação de Beauvoir (2019):

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro*. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferenciada. Entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que aprendem o Universo (Beauvoir, 2019, p. 11).

As características físicas da população são determinantes para a elaboração das funções sociais que cada gênero exercerá. Porém, diferentemente do que o Ocidente pensa em como seria uma sociedade fundamentada em divisão de gênero e suas respectivas ações sociais já predefinidas pela sociedade, na África isso ocorre de maneira diferente.

De acordo com os estudos da professora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), em sua tese de doutorado, o gênero determina não apenas as categorias físicas biológicas, mas a ideia de papel social atrelada ao sexo, que não é tratado da mesma forma que nós, no Ocidente, tratamos. Homens e mulheres são separados por questões anatomicamente diferentes, de fato, mas não há um determinismo quanto ao papel que ele irá exercer perante a comunidade. Não há a exigência de uma conduta masculina do menino como macho alfa, ou de subserviência feminina relacionada à menina. Ao estudar a cultura Yorubá na África, Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) demonstra o modo como eles enxergam o gênero.

O gênero é um discurso dicotômico sobre duas categorias sociais binariamente opostas e hierárquicas – homens e mulheres. Em função disso, devo assinalar, desde já, que o habitual destaque das categorias iorubás *obínrin* e *òkúnrin*, respectivamente, como “fêmea/mulher” e “macho/homem” é um erro de tradução. Esse erro ocorre porque muitas pessoas dedicadas ao pensamento, ocidentais e iorubás, influenciadas pelo Ocidente, falham em reconhecer que, na prática e no pensamento iorubás, essas categorias não são opostas nem hierarquizadas. A palavra *obínrin* não deriva etimologicamente de *òkúnrin*, como “woman” [“mulher”] deriva de “man” [“homem”]. *Rin*, o sufixo comum de *òkúnrin* e *obínrin*, sugere uma humanidade comum; os prefixos *obín* e *òkún* especificam a variedade da anatomia. Não há concepção aqui de um tipo humano original contra o qual a outra variedade tenha que ser medida. *Ènìyàn* é uma palavra sem gênero, específica para humanidade. Em contraste, “man” [“homem”], palavra que, em inglês, rotula humanos em geral, supostamente abrangendo machos e fêmeas, na verdade privilegia os machos. Está bem documentado que, no Ocidente, mulheres/fêmeas são o Outro, sendo definidas em antítese a homens/machos, que representam a norma (Oyěwùmí, 2021, p. 71).

A cultura iorubá possui uma ideia diferente da nossa, o Ocidente, na relação entre os gêneros. Além disso, a filósofa francesa Simone de Beauvoir (2019) e a socióloga australiana Raewyn Connell (2015) identificaram que os ideais de homem e mulher são previamente construídos em nossa sociedade, com o intuito de estabelecer relações de poder, que envolvem submissão e dominação. Desse modo, ao afirmar que ninguém nasce mulher ou homem, mas se torna mulher e homem, Beauvoir (2019) e Connell (2015) levantam o debate em torno das posições sociais de cada criança, sem que elas ainda estejam preparadas para exercê-la. O questionamento traz à tona o fato de que meninos e meninas são sobrecarregados de uma força de trabalho social, que nem sequer estejam conscientes, ao qual estão suas funções psíquicas sendo manipuladas e, consequentemente, isso afetará suas relações sociais. Para Connell (2015),

Ser um homem ou mulher, então, não é um estudo predeterminado. É um tornar-se; é uma condição ativamente em construção. A filósofa feminista pioneira Simone de Beauvoir colocou isso em sua famosa frase: “Não se nasce mulher, torna-se”. Embora as posições de homens e mulheres não sejam

simplesmente paralelas, o princípio também é verdadeiro para os homens: ninguém nasce masculino, é preciso tornar-se um homem (Connell, 2015, p. 38).

Percebemos, portanto, que a categoria gênero não é uma definição biológica que se estabelece pela África, mediante o pensamento de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), mas que sua criação se estendeu à sociedade Ocidental. O objetivo, no entanto, não desejava ajudar às pessoas a construírem uma identidade autônoma, livre de qualquer ordenação política. Para Paul B. Preciado (2023), a categoria “gênero” foi criada para exercer um controle social da sexualidade humana, estabelecendo um regime comportamental, como parte integrante do sistema político socioeconômico dominante, e do patriarcado. Homens e mulheres são coordenados pela ordem patriarcal, ao qual puni severamente às mulheres com o machismo, misoginia e sexismo, transformando os homens nos principais agentes dessas violências. Não obstante, apesar das mulheres se tornarem as principais vítimas desse sistema opressor patriarcalista, que gera a masculinidade como mecanismo de vigilância, na forma como homens e mulheres estão exercendo seus papéis sociais, homens também acabam recebendo alguma espécie de punição pela masculinidade hegemônica.

A invenção da categoria “gênero” sinalizou uma cisão e tornou-se o ponto de origem para o surgimento de regime farmacopornográfico de produção e governo da sexualidade. Longe de ser a criação de uma agenda feminista, a noção de gênero pertence ao discurso biotecnológico que apareceu nas indústrias médicas e terapêuticas dos Estados Unidos no final da década de 1940. O gênero e a masculinidade e a feminilidade farmacopornográficas são artefatos originados do capitalismo industrial e atingirão picos comerciais durante a Guerra Fria, assim como a comida enlatada, o computador, as cadeiras de plástico, a energia nuclear, a televisão o cartão de crédito, a caneta esferográfica descartável, o código de barras, os colchões infláveis ou os satélites de telecomunicações (Preciado, 2023, p. 95).

A partir da elaboração do pensamento de Connell (2015), antes do menino se tornar homem, ele precisa passar por um processo de construção de um ideal masculino. Essa ideia é imposta pelo sistema de dominação dos papéis sociais masculinos e femininos, a masculinidade hegemônica. A masculinidade, para Collins (2022, p. 274), torna-se hegemônica, na medida em que a vasta maioria da população aceita ideias sobre a complementaridade de gênero que privilegiam a masculinidade de homens brancos heterossexuais e com posses como sendo naturais, normais e irrepreensíveis. Perceba que, para Collins (2022), existe um tipo ideal de homem a ser seguido, e ele está padronizado nos componentes de categoria racial e sexual, ou seja, homens brancos e heterossexuais, respectivamente. Qualquer outra configuração diferente será escamoteada pela sociedade, sendo encaradas como deslegítimas a ordem padrão dominante.

Educados para a violência, deseducados para o afeto.

Sutilmente, as imposições de gênero vão sendo estabelecidas à mente da criança. Meninas devem sentar-se de pernas cruzadas, enquanto os meninos podem se sentir livres para fazer o contrário. Homem que é homem não chora, isso é coisa de menina. Para Connell (2015), homens estão mais envolvidos em eventos de violência do que mulheres. São ensinados a serem violentos desde criança. Após brigarem na escola, meninos não devem voltar para casa com olho roxo, sem que não tenha feito o mesmo com seu colega. Caso o menino tenha só levado uma surra, e não conseguiu revidar, sofrerá uma dupla violência em casa, a psicológica e física. Além de ser considerado um “*maricas*”, o que violentará sua mente, e moldará sua percepção de mundo, seu pai irá corrigi-lo fisicamente, agredindo-o. Connell (2015) nos diz que,

Meninos sofrem também pressão dos colegas para se mostrarem corajosos e implacáveis e temem ser taxados de “*maricas*” ou *poofers* (um termo local usado no sentido de afeminado ou homossexual). Mostrar-se capaz de cometer atos violentos se torna, então, um recurso social. Meninos de classe trabalhadora, que não tem acesso a outros recursos que os encaminhem a uma carreira, são massivamente recrutados para funções que operam violência: polícia, Forças Armadas, segurança privada, crimes de colarinho Azul e esportes profissionalizados. As mulheres jovens são as principais recrutadas para as funções que lidam com as consequências dessa violência: enfermagem, psicologia, e assistência social (Connell, 2015, p. 37).

Essa projeção destinada aos meninos, que reforça das imagens de sujeitos viris, força-os a agirem de forma violenta. A ecologia das práticas dos valores morais se baseia na crença de que o comportamento dos homens deve estar aliado ao modelo de condenação patriarcal, e do consumo capitalista. O discurso predominante da masculinidade hegemônica patriarcalista transforma os homens em máquinas reprodutoras de ações violentas, sendo as mulheres suas principais vítimas. Homens devem ser o macho alfa, pagar as contas domésticas, apresentar uma imagem de dominador, forte e másculo, de acordo com Siqueira e Miranda (2022).

Os valores que, nas práticas discursivas, constituem o sistema de crenças burguês do homem moderno são constituídos por: comportamento viril – potência, poder e posse – aliado à contenção das violentas expressões emocionais (características essas do homem medieval); aspectos visuais que denotem virilidade, como a força e a beleza corpórea do homem; imagem de trabalhador sério e exemplar; a família como célula (privada) da sociedade; e ser branco, heterossexual, saudável, forte, valente, destemido e autocontrolado (Siqueira e Miranda, 2022, p. 47).

Ocorre que a pressão da masculinidade que recai sobre os homens tem contornos

padronizados, são homens brancos e heterossexuais que estão no topo do padrão hierárquico como modelo primário do exercício da masculinidade hegemônica. Para a Doutora em educação Megg Rayara Gomes de Oliveira (2022, p. 129), ao partir da afirmação de que a negritude, afirma-se a por meio da cis heterossexualidade, e a homossexualidade, a partir da branquidade, o que contribui para a manutenção de uma masculinidade hegemônica branca e cis heterossexual.

Desse modo, homens negros devem cumprir parâmetros da masculinidade hegemônica baseada no ideal inflexível do homem branco e heterossexual. Porém, a punição de desobediência ao modelo de masculinidade hegemônica é destinada aos homens negros de forma mais intensificada. Se homens brancos desobedecem às regras, a masculinidade hegemônica elabora um meio de não os punir com tanta severidade, transferindo a culpa aos corpos dos homens negros. Para Oliveira (2022),

Essa masculinidade se utiliza da branquidade e da cis heterossexualidade para garantir uma supremacia incontestada de raça e gênero que opera no sentido de silenciar as masculinidades ditas periféricas e assegura a manutenção de uma estrutura patriarcal que reproduz visões do regime escravagista (Oliveira, 2022, p. 129).

A masculinidade hegemônica não pressupõe a ideia de que homens negros possam ser afeminados. Na socialização dos corpos, homens e mulheres possuem características de personalidades que se diferem entre si. Enquanto, para Connell (2015, p. 101), as mulheres são cuidadosas, influenciáveis, comunicativas, emocionais, intuitivas e sexualmente leais: os homens são agressivos, inflexíveis, taciturnos, racionais, analíticos e promíscuos. Mas, os corpos de homens negros são vistos por uma ambiguidade estereotipada, em que são sujeitos que podem ser temidos ou desejados. De caráter colonialista e escravocrata, a sexualidade de homens negros era tida como perigosa, lasciva, promiscua e fora de controle, devido um aparato de imaginário racista que comparava os negros a animais, conforme aponta Patricia Hill Collins (2022).

A sexualidade das mulheres africanas pode ter despertado o interesse lascivo do público ocidental, mas a sexualidade dos homens africanos era vista como perigosa e precisava de controle. Expressões vivas da sexualidade masculina negra precisam ser escondidas dos espectadores brancos, especialmente do público que poderia conter mulheres brancas. Até recentemente, os próprios princípios da respeitabilidade feminina tornavam impossível para um público feminino branco vendo os homens negros como seres sexuais. As suposições de heterossexualidade também inibem os homens de ver outros homens como objetos sexuais. Uma situação em que os homens brancos veem os corpos masculinos negros como objetos sexuais cria um espaço homoerótico que é incompatível com as ideias de masculinidade branca heterossexual (Collins,

Para hooks (2022), homens negros passam por um processo de socialização que os deseduca. A deseducação do homem negro o ensina a ser violento, dado que é essa a imagem que possuímos em nosso imaginário racista. Enquanto homens brancos recebem uma educação que reforça a ideia de que eles são sujeitos cultos, educados e de superioridade intelectual, homens negros são abandonados pelo sistema educacional que os empurra a um cenário de competitividade violenta entre si, reforçando o estereótipo negativo de que todo negro é violento, agressivo, e propenso a bandidagem. Logo, hooks (2022) nos diz que:

Jovens negros, desproporcionalmente numerosos entre os pobres, têm sido socializados para acreditar que a força e a resistência física são tudo o que realmente importa. Essa socialização é tão presente no mundo atual quanto durante a escravidão. Preparados para serem mantidos como membros permanentes de uma subclasse, para não ter escolhas e, portanto, para estarem dispostos a matar, sempre que necessário, em nome do Estado, homens negros sem privilégios de classe sempre foram alvo da deseducação. Eles foram ensinados que o “pensar” não é um trabalho valioso, que “pensar” não os ajudará a sobreviver. De modo trágico, muitos homens negros não têm resistido a essa socialização. Não é mero acidente que homens negros intelectualmente brilhantes acabem presos, mesmo quando garotos, por serem considerados ameaçadores, maus e perigosos (hooks, 2022, p. 91).

As ramificações opressoras da masculinidade hegemônicas definirão que o corpo que se adequa aos seus parâmetros não é negro, e tampouco feminino. O feminino é algo inerente à experiência da mulher. Nessa encruzilhada de opressões, homens negros não podem ser sensíveis, tampouco homossexuais. Porém, aceitamos melhor o romantismo de um homem branco, do que a sensibilidade de um homem negro. Homens negros gays são propensos à recusa afetiva por parceiros de sua própria comunidade, tendo em vista que se formula a ideia de que os homens negros que são gays devem ser “*ativos*”, bem dotados, nada afeminados, e bons de cama. É uma reprodução da masculinidade hegemônica, do racismo, da homofobia, fetichização e sexualização, dos corpos de homens negros gays. Para Megg Rayara Gomes de Oliveira (2022):

Assim, a masculinidade do homem negro, inclusive entre os homossexuais, fica reduzida ao seu sexo; e nas relações homoafetivas ou sexuais, simplesmente, o que se espera é que o parceiro de pele mais escura atue como ativo, e o parceiro mais claro como o passivo. Essa expectativa em relação ao homossexual negro interfere no processo de afirmação da sua orientação sexual: colocada em um plano específico, reduz suas possibilidades de atuação (Oliveira, 2022, p. 130).

A masculinidade hegemônica, quando associada ao homem negro, de algum modo, contribui para estabelecermos perfis dos quais iremos nos atrair ou rejeitar. Tendo

vista a imagem que carregam de sujeitos viris, há uma ocorrência maior de preterimento aos homens negros gays que são afeminados, já que em nosso imaginário racista buscamos homens negros de masculinidade próximo ao padrão da heterossexualidade. O entrevistado Bruno Furtado, por exemplo, tem preferência por caras mais velhos e “*barrigudinhos*”. Mesmo termo usado por Capitu Digital: “*gosto de caras altos, e mais barrigudinhos. Um rocambolezinho*”. O entrevistado Rainha G utiliza um termo semelhante, “*pancinha*”. Bruno Furtado, admite que se espelha na figura do pai, que já faleceu, ao buscar os perfis masculinos para interesse afetivo e sexual. O seu pai era um homem “*másculo*”, como ele mesmo diz, e possuía uma “*barriguinha*”. O “*tipo afeminado*” não o interessa.

Capitu Digital, que se considera gay e não-binário, nos diz que passa por um processo de desconstrução de sua masculinidade. De acordo com suas palavras, a masculinidade não o molda. Durante nossa entrevista, Capitu Digital nos disse que passou um processo de reconhecimento de sua sexualidade. Em um primeiro momento, ele se via como um homem cis homossexual. Atualmente, ele se vê como uma pessoa não-binária gay. Os artigos que correspondem a ideia de classificação feminina e masculina, como a/o, ela/ele, dela/dela, não são uma preocupação ou exigência para se comunicar. Antes de iniciar nossa entrevista, questionei qual seria a sua preferência do artigo a ser chamado. Capitu Digital me disse que eu poderia chama-lo por qualquer artigo, pois ele ainda não havia definido por qual deles iria orientar sua sexualidade, se feminina ou masculina.

A expressão de gênero de Capitu Digital é um evento a parte da nossa entrevista. Atrativamente encantador, Capitu Digital passou a intercalar o vestuário entre o que é considerado roupa feminina e masculina. Talvez por esse motivo, segundo ele, houve um aumento no número de investidas de homens que são héteros ou bissexuais. Além disso, muitas dos flertes ocorrem por parte de homens casados que, conforme suas palavras, possuem uma vida totalmente diferente da dele, pois possuem esposa e filhos. Chegam através da rede social Instagram, ou quando está andando pela rua, algo totalmente aleatório. Ele acredita que isso acontece por objetificação e sexualização do seu corpo, e que a identidade sexual dessas pessoas está mal resolvida.

Ocorre que essas situações recorrentes com Capitu Digital acabaram se tornando padrão em sua vida afetiva, desanimando-o. Conforme suas palavras: “*Já me relacionei sim, com alguns caras (héteros), mas as atitudes acabam sendo repetidas*”. Quando ele era mais *novo* (jovem), não recusava sair com homens héteros. Contudo, devido a

repetição dos padrões de comportamento afetivo, dado o modo como os héteros demonstravam o desejo pelo seu corpo, Capitu Digital decidiu não continuar saindo mais com héteros. Um dos motivos que o levou a tomar essa decisão foi devido se sentir usado nas relações com homens héteros.

Um fato interessante no depoimento é que Capitu Digital passou a perceber a solidão do gay, principalmente dos gays que são negros. Conforme suas palavras, *os corpos negros sempre vão passar por um processo de solidão*. A percepção real do que estava acontecendo, ou como Capitu Digital dara expressa, quando “a ficha caiu”, veio a partir dos seus 21 anos. Foi, neste momento, que ele passou a ter acesso a outras pessoas, e outras leituras corporais e psicológicas. Para Mario Mieli (2023), gays sabem muito bem no que estão se metendo ao deitar-se com um homem hétero.

Um gay sabe o que significa dormir com um homem hétero, do tipo que geralmente transa com mulheres e ocasionalmente vai com um cu “só para provar sua potência”: ele sabe o que significa ser tratado como um buraco, como um *objeto* sexual sobre o qual o macho, convencido de sua “superioridade”, desencadeia um desejo medíocre, neurótico e egoísta. Muitos gays também sabem o que significa andar por aí vestido de “mulher”: em uma palavra, eles sabem o que significa ser considerado um ser humano de segunda ordem, como o *segundo sexo* (Mieli, 2023, p. 77).

Apesar de sentir que o seu corpo foi sexualizado pelos homens héteros aos quais se relacionou, Capitu Digital nos traz uma informação relevante à entrevista: foi neste momento que ele sentiu que estava sendo desejado realmente, e sua existência foi validada. Ele conta, conforme suas palavras, que ao sair com um homem hétero: *“Foi um dos melhores sexos que já tive em toda minha vida, foi com hétero. Nunca fui tão bem tratado. Ele me beijou tão bem. Ele me chamava de ela o tempo todo. Ele me chamava de gostosa. Nunca falou da questão não-binária. Ele fez de tudo que, por exemplo, um gay não faz. O gay diz: “ah, vem aqui na minha casa. Meus amigos e os caras que eu saio, todos héteros: buscam e me deixam em casa.”* Para Capitu Digital, a validação e afetividade não veio de uma pessoa gay, mas do hétero. Para Ele, foi muito diferente a forma do tratamento ao estar com um gay e com hétero.

Se, por um lado, Capitu Digital alega que sentiu o seu corpo sendo sexualizado e fetichizado por conta dos heteros que se relacionou. por outro, percebemos que, mesmo em meio a essa violência, ele também sentiu que sua existência havia sido validada, e estava sendo desejado. Esse desejo de aprovação que cerceia o nosso ideal de relacionamento, tem como parâmetro as competências do sujeito branco e heterossexual. Nesse sentido, o escopo das inúmeras identidades da comunidade lgbt não foi suficiente para validar a existência de Capitu Digital. A autenticação de sua existência veio de fora

da comunidade. Foi em meio à violência de sexualização e fetichização do seu corpo que Capitu Digital sentiu que sua identidade era válida.

Ser negro, em um mundo para brancos: o padrão ideal.

Outro depoimento interessante, a respeito da construção da masculinidade, é de Herbet Daniel. Para ele, sua masculinidade negra foi se construindo devido influência de seus amigos, que eram héteros. Era um modo de proteção, como ele mesmo diz. Todavia, desempenhar uma masculinidade negra não o protegeu de ter sua dignidade violada. Durante a adolescência, Daniel relata que seu irmão o obrigou a transar com mulheres, mesmo contra sua vontade, para provar que sua masculinidade negra não estava desregulada. Além disso, nesse mesmo período, Daniel relata que um vizinho chegou a molestá-lo. Levava-o para dormir em sua casa, tocava em seu pênis, e molestava-o. Supreendentemente, Daniel nos conta que acabou encontrando com seu molestador no ano de 2018, chegando a enfrenta-lo publicamente durante a campanha para presidência. E, para sua surpresa, ele está casado com mulher, e com filhos. Em respeito à sua família, não entraremos em mais detalhes.

O seu processo de reconhecimento enquanto homem gay foi doloroso. Enquanto a sua identidade negra já estava definida, ele passava por conflitos no que diz respeito a sua identidade sexual. Um ponto muito relevante encontrado no seu depoimento foi quando Daniel disse, conforme suas palavras, “*que a exigência da masculinidade negra retirou o direito de ele exercer a posição sexual de passivo*”. Interessante notar, nesta afirmação, é que a masculinidade hegemônica exige dos homens negros uma posição sexual viril, e dominatória. Homens negros se sensíveis e afeminados, estão em desarrajo aos acordos da masculinidade hegemônica. Desse modo, homens negros e gays não podem ser *passivos*, pois o contrato não verbalizado racista da masculinidade hegemônica implica a ideia de que homens negros devem manter um aspecto normativo de virilidade. A posição sexual de *passivo* do homem negro não é algo visto com naturalidade no momento do ato sexual. Daniel, por exemplo, diz que seu companheiro ignora sua vontade de ser passivo, e, por vezes, ele tem que reivindicá-la ao seu parceiro: “*eu quero dar o cu! Vai me comer! Senão, vou dar pra outro!*”. Para reafirmar o relato de Daniel, Oliveira (2022) destaca que o homem negro e gay,

Interpretado como sujeito ativo (o penetrador), exige-se do homossexual negro que adote atitudes viris, que não desmunheque, que seja macho nos modelos tradicionais impostos por nossa sociedade. Essa seria uma espécie de moeda de troca que autorizaria sua presença nos ambientes gays (Oliveira, 2022, p. 130).

Ellaa Queen tem intenções de ter um relacionamento fixo, mas alega dificuldade em encontrar alguém. Da mesma forma, Rainha G relata que encontra bastante obstáculos para se relacionar com alguém. Ele associa isso a questão da sua feminilidade, e não encontrar um parceiro que seja 100% ativo. Conforme suas palavras, “*ativo aqui, está em falta*”. Ser 100% passivo é um problema encontrado na comunidade lgbt. Como vimos, negros não podem ser passivos, pois a eles não é destinado essa posição sexual. Negros são tidos como corpos que possuem uma maior potência sexual, e altamente viris. Portanto, a posição de passivo é praticamente descartada da identidade de um homem negro e gay. Existem gays que são apenas ativos, outros versáteis, e estes são mais aceitáveis entre os outros gays. Mas quando se trata de gays puramente passivos, ocorre um movimento em direção ao sujeito que afirma isso, tentando convencê-lo a mudar sua posição sexual, pelo menos, para versátil. De acordo com Michel Foucault (2023), ser ativo é mais vantajoso que ser passivo, e isso se replica na comunidade lgbt.

De acordo com o primeiro desses princípios, um ato sexual será bom na medida em que o sujeito que sonha ocupa em sua atividade sexual com o parceiro uma posição conforme àquela que ele ocupa na realidade com esse mesmo parceiro (ou um parceiro do mesmo tipo): desse modo, ser “ativo” com seu escravo (qualquer que seja o sexo) é bom; ou ser ativo com uma ou um prostituto; ou ser ativo com um rapaz jovem e pobre; mas será “bom” ser passivo com alguém mais velho e mais etc. (Foucault, 2023, p. 40).

Ao que tudo indica, pessoas lgbt estão inclinadas a reclamar sua identidade sexual aos heterossexuais e posições sexuais aos seus parceiros, da mesma forma que pessoas negras exigem validação de sua negritude ao branco. Como disse Daniel, “*se tu não se policia, tu incorpora*”. Para Fanon (2020) e Neusa Santos Souza (2021), o negro procura incorporar o mundo dos brancos pra si, como mecanismo de pertencimento e proteção. Ao analisarmos as cenas lgbt, podemos nos apropriar dessa mesma interpretação, entre negros e brancos, ao qual os gays são levados a se enquadrar às referências brancas heterossexuais, para se protegerem da homofobia, e se tornarem atrativos aos seus parceiros sexuais em potencial. Essa cobrança de comportamento é exigida aos homens negros e gays, ao qual se exige uma atitude viril, não sendo afeminados e nem passivos, conforme aponta Oliveira (2022).

A pressão que recai sobre eles para que modifiquem a forma de se vestir, de cortar e arrumar os cabelos, de falar e de gesticular e assim estabelecer uma aproximação com a imagem do homossexual padrão, concebida a partir dos padrões de branquidade, é similar à que exercem sobre os negros gays afeminados de quem cobram atitudes viris, mais adequadas para alguém do gênero masculino e da raça negra (Oliveira, 2022, p. 131).

Visto que a masculinidade hegemônica delimita um padrão a ser seguido, sobre qual tipo ideal de corpo é aceitável à sociedade, esse modelo padrão é encontrado nas

falas dos entrevistados. Apesar da diferença que há em cada entrevistado, em termos de idade e classe social, todos eles estão enquadrados na mesma categoria de raça e de sexualidade. As preferências sexuais podem ser diferentes, mas seus pensamentos estão interseccionados ao que eles consideram como um corpo padrão aceitável. Majoritariamente, a definição de corpo padrão gay é de um sujeito malhado e branco para Bruno Furtado, Ellaa Queen, Madona da Amazônia, Rainha G, Pedro, Julho, Abreu94 e Capitu Digital. Essa não foi uma pergunta elaborada por mim. A ideia de corpo padrão surgiu em meio as entrevistas, e eu percebi que ela aparecia à medida que os entrevistados começavam a falar sobre preterimento, e o quanto se sentem rejeitados e trocados por corpos de homens gays brancos.

Para alguns entrevistados, como Ellaa Queen, Pedro e Abreu94, não há problema nenhuma ficar com pessoas fora dos padrões, e afeminados. Ellaa Queen considera-se bastante afeminado, e não enxerga problema algum em ficar com pessoas que possuam a mesma expressão de gênero. Abreu94, classifica-se como pansexual, e já se relacionou com uma pessoa travesti. Essa pretensão afetiva dos entrevistados convive concomitantemente com o modo opressor das exigências em torno da masculinidade, e o modo como a afetividade é desenhada pelo racismo. Por um lado, os entrevistados não possuem tantas exigências para se relacionar afetivamente. Mas, por outro, os seus marcadores sociais de raça, cor, classe social e expressão de gênero, torna-os sujeitos vítimas de preterimento.

O abandono afetivo é um dos principais aspectos encontrados nas entrevistas. Apenas um, dos treze entrevistados, estava em um relacionamento estável, além dos demais se encontrarem em curtos relacionamentos, com intenções apenas sexuais. Pedro não tem intenção de namorar alguém, por enquanto, tendo em vista que sua carreira se tornou prioridade, e ele tem intenção de ir embora da cidade, e mudar de estado. A cidade de São Paulo está sendo cogitada como uma das suas principais alternativas, devido a liberdade que ele presume que teria por conta da sexualidade, além de existirem mais opções de parceiros para se relacionar.

Quando Capitu Digital nos traz em seu depoimento o sentimento de validação por um homem heterossexual, estamos observando uma relação inversa nesse contexto. Gays seriam os sujeitos que deveriam acolher, e héteros, aparentemente, deveriam rejeitar. O que há é um movimento interseccional de duplas opressões, que estão agindo simultaneamente. Ao mesmo tempo que homens héteros desejam o corpo de Capitu Digital, eles o fazem de maneira sexualizada. Do mesmo modo, gays que estão

sexualizando o corpo de homens negros, esperam que eles sejam inteiramente ativos no ato sexual. Portanto, a masculinidade negra projetada ao corpo do gay vai impor as normas de sexualização que irão compor nosso imaginário social. Aceita-se a existência de gays negros, contanto que eles não sejam afeminados, e que assumam uma postura ativa no intercuro sexual.

A presença da masculinidade negra gay como vertente opressora da masculinidade hegemônica sobre os homens negros e gays, controla-os com o apoio interseccional das opressões do racismo, homofobia e de classe. O depoimento de Julho nos leva a um cenário considerado de “não lugar”, como diz Grada Kilomba (2019), tanto para o negro como para o gay. Julho é professor de balé, e sócio da escola onde leciona. Uma profissão que ele relata como sendo muito estigmatizada, além de sofrer muito preconceito, tantos dos pais dos alunos/as e por ser gay. Ele ocupa uma cena não reservada ao seu corpo negro e gay. Negros não podem ser afeminados, sensíveis, muitos menos professores de balé. Gays, de acordo com Michel Foucault (2023), carregam o estigma de serem *pederastas*, com uma associação inaudita à pedofilia.

Ademais, Julho relata um momento em que usaram uma foto sua para fazer “*chacota*” com seu corpo. A imagem foi espalhada, após ele compartilha-la com outra pessoa, enquanto conversava com ela em um aplicativo de relacionamento. Devido a isso, e considero esse relato um dos mais impactantes, Julho relata que iniciou um tratamento psicológico, e engordou 20kg. Nosso corpo é uma ferramenta de mobilidade, para além da validação que precisamos. No entanto, nossa sociedade volta sua preocupação para a ideia de validade, de tempo. O corpo de Julho é uma expressão de seu trabalho, mas foi afetado pela exigência estética do modelo padrão. A violência que Julho sofreu ao ser exposto por seus pares, servido de banquete à “*chacota*”, e ter sua integridade psicológica afetada, são resultados do encontro interseccional das opressões. Enquanto Julho está sendo exposto nessa encruzilhada, as opressões se cruzam, e interseccionam simultaneamente suas violências.

A preocupação com o corpo é um ponto interessante das entrevistas. Existe uma busca de pertencimento, de ocupar o lugar, de ser aceito, e se tornar interessante. O entrevistado Pedro nos informa que a preocupação com seu corpo após os 30 anos, levou-o a academia. Questionado, por mim, se esse foi apenas o motivo que o fez iniciar os treinos, ele disse que não, mas a terapia também se tornou um motivo. Orientado por sua psicóloga, Pedro diz que a academia o ajuda a amenizar os sintomas da ansiedade. Porém, querendo ou não, como diz Pedro, os treinos o trouxeram resultado corporais. Sem contar

que, para ele, fazer exercícios físicos o tornou “desejável”. Assim, ao se tornar desejável, Pedro se sentiu transpondo barreiras relacionadas ao desejo que definiam seu corpo, negro e gay, como descartável na prateleira do amor.

Uma das questões percebidas por Pedro, é que ele oscila entre o limiar de parecer um corpo padrão, e, em outro momento, parecer afeminado. Atualmente, ele considera que se aproxima mais do que ele considera corpo padrão, e se distancia do afeminado, após os treinos. Além disso, Pedro disse algo interessante, para ele, os afeminados estão se achando padrões, e os padrões se achando afeminados. O estereótipo, que está aí presente, retrata o estigma já aqui comentado, sobre criarmos preconceitos que generalizam e não criam a realidade de fato. Conforme Pedro, gays afeminados tomam o lugar dos gays padrões no que tange a posição sexual. Para ele, antigamente, pensava-se que gays afeminados eram somente passivos, e os padrões eram ativos. Conforme ele nos diz, hoje isso mudou, existe um grupo de gays afeminados que praticam exercícios físicos que são ativos ou versáteis, enquanto gays padrões perderam esse posto, e estão sendo passivos. Perceba, o estigma que percorre nosso imaginário projeta um ideal de corpo, levando-nos a busca-lo incansavelmente como mecanismo para transpor barreiras impostas aos corpos considerados menos “desejáveis”.

O corpo para Pedro também é uma expressão de resistência. Uma das questões que ele considerou importante destacar é o fato de gostar de usar tanto roupas femininas como masculinas. Contudo, ele sabe que seus pais não aprovam. Intrigado, eu perguntei como ele conseguiu identificar isso. Pedro responde que sempre que usa uma calça feminina, sua mãe diz “*que ele fica feio*”. Para seus pais, conforme sua fala, ele fica mais bonito de cabelo baixo, e gola polo. Então, para ele, esse é um modo sutil dela dizer que não aprova ele usar roupas femininas, mas não vai falar nada visto que ele é adulto e independente financeiramente. Pedro nos faz questionar, e se isso ocorresse quando ele não tivesse uma dependência financeira? Sua mãe teria a mesma resposta cautelosa, ou seria mais incisiva? Sua preocupação em ter independência financeira é a mesma da maioria dos entrevistados, evitar que sua família se utilize desse poder para anula-los, e proibi-los de viver sua sexualidade lgbt.

Apesar de Capitu Digital se considerar uma pessoa não binária, seu modo de se vestir ainda intercala entre roupas que são masculinas e femininas. Quando ele decide se vestir com roupas femininas, às vezes ele evita se arrumar em casa, e vai à casa de suas amigas. Veja, Pedro e Capitu Digital compartilham do mesmo desejo de se vestirem com roupas femininas, mas, de modo sutil, seus pais verbalizam uma linguagem que tenta,

mais uma vez, empurra-los ao interior do armário, reprimindo-os. Mães e pais de crianças lgbt são, freneticamente, bombardeados com o ideal de comportamento adequado de gênero e sexualidade, o padrão heterossexual.

Cria-se o estereótipo de virilidade nata e super potência sexual direcionadas aos homens negros, porém se esquece que esses sujeitos possuem subjetividades distintas entre si. Uma vez que as experiências de homens negros gays são diferentes de homens negros heterossexuais, já que suas relações afetivas e sexuais são com parceiros do mesmo sexo, contudo, gays e heterossexuais negros estão regidos pela mesma masculinidade hegemônica, mas as políticas sexuais para homens negros se constroem sob a vertente da masculinidade *heterossexual* negra, e isso torna homens negros gays invisíveis à sua própria comunidade.

A masculinidade heterossexual negra é a masculinidade que se evoca aos contornos da padronização da masculinidade hegemônica. De acordo com Kilomba (2019, p. 96), uma grande parte das políticas *negras* construiu seus sujeitos em torno da concepção de masculinidade *heterossexual* negra. A construção do *sujeito negro* como “masculino” é problemática porque invisibiliza experiências de mulheres e pessoas LGBT. Como aponta Butler (2021), um homem é heterossexual, e, por isso, está de acordo com a norma padrão de heterossexualidade compulsória.

No entanto, a homossexualidade é o desejo que transcende os limites naturais da sexualidade, ou seja, está fora da *heterossexualidade compulsória*. Assim, quando um corpo está fora das regras ele se torna um alvo para as violências. Como modo de se proteger das violências, gays podem reprimir sua feminilidade para se adequarem às exigências da masculinidade, ou seja, muitos deles *performam* gestos mais masculinizados que serão considerados heterossexuais – mesmo sendo gays. Veja o que Butler (2021), nos diz sobre isso.

Não fica claro qual é a forma “exagerada” de heterossexualidade que o homem homossexual pretensamente exibiria, mas o fenômeno sob escrutínio aqui pode apenas ser que os homens gays simplesmente podem não parecer muito diferentes de seus equivalentes heterossexuais. Essa falta de um estilo ou aparência abertamente diferenciadores só pode ser diagnosticada como “defesa” sintomática porque o homem gay em questão não corresponde à ideia de homossexual que o analista formou e nutriu a partir de estereótipos culturais. Uma análise lacaniana que o suposto “exagero” do homem homossexual de quaisquer atributos figurem como heterossexualidade aparente representaria uma tentativa de “ter” o Falo, uma posição do sujeito que encerra um desejo ativo e heterossexualizado (Butler, 2020, p. 97).

Ao tentar esconder a feminilidade, gays que são mais masculinizados atendem

a uma demanda que se encontra em seu próprio grupo: a fetichização e sexualização dos seus corpos. Essa feminilidade suprimida por homens gays é, na verdade, uma resposta às exigências dos sistemas de opressão que se interseccionam sobre ele, seja a *heterossexualidade compulsória*, a *masculinidade hegemônica*, e o medo da homofobia, tendo em vista a exposição social que se dá através da performance feminilizada que ele reproduzirá em sociedade. Veja o que Vigoya (2018) nos fala sobre a estigmatização que homens negros sofrem quando demonstram certa feminilidade.

Essas aproximações existem tanto no nível do senso comum como dos especialistas. É, com efeito, sobre a base de estudos supostamente imparciais, com dados “puramente empíricos”, que as mulheres e o feminino foram representados como raça inferior dos sexos e que os não-brancos foram assimilados à espécie feminina entre as espécies humanas (Schiebinger, 1987; Brancato, 2000). Neste sentido, tanto o negro como o feminino desafiam o entendimento racional e significam uma falta. Por outro lado, assim como a feminilidade pode ser definida a partir de estereótipos opostos – como o da virgem e o da prostituta, ou o da mãe e da bruxa –, podem-se atribuir ao “outro” no sentido étnico-racial, características femininas que vão em um ou outro sentido. Assim, o homem negro pode ser representado como primitivo, dócil, e afável, porque não representará uma ameaça a masculinidade hegemônica ocidental (poderosa, autoritária e cheia de iniciativa) ou, ao contrário, como brutal e sexualmente insaciável por oposição ao homem branco, descrito dessa vez como um cavalheiro civilizado e protetor (Vigoya, 2018, p. 108).

Homens negros gays sofrem demasiada rejeição afetiva por conta do racismo. Entretanto, se estes forem “afeminados”, ou popularmente chamados de “bixas poc”, sofrerão com a homofobia mais intensificada, além do próprio racismo, tendo em vista que homens negros gays afeminados se desviam da norma padrão da masculinidade hegemônica ao exibirem performaticamente à sociedade de modo feminilizado. Portanto, a masculinidade de homens negros e gays de Imperatriz se atrela à exigência de uma masculinidade e que seja heterossexual e branca. Apesar de não ser o que encontraremos na cidade, tendo em vista que aqui possuímos um número expressivo de homens negros, estes regidos pelos contornos de uma masculinidade negra e nordestina imperatrizense.

A masculinidade exige que homens e mulheres mantenham papéis sociais que estejam de acordo com as normas hegemônicas. Mas a masculinidade não é sistema fixo e imutável. O que se formou, e se tornou algo deveras pavimentado na mente das pessoas, foi a opressão que a masculinidade exerce, e o corpo da pessoa negra seria este instrumento de operação do controle da norma. O corpo, para Foucault (2023), é um instrumento de disciplina, e a sexualidade é um dispositivo de regulação dessa

disciplina. Em vista disso, assim como racismo se torna um mecanismo de opressão ao negro, ambos, a sexualidade e o racismo, têm funções parecidas que é a do exercício de controle. Devido a isso, a masculinidade como sistema de controle, opressão e disciplina, controla as identidades e subjetividades das pessoas. Entretanto, não estamos apenas respondendo a essa manipulação.

Homens negros e gays experimentam a homofobia interseccionada ao racismo. Se afeminados, experimentam muitas outras violências conjuntas que são ramificações expressas do racismo e do sistema opressivo da masculinidade, já que o racismo exige uma virilidade do negro e a masculinidade negra tende a se certificar que as ações do homem negro estejam de acordo com a heterossexualidade branca. Homens negros, para se encaixar ao mundo do branco, encaram os ditames da política sexual vigente. Conforme bell hooks (2022), para pertencer ao mundo do branco, o negro precisa de sua validação, e essa autenticação é postulada através dos dispositivos normativos de sexualidade e raça. Ou seja, negros são aceitos em sociedade se seguirem as regras da população branca.

Para mulheres brancas, mulheres não branca, pessoas negras e todos os indivíduos gays de diversos grupos étnicos, houve momentos históricos em que cada uma de nossas experiências era majoritariamente estudada, interpretada, e escrita só por homens brancos, ou só por grupos mais poderosos. Aquele grupo se tornava a “autoridade” a ser consultada caso qualquer pessoa quisesse compreender as experiências dos grupos sem poder (hooks, 2019, p. 100).

A existência de homens heterossexuais que praticam intercursos sexuais com gays, traz à tona justamente o modelo de opressão que a maioria dos gays vivenciaram durante a adolescência à fase adulta, o de se restringir sua sexualidade, e *performar* comportamentos que se assemelham a um homem heterossexual, como modo de fugir da violência e homofobia que poderiam sofrer, permanecer no armário seria um modo de se proteger. O “*sair do armário*” é um termo que indica o cenário de violência, repressão da homossexualidade, e a opressão que meninos, em conflito com a sua sexualidade, estão sujeitos, conforme aponta Patricia Hill Collins (2022):

O racismo pode ser comparado a uma prisão, mas a opressão sexual tem sido mais frequentemente retratada usando a metáfora do “armário”. Esta metáfora é habitualmente invocada para descrever a opressão de pessoas lésbicas, gays, bissexuais e trans. Historicamente, porque a religião e a ciência definiram a homossexualidade como desviante, as pessoas LGBT foram forçadas a esconder sua sexualidade. Para homossexuais, o armário forneceu alguma proteção contra a homofobia que estigmatizou a expressão sexual LGBT como desviante. Estar no armário significou que a maioria escondeu sua orientação sexual nas áreas mais importantes de sua vida. Como a família,

amigos ou no trabalho, muitas pessoas LGBT se faziam passar “heterossexuais” para evitar suspeitas e exposição. Passar por heterossexual fomentou a percepção de que existam poucos gays e lésbicas. A invisibilidade de gays e lésbicas ajudou normalizar a heterossexualidade, alimentou a homofobia e apoiou o heterossexismo como sistema de poder (Collins, 2022, p. 145).

Para Collins (2022, p. 173), pessoas LGBT negras são encorajadas a se fazer passar por heterossexuais, do que pelo que realmente são. Caso persistam na ideia contrária que foram estimuladas, correm o risco de anulação de sua identidade pelo racismo e homofobia. Mas, permanecer no “*armário*” pode beneficiar algumas pessoas LGBT. “*Gays discretos*” são, para hooks (2019), na verdade, gays que fingem se passar heterossexuais, sendo que isso não significa que eles estejam praticando intercursos sexuais com mulheres. Eles apenas estão performando um comportamento dominante para se manter fora do alcance das violências de que são alvo, comprando a narrativa negociada entre seu grupo.

Ninguém pode esconder, mudar ou mascarar a cor da pele escura. Pessoas brancas – gays ou heterossexuais – poderiam demonstrar uma compreensão maior do impacto da opressão racial sobre pessoas não brancas mostrando como estão ligadas, porém diferem entre si. Simultaneamente, a tentativa de pessoas brancas sinonimizarem as experiências de agressão homofóbica e de opressão racial desvia a atenção para longe do dilema dual específico encarado por pessoas gays não brancas como indivíduos que enfrentam tanto o racismo quanto a homofobia (hooks, 2019, p. 256).

Todavia, se ao parecer com heterossexual é sinônimo de proteção contra violências, ou mais chances de possuir vantagens no mercado afetivo, por outro lado, o racismo ainda continua sendo fenômeno opressor e violento, que o negro não consegue fugir. Homens brancos gays podem se beneficiar com a ausência de feminilidade, sendo mais bem aceito pela sociedade, mas isso não acontece com homens negros gays. Ainda há a chama do racismo imperando sobre o seu corpo e sendo acompanhada pela homofobia, tendo em vista que negros, conforme Patricia Hill Collins (2022), deveriam ser automaticamente heterossexuais, caso contrário não eram considerados “autenticamente” negros. Porém, ainda não eram considerados humanos.

Se o racismo se baseava em suposições da promiscuidade negra que, por sua vez, permitia que os negros “procriassem como animais”, então as práticas sexuais negras que não aderiam a essas suposições desafiavam o racismo em sua essência. Ou os negros não podiam ser homossexuais ou os negros que eram homossexuais não eram “autenticamente” negros. Alegava-se que os negros não foram ameaçados pela homossexualidade, porque eram protegidos pela sua heterossexualidade “natural” (Collins, 2022, p. 163).

Corpos de homens negros que são gays, porém afeminados, despertam a

estranheza da *masculinidade hegemônica*, que possui padrões de comportamento masculinos a serem seguidos. Além disso, os corpos homossexuais acionam o gatilho de uma orientação sexual diferente da considerada normal, como diz Butler (2020), a compulsória. A *masculinidade* é então *hegemônica*, de acordo com Connell (2016), porque elavai definir a política de atuação dos corpos masculinos e femininos, e seus papéis de gênero em sociedade. Ao chamarmos a atenção de um menino que se emociona facilmente, alegando que o choro é “coisa” de menina e não faz parte de sua natureza, é a linguagem opressora da masculinidade hegemônica atuando sobre como as regras devem ser ditadas e seguidas. Sem contar que, esse mesmo garoto está *performando* a ideia de uma masculinidade devido a ação coercitiva que esse sistema de opressão imprimiu sobre seu corpo.

Logo, homens negros homossexuais são vistos de acordo com a hegemonia normativa. Diferentemente do homem branco, o comportamento do negro deve ser seguido por meio de regras de um passado colonialista e escravagista. A psicanalista Neusa Santos Souza (2021) informa-nos que a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior. Uma dessas regras raciais e sociais é o modo como homens negros são vistos em sociedade no que tange à sua sexualidade.

Operacionalizar a sexualidade do negro é uma política sexual negra de manutenção da estrutura racista. Collins (2022) nos diz que a sexualidade também pode ser analisada como heterossexismo, um sistema autônomo de opressão semelhante ao racismo, o machismo e a opressão de classe, que compartilha metas e práticas sociais semelhantes. E, agregado a esses marcadores, em nossa sociedade há um aspecto geracional que incide sobre as dinâmicas afetivas e sexuais de homens negros.

O pensamento de Grada Kilomba (2019), por sua vez, se torna pertinente quando nos diz que não é com o *sujeito negro* que devemos lidar, mas com as fantasias dos *brancos* sobre o que a *negritude* deveria ser. Além disso, ao estudar Frantz Fanon (2020), Kilomba (2019) relembra da analogia sobre a incisão cirúrgica que é realizada ao negro pelo racismo, em que ele é cirurgicamente retirado, violentado e separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter.

O falo negro: quem tem medo do seu pênis?

A sexualidade do homem negro se torna um incômodo para a sociedade, devido a isso, que de acordo com Fanon (2020), leva-o a ser castrado. O racismo promoveu o discurso de que era preciso controlar a sexualidade negra devido sua potencialidade animalésca. Para Fanon (2020), em relação ao negro, na realidade, tudo se desenrola no plano genital. O *falo* do homem negro se tornou objeto de rivalidade sexual ao homem branco. O racismo promoveu uma disputa de virilidade entre homens negros e brancos. No entanto, essa rivalidade não foi iniciada por homens negros, ou mesmo africanos. Conforme Fanon (2020), a sociedade possui a ideia de que o negro tem uma potência sexual alucinante.

Agora podemos propor um padrão. Para a maioria dos brancos, o negro representa o instituto sexual (não educado). O preto encarna a potência genital acima da moral e das interdições. As brancas, por uma verdadeira indução, sempre percebem o preto na porta impalpável do reino dos sabás, das bacanais, das sensações sexuais alucinantes... Mostramos que a realidade desmente todas essas crenças. Mas tudo isso se acha no plano do imaginário, ou, na pior das hipóteses, no do paralogismo. O branco que atribui ao negro uma influência maléfica regride no plano intelectual, pois, como o demonstramos, ele se inteirou desses conteúdos com a idade mental de oito anos (periódicos ilustrados). Não haverá conjuntamente regressão e fixação em fases pré-genitais da evolução sexual? Autocastração? (O preto é percebido com um membro assustador). Passividade que se explica pelo reconhecimento da superioridade do negro em termos de virilidade sexual? Já se vê o sem-número de questões que seria interessante levantar. Há homens, por exemplo, que frequentam “castelos”, para serem chicoteados por negros; há homossexuais passivos que exigem parceiros negros (Fanon, 2020, p. 152).

O medo que o homem branco possui da sexualidade do homem negro, conforme Fanon (2020), tem a ver com o ideal de imaginário racista sobre a virilidade e performance sexual do homem negro, comparando-os aos animais. Logo, possuindo instintos sexuais animais, a ideia que se encara do negro é a de que possui uma performance sexual além do comum. A disputa por uma melhor performance sexual é uma outra característica que cerceia o imaginário racista do homem branco em sociedade. Tendo em vista que a imagem que se tem do homem negro é de superioridade sexual, a castração social é um artifício para impedir que a sexualidade negra afete a harmonia sexual dos brancos. Essa castração social ocorre ao reproduzir imagens sobre o negro de sujeitos de conduta sexual promíscua e agressiva. Fanon (2020), observando de forma psicanalítica, identificou que mulheres brancas carregavam o medo de serem estupradas por homens negros no ato sexual, devido a narrativa comprada de que o negro faz sexo de forma violenta, como animais.

Por outro lado, mulheres negras, assim como observou Grada Kilomba (2019), são chamadas de *mulatas* devido a uma referência a uma espécie equina, a *mula*. Estéril, fruto do cruzamento da égua com o jumento, ou seja, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior, a mula possui como única função: a de trabalho no campo, tendo em vista que ela não era capaz de gerar novas espécies. Dessa forma, o termo mulata evoca a objetificação, desumanização, renega a mulher negra ao papel de sujeição sexual. Diz-se que seu corpo é útil apenas para o sexo, ao qual o racismo se torna o pano de fundo para autenticar essa relação. Para o intelectual e ativista Abdias Nascimento (1978), a existência da mulata no contexto social brasileiro já simbolizava uma violência sexual, resultante do período colonial.

...as mulheres negras brasileiras receberam uma herança cruel: ser o objeto de prazer dos colonizadores. O fruto deste covarde cruzamento de sangue é o que agora é aclamado e proclamado como 'o único produto nacional que merece ser exportado: a mulata brasileira.' Mas se a qualidade do "produto" é dita ser alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso. (Nascimento, 1978, p. 61-62).

Com isso, tendo em vista que mulheres negras são tidas como mulatas por fazer referência à mula, homens negros não fogem a essa comparação. Desse modo, se as mulheres são comparadas a mulas, então homens podem ser comparados aos cavalos. De todo modo, a comparação que há entre as espécies está ligada a força de trabalho que ambos, negros e equinos, são forçados a exercer sob o domínio de seus senhores. Aliás, já que o termo mulata é usado para sexualizar a mulher negra, então, desta forma, o homem negro sexualizado é chamado de mulato.

O imaginário racista implica a ideia de potencialidade sexual negra, mas de homens negros que são heterossexuais, excluindo a homossexualidade de meninos e homens negros. A norma padrão de gênero, masculinidade e raça, seria a do homem branco e heterossexual. Desse modo, ao negro se projeta a ideia de que, pelo menos, ele esteja obedecendo a uma *heterossexualidade compulsória*, tendo em vista que não nasceu branco.

A descoberta da homossexualidade pelos garotos negros, que a partir deste momento do texto chamarei de "bixas pretas", os faz experimentar uma segunda diáspora porque os retira novamente da impossibilidade de serem integrados e acolhidos, mas de forma ainda mais nociva, posto que essa segunda barreira à aceitação acontece em seus próprios quilombos, ou seja, sua família, em sua comunidade, e até mesmo nos movimentos negros. Assim, um impasse é colocado às bixas pretas: negar a própria sexualidade e aderir à masculinidade heteronormativa para se proteger e preservar o amor de seus

pares ou afirmar a própria sexualidade e ficar desprotegido, correndo o risco de não ser aceito em seu próprio espaço familiar de pertencimento. (Veiga, 2019, p. 83).

Mais adiante, retomemos ao objetivo inicial da escrita que é entendermos de que modo as relações homoafetivas têm se constituído entre os homens negros e gays da cidade de Imperatriz. No entanto, tendo em vista que estamos falando de uma cidade cujo território se localiza em um estado da região nordestina, podemos imaginar que os homens de Imperatriz possuem comportamentos masculinos de acordo com as exigências que há no imaginário social de como seria um sujeito nordestino, além da própria masculinidade padrão hegemônica. De acordo com Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2013), o nordestino retrata essa figura de sujeito com identidade continuamente reproduzida, contendo atributos masculinos.

O nordestino é uma figura que vem sendo desenhada e redesenhada por uma vasta produção cultural, desde o começo do século. Figura em que se cruzam uma identidade regional e uma identidade de gênero. O nordestino é macho. Não há lugar nesta figura para qualquer atributo feminino. Nesta região até as mulheres são macho, sim senhor! Na historiografia e sociologia regional, na literatura popular e erudita, na música, no teatro, nas declarações públicas de suas autoridades, o nordestino é produzido como uma figura de atributos masculinos. Mesmo em seus defeitos é como o universo de imagens, símbolos e códigos que definem a masculinidade em nossa sociedade, que ele se relaciona (Albuquerque Júnior, 2013, p. 18).

Devido a isso, o homem imperatrizense, que se considera negro e gay, carrega o estereótipo da imagem de identidade regional e de gênero daquele sujeito que tem que ser “*macho*”. Perceba, não basta só a figura da imagem hipersexualizada, objetificada e animalizada por ser negro, projeta-se a percepção de sujeito com atributos masculinos mais intensificados. Destaca-se, deste modo, um projeto ideal de comportamento masculino do homem, ou seja, um ideal que está atrelado ao fenômeno da masculinidade. Para Durval (2013, p. 23), a masculinidade é apenas um elemento constitutivo da identidade regional nordestina, mas é fundamental na construção de uma figura homogênea e característica que se chamará de nordestino.

Em vista disso, a masculinidade é um fenômeno responsável por determinar comportamentos sociais gerais considerados pertencentes a ambos os sexos, isto é, ao homem e à mulher. De acordo com Raewyn Connell (2016, p. 94), a masculinidade configura padrões socialmente construídos de práticas de gênero. Assim, homens e mulheres possuem papéis de gênero a serem desempenhados na sociedade, de acordo com as suas respectivas funções. Muito embora os homens e mulheres estejam desempenhando seus papéis de gênero em obediência a masculinidade, essas funções

são por leis predefinidas em sociedade, que se materializa através de um pacto não verbalizado que é reproduzido entre as relações sociais de gênero.

São como mecanismos de controle social que agem através de inúmeros dispositivos. Nós apenas desempenhamos as funções de acordo com cada papel que foi estabelecido, e continuamente estamos performando identidades, sejam elas de homens heterossexuais ou homossexuais. Os mecanismos utilizados para controle da sexualidade e definição de seus papéis de gênero são definidos por Foucault (2023) como dispositivos de sexualidade.

O dispositivo de aliança conta, entre os seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Para o primeiro, o que é pertinente é o vínculo entre parceiros com *status* definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues imperceptíveis que sejam (Foucault, 2023, p.11).

Todavia, a masculinidade tem rompido parâmetros que antes poderiam ser considerados imutáveis e fixos, resignificando-se à medida que as demandas de novas subjetividades começam a estabelecer narrativas que negociam com as relações dos papéis sexuais entre homens e mulheres, sem que o homem perca sua posição de gênero dominante heterossexual. Apesar disso, deve-se reconhecer que a masculinidade hegemônica, como sistema opressor, não opera isoladamente.

Os mecanismos de controle, tais como os dispositivos de sexualidade, a masculinidade hegemônica, e a heterossexualidade compulsória são acionados continuamente pelo sujeito. Os homens negros e gays de Imperatriz reconhecem o seu perímetro, identificam as intersecções opressoras que geram violência sobre ele, como oracismo, homofobia e as exigências da masculinidade negra e nordestina, reivindicam pertencimento ao grupo através da reificação, e, em resposta, performam, por meio de suas corporalidades, ações de acordo com o cenário que está atuando.

De modo geral, os negros se constituem enquanto sujeitos que, para alguns estudiosos como Fanon (2020), buscam se adequar aos parâmetros da ordem social como modo de se estabelecer como indivíduo integrante da sociedade, principalmente às normas embranquecedoras. Ocorre que o negro tende a anular sua própria identidade em razão de uma nova que o faça se tornar parte do mundo dos brancos. No entanto, para que ele faça parte desse novo mundo, é necessário que haja autenticação por parte dos brancos. Essa busca por uma identidade branca está atrelada à disseminação

histórica racial de escravização, em que tudo que pertence ao branco foi considerado como algo límpido, puro, bonito e inteligente. A escravização e o colonialismo deixaram rastros de como devem ser os comportamentos das pessoas com relação ao que elas pensam no que pode ser uma pessoa branca ou negra.

Se ele se encontra a tal ponto imerso no desejo de ser branco, é porque vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, uma sociedade que extrai sua consistência da preservação desse complexo, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na exata medida em que essa sociedade lhe cria dificuldades que ele se vê colocado numa situação neurótica (Fanon, 2020, p. 114).

Enquanto isso, negros seguem com suas identidades anuladas em detrimento às pessoas brancas com o objetivo de manter a estrutura hegemônica do binarismo racial, isto é, o intuito de anular e negar identidades negras como existência de fato e pertencimento à sociedade brasileira, nada mais é do que estabelecer a ideia de uma democracia racial de branqueamento, em que pessoas brancas coexistem com pessoas de cor mais claras, mas que não seriam consideradas negras, e sim pardas. Essa forma de idealizar uma sociedade brasileira branca possui uma proposta de higienização da herança histórica escravocrata em que o Brasil se forjou. O modo de controle que havia durante o colonialismo e a escravização continua sendo reproduzido como uma nova política social, tendo como meio operacional o racismo.

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença do outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na ~~itula~~ sua negação (Souza, 2021, p. 53).

Assim, umas das operações mais contundentes do racismo é quando este reproduz a imagem de que tudo de ruim está atrelado a pessoa negra. Como diz Fanon (2020, p. 129), o negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio. Esse estereótipo, reproduzido socialmente, define uma relação binária entre as pessoas brancas ou negras que gerou controle e submissão ao corpo negro, que se operacionalizou após o regime de exploração de suas identidades ancestrais durante o período de escravização. Assim, conforme Kilomba (2019, p. 56), no racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão “*fora do lugar*” e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem a algum lugar, ou são os proprietários.

De modo a estigmatizarmos a imagem do negro, possuímos em nosso imaginário a ideia de que o homem negro possui uma superpotência sexual, mas que, concomitantemente a isso, não possui um caráter humano, isto é, essa sexualidade atômica é devido os seus institutos animais. Como diz Neusa Santos Souza (2021, p.62), a superpotência sexual é mais um dos estereótipos que atribui ao negro a supremacia do biológico, e, similar a resistência física e a “sensibilidade privilegiada”, reafirma a representação da animalidade no negro, em oposição a sua condição histórica, a sua humanidade.

O modo como vai se sobrepondo a imagem do homem negro, em conjunto com a imagem do nordestino sobre o imperatrizense, afeta a construção de suas relações afetivas. Se em um mesmo indivíduo o idealizamos por meio da figura do “macho” dada sua regionalidade, juntamente com o que pensamos a respeito do negro, em que ele transporta consigo uma superpotência sexual e uma alta virilidade, o homem negro e gay de Imperatriz é sobrecarregado de intersecções que estão se cruzando dinamicamente, afetando a maneira como suas relações afetivas são desenvolvidas.

O homem negro, aqui relatado, possui uma subjetividade afetada pelo ideal de ser e pertencer aos mundos dos brancos. A ele não escapa esse ideal pois os mecanismos regulares estão a todo o momento reafirmando esse modelo de subjetividade. Desse modo, a partir do que Neusa Santos Souza nos diz (2021, p. 65), o negro de quem estamos falando é aquele cujo ideal do ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco ideal a ser atingido, e que endossa a luta para realizar esse modelo. A essa dinâmica em torno da afetividade, conforme Neusa Santos Souza (2021, p. 66), na construção de um ideal do ego branco, a primeira regra básica que se impõe é a negação, o expurgo de qualquer “mancha negra”. Ficar com pessoas brancas, para o negro, é um desejo de pertencimento. É como se mover a um lugar de proteção. Veja o que diz Fanon (2020),

Compreendemos agora por que o negro não é capaz de se satisfazer em sua insalubridade. Para ele, só existe uma porta de saída e ela se abre para o mundo do branco. Daí essa preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse anseio de ser poderoso como o branco, essa vontade resoluta de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parcela de ser ou ter que entrar na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo interior que o negro tentará alcançar o santuário branco (Fanon, 2020, p. 66).

Não obstante, a busca de pertencer a um lugar de proteção em que se localizam

os brancos, reflete-se no cenário LGBT. Homens negros e gays são afetados pelo racismo e o pensamento colonialista. Ambos os sistemas de dominação, racista e do colonialismo, reforçam o estereótipo sobre o negro, negando-o o direito ao afeto além de o tornar incapaz de receber afetividade, distanciando-o, por exemplo, da busca e do direito de vivenciar o ideal de amor romântico.

Ora, se há uma busca de um ideal a ser alcançado, obviamente esse ideal ainda não se concretizou. Portanto, existe uma relação ambígua entre a sua idealização ter efeito de fato, ou a busca resultar em um fracasso ao passo que seria impossível alcançar o ideal almejado, pois ele vem dos padrões brancos. Conforme Neusa Santos Souza (2021, p. 73), para o negro, entretanto, ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante êxito a consecução do ideal. É que o ideal do ego negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível.

Seguramente, o racismo também se estende à comunidade LGBT. Ser homem negro e gay é sinônimo de fetichização por parte de seus pares, em que o negro segue sendo sexualizado pela comunidade – segundo depoimentos que circulam entre homens LGBTs –, além do seu pênis se tornar alvo do fetiche, devido a imaginação que se tem sobre o seu tamanho avantajado, e a espera que se tem do negro como uma superpotência sexual. O imperatrizense carrega o estereótipo, ainda, de ter uma imagem nordestina máscula e viril. E é nesse universo que a pesquisa se encontra, entre a cidade de Imperatriz, a fronteira que há entre o estado do Tocantins, e a característica regional de ser uma cidade localizada em um estado do Nordeste. Cabe ressaltarmos a análise de Grada Kilomba (2019) sobre a fetichização do homem negro.

O momento em que o *sujeito negro* é inspecionado como um *objeto* de fetiche, um *objeto* de obsessão e desejo é descrito por Frantz Fanon como um processo de “despersonalização absoluta” (1967, p. 63), pois o *sujeito negro* é forçado a desenvolver um relacionamento com o eu e a performar o eu que tem sido roteirizado pelo colonizador, produzindo em si mesmo a condição, internamente dividida, de despersonalização (Kilomba, 2019, p. 119).

Portanto, encaremos a probabilidade de encontrarmos esse ideal de homem negro inserido no âmbito da cidade imperatrizense. Um homem negro masculinizado, com pênis excessivo, como disse Munanga (2020), ou avantajado, extremamente viril e potência sexual elevada. Transfira-o, esse ideal, à comunidade LGBT imperatrizense. Certamenteteríamos a mesma procura dessa virilidade entre esse grupo. Homens negros gays são fetichizados pela comunidade LGBT tal qual homens negros heterossexuais o são em sociedade. Esclarecemos um pouco mais sobre esse fetiche

do homem negro gay masculinizado no próximo tópico.

A INTERSECCIONALIDADE

O objetivo de análise dessa dissertação está voltado ao contexto analítico das opressões do racismo, homofobia, as diferenças de classes sociais, e exigências comportamentais de acordo com a masculinidade, e como elas promovem ações de preterimento a esses corpos, e o modo que eles estão se adequando a essas *clivagens*. Uma das formas de abordagem ao tema será por uma ferramenta analítica chamada *interseccionalidade*, ao qual ela nos direciona ao caminho da análise conjunta desses fenômenos, tais como o racismo, homofobia, conflitos de classe e masculinidade, ao tratarmos do homem negro e gay de Imperatriz. Para tanto, vejamos sobre o conceito de interseccionalidade através do pensamento de algumas feministas.

O conceito de interseccionalidade provém da teoria feminista do final do século XX (sobretudo do feminismo negro e dissidente estadunidense) e pretende abarcar as sucessivas formas de dominação e de opressão que recaem sobre algumas mulheres. Refere-se à articulação de traços socioculturais que definem os sujeitos e podem se estabelecer como categorias de estratificação social e, portanto, de dominação política. Assim, a atribuição de classe/raça/gênero configura as condições de possibilidade para as diferentes formas de exploração que os sujeitos vivenciam e sobre as quais a sociedade se organiza. Essa atribuição separa com base na denúncia e demonstra a impossibilidade de analisar as dimensões da desigualdade isoladamente e/ou como a somatória de diferentes desigualdades (González; García; Lezica; Lozano; Magalhães, 2023, p. 68).

A interseccionalidade permitirá um olhar mais crítico desses marcadores que sobrecarregam o corpo do negro, nominando-os de maneira conjunta, e não separadamente. O racismo, como diz Kehinde Andrews (2023, p. 17), não é apenas a cola que segura todo o sistema, mas o material que o compõe. Não há como falar de homofobia sem que haja o debate sobre as questões raciais, em relação ao preterimento afetivo dos corpos negros. Da mesma forma, não se pode falar de masculinidade sem comentar sobre a imagem de homem negro raivoso, altamente sexual e viril, que o imaginário racista construiu em sociedade. Assim, como diz Andrews (2023, p. 25), “pensar de forma interseccional” é reconhecer que não há como entender a sociedade por completo sem compreender o entrelaçamento de opressões que dá forma à desigualdade.

Assim, os eixos metodológicos presentes na pesquisa são transversais ao gênero, raça, interculturalidade, classe e sexualidade, que correspondem aos sistemas de opressão que atingem o homem negro e gay de Imperatriz, que são: a masculinidade

hegemônica, o racismo, o pensamento colonial, capitalismo e a heterossexualidade compulsória. Não obstante, como estamos tratando de um lugar de trânsito constante de identidades e corpos, transeuntes ou não, a relação com o sujeito, corpo e o território, é outro elemento-chave nas metodologias a serem aplicadas na dissertação. Veja essa perspectiva sob a experiência das autoras Lira, Nucamendi, Gutiérrez e Silva:

Outro elemento presente nas metodologias é a abordagem do corpo e a relação estabelecida com o território. Nas três experiências, os processos de reflexão permitiram transcender a imagem e o reconhecimento dos corpos femininos como um conjunto de atributos físicos diferenciados. Eles são agora percebidos como espaços-territórios, onde os atributos físicos se entrelaçam com a dimensão subjetiva do ser, ou seja, saberes, emoções e percepções. (Lira; Nucamendi; Gutiérrez; Silva, 2023, p. 226).

O motivo de usarmos a interseccionalidade reside na análise que nos fará perceber que as intersecções opressoras não afetam o sujeito de modo separado e isolado. A capacidade crítica contra a opressão deve existir não só nas consciências daqueles que estão sofrendo às violências, mas também naqueles em que elas não chegam. Se um homem gay branco não sofre com o racismo, é necessário que ele entenda que, de nenhuma forma, está isento de sofrer qualquer tipo de violência sobre sua identidade. Um homem gay branco e um homem gay negro possuem em comum a homofobia como sobreposição violenta a eles. A interseccionalidade nos diz que estamos de alguma maneira interconectados em todas as violências que podem existir, e que devemos conceber uma consciência de coletividade que seja capaz de compreender o cenário em que nos encontramos como um campo de violências conjuntas, e que todos podem ser afetados.

A interseccionalidade deve ser encarada como um discurso que possui capacidade de estabelecer um caminho para exercer a mudança social, além da própria justiça social a depender dos diversos grupos ou indivíduos submetidos a violência de modo isolado, aquém da condição de pertencimento ao lugar que ele se encontra. Então, mesmo quando estamos falando especificamente de homens negros e gays, esse recorte não se separa das demais categorias de sujeitos. O racismo é um fenômeno de violência ao qual suas principais vítimas são as pessoas negras. No entanto, para a interseccionalidade, o racismo se estende aos demais indivíduos, mesmo que estes não estejam categorizados racialmente.

A interseccionalidade nos diz que todas as opressões estão conectadas, mesmo que haja diferenças étnicas, raciais, de gênero, corporais ou qualquer outra, entre as

peessoas. A exigência que há para com os homens, em torno de sua masculinidade, atinge tanto o homem negro quanto o homem branco. Todavia, aos homens negros a masculinidade cobrará uma postura de caráter inerentemente viril. Para o homem negro, a heterossexualidade se torna o modo padrão de sexualidade a ser seguido. Não há nenhuma brecha que os libere de possuírem comportamentos feminilizados. No entanto, isso não acontece quando o assunto se trata de homens brancos, ao qual se aceita o uso de roupas, adereços e até comportamentos afeminados, sem que sua heterossexualidade seja contestada.

De acordo com Patricia Hill Collins (2022, p. 47), o racismo e o sexismo podem ser conceituados como fenômenos estruturais distintos, mas, examiná-los a partir de sua intersecção propicia novos ângulos de visão de cada sistema de poder, e de como eles cruzam e divergem um do outro. Sob esse prisma, devemos analisar o racismo de maneira separada a outro meio de opressão. Contudo, o uso da interseccionalidade faz com que essa análise seja realizada de maneira conjunta a outras opressões. Os entrevistados possuem um marcador em comum que é o fator raça. Todos eles se consideram homens negros. Além da questão racial, eles possuem um outro marcador da diferença que está ligado à sua sexualidade. Assim, todos eles são gays, além de homens negros. Logo, as opressões de racimo, como pressuposto inicial, interseccionam-se com homofobia. Porém, eles estão separados pela questão de idade, profissão, condição de classe social e bairro em que moram. Isso pode delimitar a linha tênue entre nível de opressão que recairá sobre cada entrevistado, mas não os distingue quanto ao mecanismo de opressão que será operacionalizado sobre seus corpos e mentes.

Mulheres brancas, que são pobres, devem entender que convivem com a mesma opressão de gênero e de classe que uma mulher negra que também se encontra na mesma condição social. Entretanto, o que há de diferente entre essas mulheres é o fator raça que as separa. Apesar de estarem ocupando o mesmo contexto de classe social, a mulher negra tem sobre suas costas a carga do racismo. Uma opressão racial que se acumula a mulher negra, mas que não deveria ser usada como razão para que suas demandas fossem ignoradas por mulheres brancas. Ambas experimentam opressões que se conectam, e não podem torna-las inimigas. Mulheres brancas que reproduzem o racismo contra mulheres negas, mas que tem em comum a pobreza como sintoma de opressão, esquecem que tanto a pobreza, o racismo e violência de gênero estão interseccionados, e, de algum modo, o

racismo irá respingar na mulher branca.

Mulheres brancas não sentem o peso do racismo como as mulheres negras, mas ele de alguma forma as beneficia. Se mulheres brancas lucram com o racismo ao serem escolhidas como parceiras afetivas por homens negros que abandonaram suas companheiras negras, ou recebem vantagens empregatícias ao usurparem o lugar de uma mulher negra no mercado de trabalho, elas estão compactuando com a violência sistêmica do racismo, e se tornando cúmplices de suas atuações sobre o corpo das mulheres negras. Desse modo, faz-se necessário entendermos que a utilidade da interseccionalidade está presente quando as mulheres brancas são chamadas a repensar suas atitudes com relação ao racismo que elas reproduzem, e o modo como ele as beneficia, tornando-as uma das principais agentes percursoras dessa violência racista.

Para Collins (2022, p. 39), como um trabalho em andamento, a interseccionalidade é uma teoria social crítica em construção que já pode estar fazendo um trabalho teórico substancial sem ser reconhecida como tal. As violências se interseccionam e não podem ser vistas de modo separado. A lacuna provocada pelo atrasado nas vivências negras e lgbt, o sair do armário e as exigências da masculinidade hegemônica, que obrigam o homem negro e gays a responderem de forma satisfatória as regras impostas, são percebidas pela interseccionalidade como fenômenos opressores que trabalham de forma conjunta, e não podem ser concebidos analiticamente separados.

Corpos negros tendem a não serem validados pelo racismo. O que identificamos, até o momento, é que as experiências e vivências dos entrevistados não estão sendo validadas, seja por sua família ou parceiros. O corpo humano, de acordo com Isildinha Baptista Nogueira (2021, p. 65), para além de seu caráter biológico, é afetado pela religião, grupo familiar, classe, cultura, e outras intervenções sociais. Um corpo negro é afetado pela ocorrência das operações racistas estruturadas e realimentadas em sociedade. Desse modo, o negro busca pertencer ao grupo, mas como o seu grupo não recebe devido a validação social, ele tenta buscar a autenticação de sua existência em outro grupo, o de pessoas brancas. De acordo com Nogueira (2021, p. 119), embora o negro saiba que sua condição é o resultado das atitudes racistas e irracionais dos brancos, o ideal de brancura permanece: “brancura transcende o branco”.

Capitu Digital, por exemplo, um entrevistado que se considera não-binário, relata que nunca se sentiu “algo” validado, ou foi tido como “algo” validado. Dessa forma, ele

reivindicou para si a sua validação. Ele acumula insucessos em suas relações afetivas. De acordo com suas palavras: *“Toda vez que estar perto. Quando chego todas as vezes perto de acontecer, quando to com alguma pessoa, rola sempre uma, até uma autossabotagem. Acabo não me vendo como uma pessoa que mereça”*. Pessoas negras tendem a se considerar não merecedoras de afeto, tendo em vista que elas foram destituídas de suas emoções no período escravagista. De acordo com Souza (2021, p. 48), a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior. Além disso,

A história da ascensão social do negro brasileiro é, concomitantemente, a história da construção de sua emocionalidade, essa maneira própria, historicamente determinada, de organizar e lidar de forma dinâmica como o mosaico de afetos. Construção histórica, a emocionalidade do negro é vista aqui como um elemento particular que se subordina ao conjunto mais geral de injunções da história da formação social em que ele se inscreve (Souza, 2021, p. 47).

Corpos negros são considerados inferiores aos corpos de pessoas brancas. Devido a isso, negros buscam a validação branca para que possam pertencer ao grupo, e continuar existindo. O imaginário social da pessoa negra é empurrado a pensar que sua existência depende da autorização branca. As relações afetivas e sexuais de pessoas negras costumam não funcionar adequadamente quando há a interrupção do racismo. Negros não são impedidos de se relacionarem com pessoas brancas, ou vice-versa. A análise que precisamos realizar sobre as relações afetivas e sexuais de pessoas negras é que elas estão sendo prejudicadas pelo racismo.

Quando se trata de um relacionamento interracial, entre um negro e branco, caso a pessoa branca não possua uma leitura antirracista, a pessoa negra pode acabar sendo sexualizada e sofrer racismo na relação. Não obstante, o relacionamento entre duas pessoas negras não significa que ele será saudável. Pessoas negras podem ser tão destrutivas a outro negro quanto uma pessoa branca. Sem consciência étnico-racial e o resgate de sua negritude e ancestralidade, muitos negros podem desenvolver comportamentos inadequados na relação, que podem assemelhar-se ao racismo. No entanto, vimos que negros são as principais vítimas do racismo, eles não o reproduzem.

Casado com um homem branco, Hebert Daniel entende que, de certo modo, seu corpo negro retinto é fetichizado por seu companheiro. Em um momento da entrevista,

durante uma conversa sobre a dificuldade em que gays possuíam em se relacionar na cidade de Imperatriz, seu companheiro branco nos disse: “pelo menos eu peguei o meu negão!”. Encaramo-nos, sem que pudéssemos desenvolver um comentário, continuamos a entrevista. Para Caetano e Silva Junior (2022, p. 194), o homem negro, sobretudo aquele construído como o “negão”, é construído como o “ativão”, ou seja, aquele que está a todo o momento pronto para o ato sexual.

Homens negros são propensos à sexualização de seu corpo, e continuam aceitando serem sexualizados em suas relações afetivas e sexuais. Em minhas visitas ao Esquina Bar, encontrei homens negros e gays que reconhecem o quanto são sexualizados, mas não se importam. Para eles, é melhor aceitar a sexualização, e garantir o sexo, do que a negar, e perder uma transa. Esse é um sentimento de submissão, resultado da implementação do racismo em nossas relações afetivas. Submetemo-nos, devido a um desvio de inferioridade que está entranhado em nossas mentes. Acabamos naturalizando esses comportamentos, dada ao complexo de busca por um ideal de vida de acordo com os padrões da branquitude. Neusa Santos Souza (2021) explica que:

A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e da sua substituição pela sociedade capitalista, regida por uma ordem social competitiva. Negros e brancos viam-se e entreviam-se através de uma ótica deformada consequente à persistência dos padrões tradicionalistas das relações sociais. O negro era paradoxalmente enclausurado na posição de liberto: a ele cabia o papel do disciplinado – dócil, submisso e útil –, enquanto o branco agia com autoritarismo, por vezes paternalista, que era característico da dominação senhorial (Souza, 2021, p. 49).

Madona da Amazônia, na maioria das vezes, sente-se descartado por outras pessoas devido a incidência do racismo. Muitos dos momentos em que ele decide sair com seus amigos, não recebe investidas de outros homens. Porém, seu amigo que é branco, conforme suas palavras, às vezes nem precisa ir até alguém, ele recebe investidas mesmo sem estar flertando com outra pessoa. Mesmo seu amigo não querendo ficar, sempre há alguém querendo ficar com ele. Outro ponto importante desse contexto que merece análise, é perceber que negros comparam a falta de sucesso de suas relações a partir de um ideal de brancura, em que precisam que brancos o escolham para que haja validação de seu desejo. De acordo com Isildinha Baptista Nogueira (2021, p. 106), um corpo negro é a negação daquilo que deseja, pois, seu ideal de sujeito, sua identificação, é o inatingível – o corpo branco.

O entrevistado Madona considera que pessoas brancas são menos preteridas que pessoas negras. Além disso, pessoas negras quando não preteridas, são sexualizadas. Certa vez, um rapaz disse a Madona que gostava de sair com homens negros, porque gostava “daquela coisa”. Para o entrevistado, essa fala denota sexualização do seu corpo. Eu perguntei como ele considerava racialmente esse rapaz, Madona respondeu: “branco, igual papel!”. Um ponto interessante nesse relato é perceber que Madona, como homem negro, sentiu que havia sofrido sexualização do seu corpo negro, mesmo sem que o seu parceiro tenha reproduzido uma fala direta sobre seu falo, mas que ficou implícito na frase “daquela coisa”. “Daquela coisa”, de acordo com Madona, poderia detonar o estigma que os negros carregam com relação a forma que eles praticam sexo, ou ao seu falo. Para Nogueira (2021):

O falo, portanto, a partir da concepção lacaniana, é um objeto de natureza significante; não é um pênis imaginariamente atribuído à mulher, caracterizando uma mãe fálica, mas é um objeto que significa o fato de que o pai, na situação edipiana, é o terceiro que institui uma lei, um poder. O falo, portanto, é primordial no processo da metáfora paterna, à medida em que desempenha um papel estruturante na dialética edipiana, instituindo-se como significante essencial do desejo na triangulação edipiana. Isto é, o processo do complexo do Édipo se dará, respectivamente, a partir do lugar do falo no desejo da mãe, da criança e do pai, dialeticamente sob a forma do “ser” e do “ter”. O falo, portanto, é um elemento significante sempre referido a uma função simbólica (Nogueira, 2021, p. 72-73).

Outro ponto interessante no relato de Madona, diz respeito ao modo que ele convive ao mesmo tempo com a intensa procura de outros homens por sexo, mas não para relacionamento fixo/sério. Ele nos diz que, sempre o querem ao lado, mas não o assumem. Seus potenciais parceiros, como ele descreve, dizem não estarem preparados para assumirem algo sério. No entanto, pouco tempo depois aparecem namorando alguém de pele mais clara que a dele, ou branca. Negros costumam passara por isso constantemente, em que seus corpos são procurados de forma sexualizada, mas seus parceiros preferem assumir publicamente uma pessoa branca. Para Nogueira (2021), a imagem sexual do negro é vista de duas formas:

É assim que a representação da sexualidade do negro, para tal imaginário, coloca-o na dimensão da violência selvagem (o estupro, por exemplo), ou na dimensão do gozo invejado (na figura de uma extraordinária potência sexual do homem negro ou da sensualidade exacerbada da mulher negra) (Nogueira, 2021, p. 133).

Além do mais, essa forma de preterimento da pessoa negra se estende à tecnologia. O racismo se modernizou, agora é também tecnológico. Como relata Abreu⁹⁴, para ele,

os aplicativos de relacionamento e pegação gays são uns dos maiores propagadores de racismo e segregação. Um detalhe interessante que não havia notado sobre isso, é que as pessoas que utilizam aplicativos de namoro são racistas: sim, eu já tinha conhecimento. Porém, somando-se a esse cenário, além de racistas, os usuários promovem uma segregação territorial de outros usuários. Explico, possuímos em Imperatriz bairros que são considerados nobres e bairros considerados periféricos. O bairro Três Poderes, está classificado como nobre. O bairro Bacuri, como periférico. De acordo com Abreu94, uma pessoa que usa o aplicativo Grindr¹², e se encontra no bairro Três Poderes, não iria se relacionar com alguém do bairro Bacuri.

As implicações que há nesse contexto diz respeito ao que Abreu94 considera como obstáculos que barram o interesse de alguém do bairro nobre por alguém do bairro periférico. Primeiro, há a questão racial. De acordo com as palavras de Abreu94, se você é do bairro nobre, é bem provável que você seja branco. Ao contrário de quem se encontra em um bairro periférico, que pode ser uma pessoa negra. Conforme Abreu94, há grandes possibilidades de alguém que está no bairro nobre possuir um veículo. Então, se a pessoa da periferia depender de uma carona, o usuário do aplicativo que está no bairro nobre terá que busca-la. As intersecções de classe e raça estão imbricadas neste contexto. Antes mesmo de os usuários se encontrarem, elas passam por uma avaliação de raça e classe social. Dependendo do resultado da avaliação, eles podem ou não se tornar interessantes, e, com isso, a relação pode ou não seguir ao próximo passo que é o encontro pessoal.

A relação pode incluir uma outra questão após o encontro: pessoas negras podem ser dispensadas depois do primeiro contato. O entrevistado Zack traz para o contexto o termo “Ghosting”: que quer dizer fantasma. Esse termo é utilizado para classificar a pessoa que some, após o primeiro ou alguns encontros. O sumiço é sem despedidas, justificativa, ou algum tipo de consideração final. A pessoa apenas some, e considera isso natural. Para Zack, esse é o contexto moderno das relações, e nos cabe a adaptação. Ele considera que pessoas negras estão entre as maiores vítimas dos ghostings, ao contrário de pessoas brancas ao qual as pessoas procuram insistir que elas mantenham as relações.

A comunidade lgbt reflete esses comportamentos em suas relações. Unanimemente, todos os entrevistados consideram que a comunidade lgbt de Imperatriz

¹² O histórico das plataformas de mediação virtual do sexo diz respeito, inicialmente, à busca por relações entre homens, sendo o Grindr, lançado no ano de 2009, o primeiro aplicativo a conjugar a busca por parceiros ao mecanismo de geolocalização por satélite (Miskolci, 2014). Hoje tal possibilidade tecnológica se expande em plataformas específicas para diversos públicos-alvo: heterossexual, gay ou lésbico.

é extremamente desunida. A falta de união ocorre nos aspectos de reprodução do racismo, quando homens gay negros são dispensados, rejeitados, preteridos ou sexualizados, por conta da cor. Além disso, gays afeminadas sofrem homofobia por parte de outros gays que desprezam sua expressão de gênero feminina. Há ainda comportamentos capacitistas, o preconceito contra pessoas lgbt que são PCDs. Sem contar, a transfobia e etarismo.

Parte dos entrevistados, como Pedro, não pensou na questão do envelhecimento quando era jovem. No entanto, Pedro diz que passou a se preocupar com a velhice a partir dos 30 anos. Existe uma metáfora no mundo lgbt que determina em qual idade o gay continua jovem, e qual idade ele já está velho, que é: novinho é dos 17 até os 22 anos; gay normal estaria entre os 23 até os 28 anos; *cacura*, termo pejorativo para indicar homossexuais que deixaram de ser interessante, e estão ficando velhos, na faixa etária de 29 até 35 anos; e *maricon*, que é o gay que já está idoso, na idade acima dos seus 36 anos. Portanto, para a comunidade lgbt, com os meus 39 anos, eu já sou uma pessoa idosa, desinteressante e fora do mercado afetivo.

Essa metáfora é etarista, obviamente. Sem contar que pessoas negras já são dispensadas e preteridas em comparação com pessoas brancas, não importa a idade que estejam. Mas, de acordo com essa escala, o preterimento acontece de forma muito mais rápida e prejudicial a integridade psicológica do negro. Com isso, a comunidade lgbt, para Madona da Amazônia, costuma ser tão preconceituosa mais preconceituosa, classista, racista e *etarista*, quanto as pessoas que são heterossexuais. Por outro lado, indivíduos da comunidade, apesar de lgbt, não são isentos de reproduzem preconceitos entre seus pares. Além disso, o entrevistado Rainha G, não considera a comunidade lgbt de Imperatriz unida. Os gays da cidade costumam falar mal de outros gays. Sem contar que, de acordo com suas palavras, para ele os gays que frequentam o Esquina se “acham” muito.

O entrevistado Julho, conforme seu relato, não costuma frequentar o Esquina Bar por considerar que os seus frequentadores julgam muito sua aparência, o modo como estará vestido, e o seu corpo. Considera-os elitistas, além de não se apoiarem como comunidade lgbt. Pedro, se sentindo preterido por outros gays de Imperatriz, o que acredita que não ocorre quando ele viaja para outros estados, como São Paulo. Julho e Madona da Amazônia compartilham da mesma percepção de Pedro, ao qual eles relatam que são tratados de forma diferente quando visitam outros estados, como São Paulo. Uma das formas de tratamento diferenciada tem a ver com a diminuição de preterimento.

A partir da leitura desses comportamentos, e da interpretação de nosso aporte teórico, podemos perceber que a comunidade lgbt de Imperatriz esteja refletindo em seu meio, as representações do que é reflexo em nossa sociedade. O racismo, homofobia, etarismo, classismo, capacitismo são meios de opressão presentes na sociedade, e, portanto, tendo em vista que os indivíduos da comunidade lgbt fazem parte do meio social, eles também irão reproduzir esses comportamentos. Como diz Fanon (2020, p. 101), de uma vez por todas, afirmamos este princípio: uma sociedade é racista ou não é. Enquanto não percebermos essa evidência, uma quantidade enorme de problemas será deixada de lado.

A sociedade racista faz com que, pessoas como nosso entrevistado Madona, cortem o seu cabelo “*black power*”, anulando sua identidade racial. Madona relata que seu cabelo afro estava crescendo enquanto ele trabalhava em uma escola particular da região. Devido a sutileza do racismo cotidiano, Madona passou a ouvir, com frequência, que ele não ficava bem com esse cabelo “*grande*”. Em um determinado momento, Madona resolveu corta-lo, e ao chegar à escola, disseram: “*ah, agora você ficou melhor*”. Um ponto interessante que Madona destaca é que não disseram que ele ficou “bonito”, mas ficou “melhor”. Madona ficou o mais próximo do aceitável possível para uma pessoa negra pertencer ao espaço ocupado por pessoas brancas.

O cabelo afro da pessoa negra é sinal de, além de sua identidade, resistência. Quando o racismo obriga a pessoa negra a abandonar suas tranças, e a sua afrocentricidade capilar, ela está dizendo que ele deve se adequar ao que é considerado padrão de estética aceitável na sociedade. Negros impelidos a abandonar seu cabelo afro, e corta-lo, estão sendo mais uma vez anulados, destituídos de sua humanidade e, portanto, identidade. Para Nilma Lino Gomes (2020):

Assim como o mito da democracia racial é discursado como forma de encobrir os conflitos raciais, o estilo do cabelo, o tipo de penteado, de manipulação, e o sentido a eles atribuído, pelo sujeito que os adota podem ser usados para camuflar o pertencimento étnico/racial, na tentativa de encobrir dilemas referentes ao processo de construção da identidade negra. Mas tal comportamento pode também representar um processo de reconhecimento das raízes africanas assim como de reação, resistência e denúncia contra o racismo. E ainda pode expressar um estilo de vida (Gomes, 2020, p. 35).

A interseccionalidade avança, nesse sentido, para compreender as múltiplas intersecções que se sobrepõem à pessoa negra, presentes nos espaços em que elas estejam ocupando, ou nas relações afetivas que estão construindo. Apesar do cabelo afro de

Madona ter incomodado outras pessoas que estavam em posição de controle, os seus alunos estranharam sua atitude, desaprovando o corte. A condição hierarquizante, que encontramos nesse contexto, revela o aspecto de relação de poder e dominação que é exercida por aqueles que detêm cargos de poder em se considerar o agente disciplinador do negro, e condição de representatividade que Madona mantinha para com os seus alunos, que estavam sob suas ordens. Ao ver que o seu professor havia cedido a pressão de cortar o cabelo, seus estudantes, principalmente os alunos negros, mesmo sem entender o significado desse ato, não irão esquecer esse momento. Crianças negras, crescendo em uma sociedade racista, precisam que adultos negros sejam seu maior exemplo de representatividade racial. Se seu professor sofreu essa anulação, elas entendem que também podem sofrer a mesma violência.

Outro caso importante relatado por Madona foi que, ao frequentar uma das academias de exercícios físicos da cidade que é considerada da elite durante 9 meses, ele percebeu que somente 6 negros, incluindo ele mesmo, frequentavam o ambiente. Essa academia se localiza em um dos principais shoppings da cidade, o maior pra falar a verdade. Quem a frequenta é considerado um burguês, em outras palavras, uma pessoa que pertence à classe média alta da cidade. Madona deixou de frequentar a academia depois desse tempo, pois estava se sentindo desconfortável, e deslocado. Mais uma vez a questão do não-lugar, do não-pertencimento a que o negro está sujeito, como diz Kilomba (2019). Se o espaço é frequentado por pessoas brancas, da elite, o negro que frequenta deve reconhecer que ali não é o seu lugar, e ele só pode frequentá-lo com autorização do branco, como diz Sueli Carneiro (2023), mesmo que ele possua condição financeira pra isso, ou esteja em ascensão social.

Qualquer poder que o homem negro exerça, ele o faz por delegação do branco de plantão, que pode destitui-lo a qualquer tempo. Por isso é consentida a mobilidade individual de alguns negros, ao mesmo tempo que é controlada e reprimida a mobilidade coletiva. Nesse contexto, o negro em processo de ascensão individual está fragilizado e, sob o controle do poder do branco, uma das garantias exigidas pelo poder branco a este negro (para que ele não caia) é a sua lealdade. Portanto, o homem branco permite que alguns negros participem do poder, preferencialmente naqueles lugares que não têm importância para os brancos (Carneiro, 2023, p. 95).

O racismo não costuma ser abertamente declarado nos espaços frequentados por pessoas negras, mas ele costuma ser sutil. A não verbalização do racismo, mas a sua projeção sutil, é um meio silencioso encontrado por seus intermediadores para que possam reproduzi-lo. Mesmo que as pessoas não combinem entre si a operacionalização

do racismo, simbolicamente ele já está autenticado, como um pacto não verbalizado entre os racistas. Esse sentimento é chamado, por Cida Bento (2022), de *pacto narcísico da branquitude*. São acordos tácitos, que não precisam de autorização em lei para que seja operacionalizado em sociedade. Para Cida Bento (2022), as pessoas são racistas devido o acordo simbólico promulgado em nosso imaginário social, sendo corroborado pelo mito da democracia racial e a busca pelo embranquecimento social.

Os entrevistados encararam situações de racismo em variados ambientes, e nas relações afetivas que vivenciaram. Zack, por exemplo, relata um momento que, para ele, sofreu racismo, e isso o marcou profundamente. Um dos motivos que fazem com essa memória possua um significado profundo, é o fato de ele estar com sua mãe. Ambos estavam em uma loja de roupas, quando Zack percebeu que estava sendo seguido pela vendedora da loja. Tão logo, conforme suas palavras, ele havia percebido o enredo dessa cena, resolveu sair da loja. Porém, o que marcou não foi ter sido seguido, mas ter ouvido, momentos antes, uma mulher aconselhar a vendedora a os seguir. Essa mulher foi sua professora de ética, e não o reconheceu. Além de ser uma mulher negra. Sem contar que, a mãe de Zack é uma mulher negra retinta, e ele supõe que ter sido seguido na loja foi por causa de sua mãe.

As relações de poder estão presentes nas relações sociais. A interseccionalidade é imprescindível para analisarmos os mecanismos opressores que são utilizados para demandar controle sobre os sujeitos. Pensar às epistemologias sociais de raça, classe, gênero e sexualidade, sob o viés da interseccionalidade, é trazer novas propostas que nos auxiliem a enxergar todas as opressões como funções de operação conjunta, e não separada por grupo ou indivíduo. O homem negro e gay, que reproduz atitudes que se assemelham ao racismo, está apenas alimentando o sistema de opressão que o rege. Qualquer pessoa negra, seja ela homem ou mulher, em que condição que esteja, ao reproduzir o preterimento e violências racistas aos seus pares, está servindo de fornecedor da perpetuação desse sistema – ao qual agirá contra eles mesmos, e com seus pares.

Para Collins (2022, p. 139), a interseccionalidade também constitui um projeto racial, embora não aquele que é explicitamente organizado em torno de raça, mas sim um projeto em que, nele, a raça constitui um importante local de contestação. O sociólogo britânico Kehinde Andrews (2023, p. 25) nos diz que “pensar de forma interseccional” é reconhecer que não há como entender a sociedade por completo sem compreender o

entrelaçamento de opressões que dá forma à desigualdade. Para Andrews (2023), as estruturas de dominação, tais como o capitalismo e patriarcado, se constroem com base na opressão racial das pessoas africanas e negras.

O mundo capitalista, para existir, precisou explorar os corpos dos africanos, indígenas e de seus descendentes. Dessa forma, para continuar com o seu domínio, eles precisavam exercer vigilância sobre esses corpos, injetando em suas mentes a ideia de inferioridade, de subumanidade, subalternidade e subserviência. A interseccionalidade é capaz de nos fazer enxergar as opressões como um modelo de estrutura de dominação, que se articula de forma conjunta, cuja operações funcionam de modo simultâneo.

Nesse sentido, Para Collins (2022), o feminismo negro é um importante aliado à compreensão nos estudos de raça, gênero, sexualidade e classe. Se não fossem suas análises profundas das experiências das pessoas africanas e negras, pouco provável que nos direcionaríamos aos estudos nesse campo. É importante que as vivências de pessoas negras sejam escritas por elas mesmas. A interseccionalidade ouve a mulher negra, entende que sua condição é um território para as muitas violências, como as de gênero, raça e classe, e que elas estão todas entrelaçadas. Mulheres negras são as maiores vítimas de feminicídio no Brasil, segundo dados de 2022. Além disso, nos lares de pessoas que estão em situação de pobreza, mulheres negras estão entre o maior número de responsáveis financeiramente por cuidar desses ambientes familiares. Sozinhas, abandonadas por seus companheiros ou preteridas no mercado afetivo, elas são empurradas a obrigação de cuidar de sua família, sobrecarregando-se do trabalho doméstico e industrial.

Todavia, as experiências negras foram silenciadas, como diz Grada Kilomba (2019). Uso da interseccionalidade como uma ferramenta de escrita da fala de meus entrevistados. Ao contarem sobre o que já viveram e experienciaram em sociedade, mediante o racismo, os entrevistados estão rompendo a barreira do silenciamento que há tanto foi instaurada em nossas relações. São epistemologias negras, cujas respostas dadas à pesquisa, que se diferenciam entre cada um, mas se complementam na encruzilhada da interseccionalidade. São 13 entrevistados com histórias de vida diferentes entre si, mas com movimentos que se cruzam a um ponto em comum. Patricia Hill Collins (2022) assinala que, “pessoas de cor”, ou pessoas negas, possuem autoridade sobre o conhecimento de suas cosmologias, por meio de suas experiências. Não obstante, são

silenciados dada as regras sociais que não reconhecem como agente humano e participante da sociedade.

Mulheres, pessoas *of de color* e demais agentes sociais que trazem consigo a autoridade testemunhal da experiência (políticas identitárias) ou que citam projetos de conhecimento resistente como propiciadores de alternativas epistêmicas viáveis à opressão epistêmica aparentemente justa e imparcial (epistemologia de ponto de vista) enfrentam o silenciamento conforme normas de conduta epistêmicas estabelecidas (Collins, 2022, p. 201).

Algumas feministas se utilizam do mecanismo analítico de teoria social crítica, a *interseccionalidade*, para analisar as opressões e violências que mulheres negras sofrem simultaneamente, como o racismo, o machismo, o sexismo, o patriarcado, e a opressão de gênero, apenas por ser mulher. Outrossim, esse conceito é útil para explicarmos as formas de opressão racista, de gênero e de classe de outros, além das que atingem mulheres negras, como homens negros e gays, que sofrem com o racismo, a exigência de seguir uma masculinidade hegemônica, homofobia e as divisões desiguais de classe social. A análise deve investigar as diferentes formas catalizadoras de opressão, e a quem elas estão atingindo simultaneamente. No entanto, cada grupo deve ser analisado de forma particular. Veja o que Collins (2022) nos diz sobre a interseccionalidade.

A esse respeito, a interseccionalidade deve considerar como os dados demográficos de comunidades interpretativas e os padrões epistêmicos que caracterizam tais comunidades influenciam sua própria investigação crítica. Como analisei os capítulos anteriores, a interseccionalidade está situada na encruzilhada de comunidades interpretativas múltiplas caracterizadas por diversas histórias, preocupações e padrões epistêmicos. A teoria social catalisa um tipo particular de comunidade de investigação (Collins, 2022, p. 183).

Por conseguinte, assim como Carla Akotirene (2023, p. 33), escolhi a categoria analítica interseccionalidade, dado ao fato de a abordagem defender igualdade política das categorias na análise das formas de opressão. Considero que a raça atravessa estruturalmente todas as categorias de análise, mas acaba sendo chamada de recorte diante da hegemonia marxista das abordagens de classe. A categoria raça se tornou central ao estudo. Raça é uma ferramenta necessária de manutenção do poder opressor capitalista e patriarcal, e se utiliza do racismo como mecanismo operador de suas opressões. Ao dar seguimento ao pensamento de Carla Akotirene (2023):

Posto na encruzilhada discursiva do racismo, do sexismo e do capitalismo, o emprego analítico da interseccionalidade é ancestral. Implica a identidade na relação com o poder. A interseccionalidade, sem dúvida, é uma categoria

analítica provocativa, já que a experiência das mulheres negras e dos grupos racializados são constantemente obstruídas por hermenêuticas clássicas, como a de Hermes, e pela dificuldade de validar o trabalho intelectual feminista negro (Akotirene, 2023, p. 40).

Destarte, homens negros que são gays refletem um cenário de violência interseccional que se compara ao que ocorre entre as mulheres brancas e negras. Homens negros gays, ao contrário de homens brancos gays, vivenciam a intersecção da violência do racismo e a homofobia seus corpos. Pessoas negras, sejam elas homens ou mulheres, sempre irão experienciar o racismo associado a uma outra espécie de opressão, seja ela de gênero, classe, de sexualidade ou masculinidade hegemônica. Entretanto, pessoas brancas possuem o privilégio, *grosso modo*, de saírem ilesas as operações de violências racistas. Porém, não conseguem fugir das demais processos de estigmatização e exclusão que irão oprimi-las. Encabeçada pela ideia ancestral da religião de matriz africana, Carla Akotirene (2023) reforça o compromisso da interseccionalidade com a reivindicações de nossas necessidades, e trazer à tona os arranjos políticos que trabalham com o objetivo de nos destituir de quaisquer cenários de mudança e justiça social.

Afirmo mais uma vez que a interseccionalidade pertence a Exú. Isso sugere que estamos na mesma condição social dos Outros vulnerabilizados em todas as gerações, condicionados à insegurança de viver uma identidade estruturada pela colonialidade moderna. Do ponto de vista ancestral, é Exú quem amola a ferramenta de luta política, um instrumento acadêmico capaz de visibilizar os enredos da raça engendrada, a fim de que mulheres negras não sejam mais interrompidas, anuladas discursivamente, apagadas pela política, pelo Estado, pelas leis e por nossas próprias identidades interseccionais reveladas na avenida da morte (Akotirene, 2023, p. 64).

O papel fundamental da interseccionalidade é nos fazer observar que nenhuma opressão está sozinha na reprodução de suas violências. Sobre a mulher negra, por exemplo, pode existir a opressão de raça, gênero, classe. E se ela for portadora de necessidade especial, uma idosa, e lésbica? São fatores que se sobrepõem ao indivíduo de maneira sistêmica e coletiva. Estudarmos o que se passa em cada indivíduo em torno das suas relações afetivas, deu-nos uma ideia de como o sistema nos empurra

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho é a continuidade de uma jornada iniciada no quintal da casa de minha avó paterna, estendendo-se aos coqueirais de babaçu que cercavam o sítio de minha avó materna. Antes de qualquer coisa que eu poderia me tornar, qualquer tipo de formação que eu poderia ter, os quintais de minhas avós eram que me traziam o diploma. Eu sempre fui o neto da Dona Rosalina, mãe de minha mãe, e o neto mais velho de Dona

Santília, mãe de meu pai. Com o tempo, tornei-me algo. Tornei-me um adolescente cheio de conflitos, sem entendê-los, descontando toda confusão em minha mãe. Tornei-me adulto, fui forçado a buscar um emprego. Não nasci em berço de ouro, então entendi que eu deveria lutar para conquistar minha independência financeira. Havia apreendido que a riqueza almejada não era a de correr por entre o pé de jaca, limoeiros ou os bananais que minha avó materna havia plantado, e cuidou de forma tão dedicada. Deram-me responsabilidades, e eu não queria nenhuma delas.

Enquanto eu procurava um emprego, distanciava-me da terra coberta de folhas da laranjeira de minha avó materna, e do pé de tamarindo que minha avó paterna possuía em seu quintal. Os pés descalços, que sentiam o chão desses quintais, foram calçados pelas sandálias frias, e que deveriam durar por longos períodos. Não compraríamos outra tão cedo. Aqui o capitalismo se infiltra, e eu só fui saber anos mais tarde seus meios de nos fazer consumir sempre mais e mais. Eu só entendi o significado do que seria o capitalismo, o racismo e a homofobia, anos depois de eu trilhar esse caminho. Antes disso, meu único entendimento era o de que eu fazia parte de um jogo, e que eu deveria entrar em uma disputa de vida ou morte. Ou eu arranjava um emprego, ou teria que passar por inúmeras privações que o mundo era capaz de oferecer para quem não lutasse para ultrapassá-las.

Deixei de lado os conflitos com minha sexualidade, eu queria mesmo era independência financeira. Mudei-me para Goiânia, passei um bom tempo resistindo, ou melhor tentando mudar de vida, e retornei à minha cidade de origem. Nessas idas e vindas, eu cheguei em Imperatriz, definitivamente, já com meus 28 anos. Havia aceitado minha sexualidade, enfim gay. Entretanto, restava a independência financeira. E eu pensava, por que queremos ter essa estabilidade em nossas finanças? Ter dinheiro, era um modo de ter autonomia? E se eu assumir minha homossexualidade, e for expulso de casa? Sem dinheiro, não terei pra onde ir. Mas independente financeiramente, talvez eu nem moraria com meus pais. Evita o desconforto de uma discussão e desgosto dos meus pais, que descobririam um filho gay. Será que todos os gays pensam assim, ou somente os pobres? Ou somente aqueles em famílias disfuncionais? O acolhimento à homossexualidade, como diz bell hooks (2024), é um dever de todos. O mundo já nos rejeita bastante.

A universidade foi a porta de acesso a intensas leituras sobre os assuntos que eu desejava entender, e que considerava errado. Mas pecado é ser homofóbico, assassino. A homossexualidade faz da identidade do indivíduo. Aceitá-la, e ter uma rede de apoio que o acolha, penso logo em bell hooks (2024) novamente, é a salvação para que a pessoa

viva bem, e com amor. O chão de terra que havia nos quintais maternos de minhas avós, e que eu pisava descalço, foram substituídos por pisos acimentados da universidade, e das ruas em que eu andava em direção ao trabalho, e que não poderia mais sair por aí sem algum calçado. Contudo, eu buscava um modo de não me distanciar da comunidade que fui criado, e cuidado. Ingressar à universidade, foi meu retorno à ancestralidade. Enquanto eu buscava respostas para minhas indagações, essa dissertação foi sendo gestada. Assim, ela nasceu por entre as entranhas das minhas inquietações.

Descobri, na universidade, sobre como a violência do racismo rebaixa o negro a inexistência. Entendi que a homofobia tenta apagar identidades que sempre existiriam, e bem provável que não deixarão de existir. Compreendi meu papel de homem em uma sociedade machista, e mata mulheres por serem mulheres. Percebi que a pobreza impossibilita uma melhor qualidade de vida, cria obstáculos que impedem muita gente de entrarem na universidade ou faculdade, e que é um sintoma mortal em nossa sociedade. Pessoas pobres morrem em filas dos hospitais públicos, aguardando atendimento médico. Em sua maioria, negras. Aceitei que entrar na universidade havia se tornado uma oportunidade única, e que eu deveria aproveitá-la.

Reconheci-me lgbt, nordestino e periférico. Tornei-me negro, isso o que Neusa Santos Souza (2021) diz. Ser negro é uma condição dada. Alguém o enxerga como negro. Se te clareiam, você é pardo. Contudo, permanece ali, no limbo, esperando que as pessoas o culpem pelos erros dela. O branco, safa-se. Mas se pobre, mergulha no mesmo mar em que o pobre e negro afoga-se. Porém, pode receber um bote salva vidas de outra pessoa branca. O pacto narcísico da branquitude, Cida Bento (2022) é cirúrgica, são brancos protegendo brancos, e deixando os negros a sua própria sorte. Branco e negro, entre eles há uma linha tênue de cores. De uma ponta a outra, a sua tonalidade pode te dar privilégios, ou retirá-los.

O colorismo, por Alessandra Devulsky (2021), como ideologia do branqueamento social, diz que enquanto mais branco você é, mais protegido você está. Porém, quanto mais escuro você for, menos proteção terá. Pretos são rejeitados nos relacionamentos, por vezes trocados por pessoas brancas. Lelia Gonzalez (2020) é voraz quando diz que negros são vistos como objetos sexuais, e brancos como ideal de pessoa para se casar. Grada Kilomba (2020) reitera, a mulher negra é vista como mulata, um objeto sexual, cuja sua única função é dar prazer ao homem branco. Além disso, de acordo com Patricia Hill Collins (2019), a mulher negra sofre com o abandono de seus companheiros negros, trocadas por mulheres brancas.

Foi aí que resolvi tratar da afetividade de homens negros e gays. Percebi que, além das mulheres negras, homens negros gays também passam por preterimentos, são objetificados e fetichizados. Frantz Fanon (2020) nos adverte que o homem branco não precisa dessa competição afetiva, pois sua brancura não é contestável. Eles se tornam os preferidos no mercado afetivo, como diz Valeska Zanello (2022). Enquanto isso, homens negros não se tornam primeira opção, às vezes nem são motivo de escolha. Nesse sentido, negros retintos, para Sueli Carneiro (2011), estão em desvantagens em comparação às pessoas pardas, ou negros pardos. Pardos e retintos estão classificados pelo Censo do IBGE (2020) como pessoas negras, mas com tonalidades de cor diferente. Era o que Sueli Carneiro (2011) já dizia, e foi ressaltado por Carla Akotirene (2023).

Ao observar que pessoas negras eram rejeitadas afetivamente devido as consequências que o racismo causa em nossas relações, pensei no enfoque que interseccionalidade traria ao avaliarmos o modo como se dá as propostas de conexão afetiva e amorosa dos homens negros e gays. A interseccionalidade faz a interlocução com aquilo que Guacira Lopes Louro (2021) denomina de marcadores sociais da diferença. Algo que diferencia as pessoas uma das outras, colocando-as em posição de privilégio ou em subalternidade, como diz Gayatri Chakravorty Spivak (2010). A função da interseccionalidade é avaliarmos de que modo os mecanismos de opressão de gênero, sexualidade, classe, raça, orientação sexual, de identidade, geracional, utilizam-se dos marcadores sociais para manipular e disciplinar as pessoas, mediante o que Michel Foucault (2023) categoriza como os dispositivos de controle social.

Com efeito, é importante evidenciar que a corrente epistemológica do feminismo negro se tornou pedra fundamental para construção do pensamento dessa dissertação. Sem ele, o pensamento feminista das mulheres negras, não teríamos aberto a possibilidade de olharmos para os homens negros e gays através dessa vertente analítica. Desse modo, neste trabalho, não houve pretensão teórico-metodológica de remodelar os princípios estudados pelos autores e categorias analíticas aqui presente. Mas, na verdade, a ideia sempre foi a de incluir mais um modo de pensar. O de ver o homem negro e gay como um sujeito perpassado muitas outras violências sobre seus corpos e mentes, e que estas trabalham em conjunto, nunca de forma isolada. Sobre o homem negro gay se intercala o racismo, a homofobia, a exigência de uma masculinidade hegemônica, como diz Raewyn Connell (2016).

Ao homens negros, restringe-se a virilidade, pois é o que diz Fanon (2020). São seres com grande potencial de sexo animalesco. Não podem ser sensíveis. Não cabe a

feminilidade. Está terminantemente proibido. É impensável a existência de homens negros e gays. Caso sejam afeminados, pior ainda. O homem negro foi tido como o indivíduo sem alma, pronto para trabalhar como um burro de carga. Os entrevistados, portanto, dotam-se desses marcadores sociais que os diferem da sociedade dos brancos. O objetivo era o de ouvir as experiências dos homens negros e gays da cidade de Imperatriz, e saber de que modo eles encaram os enlaces amorosos, e como eles constroem sua identidade em meio a cidade.

Eles disseram que a negritude não foi algo dado, mas conquistado. Ser negro foi um tornar-se, como diz Neusa Santos Souza (2021). Surgiu o tempo para ser negro, a temporalidade negra. Descobrir-se gay, fez parte de outro tornar-se, vir a ser, se expressar livremente. Enquanto lutavam para entender e aceitar sua homossexualidade, heterossexuais conviviam tranquilamente em suas convenções sociais. Urge-se falar sobre o tempo para ser gay, ou viver sua homossexualidade, a temporalidade gay. Concomitantemente, as cobranças da masculinidade hegemônica estavam lá. A interseccionalidade, portanto, é uma ferramenta analítica que demonstra que as opressões agem de forma conjunta, e não separadamente.

A interseccionalidade propõe que possamos dar mais visibilidade aos problemas que estão ocorrendo sobre o sujeito. Mexer na estrutura, balançando-a, é cutucar o poderio que se encontra no topo da pirâmide, inerte, sem olharem para as demandas dos que estão na base. Como diz Angela Davis (2016), quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras – muda-se a base do capitalismo.

Parafraseando-a, quando pessoas negras se movimentam, toda a base social se movimenta com ela. Se a solidão da mulher negra, analisada por Claudete Alves da Silva Souza (2008), ocorre por inúmeros fatores de condições opressoras, que se relacionam com a raça, gênero e sexualidade, a interseccionalidade diz que essa solidão é também vivenciada por homens negros, principalmente por homens negro e gay. Faz-se necessário, reconhecermos que essa dinâmica afeta a vida desse grupo, e que o problema é uma realidade coletiva, ao qual precisamos construir uma consciência racial unânime de preservação, acolhimento, antirracista e antihomofóbica, para que possamos conviver em comunhão com nossos pares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. *“É fragrante fojado dôtor vossa excelência”: audiências de custódia, africanidades e encarceramento em massa no Brasil*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *Nordestino: a invenção do “falo” – uma história do gênero masculino (1920-1940)*. / 2ª Edição. / Durval Muniz de Albuquerque Júnior. – São Paulo: Intermeios, 2013. (Coleção Entregêneros).

ANDREWS, Jhon. *O livro da história LGBTQIAPN+*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Globo Livros, 2024.

ANDREWS, Kehinde. *A nova era do império: como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo* / Kehinde Andrews: tradução Cecília Rosas. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BEAUD, Stéphane. *Guia para pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. 2ª ed. – Petropolis, RJ: Vozes, 2014.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude* / Cida Bento. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BUSSOTTI, Lucas; TEMBE, António. *A homossexualidade na concepção afrocentrista de Molefi Kete Asante: entre libertação e opressão*. Revista Ártemis, Vol. XVII nº 1; jan-jun, 2014. pp. 15-24.

BUTLER, Judith P. *Discurso de ódio: uma política do performativo* / Judith Butler; traduzido por Roberta Fabbri Viscardi. – São Paulo: Editora Unesp, 2021.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* / Judith Butler; tradução de Renato Aguiar. – 21ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

CAETANO, Márcio (org.); SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço. *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil*. – 1ª ed. – 1ª reimpressão, Rio de Janeiro: Lamparina, 2022.

COLLINS, Patricia Hill. *Interseccionalidade* / Patricia Hill Collins, Sirma Bilge: tradução Rane Souza. – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. *Política Sexual Negra: afro-americanos, gênero e o novoracismo* / Patricia Hill Collins. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

CARDOSO, João Gabriel Maracci; PAZ, Bernard Martins; ROCHA, Kátia Bones; PIZZINATOC, Adolfo. *Imagem, corpo e linguagem em usos do aplicativo Grindr*. Psicologia USP, 2019, vol. 30.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* / Sueli Carneiro. – São Paulo: Selo Negro, 2011. – (Coleção em debate / coordenadora Vera Lúcia Benedito)

_____. *Dispositivo de Sexualidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CAVALHEIRO, Eliane dos Santos. *Veredas das noites sem fim: socialização e pertencimento racial em gerações sucessivas de famílias negras*. Editora Universidade de Brasília, 2013, 334 p.

CONNELL, Raewyn. *Gênero: uma perspectiva global* / Raewyn Connell, Rebeca Pearse; tradução e revisão técnica Marília Moschkovich. – São Paulo: nVersos, 2015.

_____. *Gênero em termos reais* / Raewyn Connell; tradução de Marília Moschkovich. – São Paulo: nVersos, 2016.

CORPOS, territórios e feminismos: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas / organizado por Delmy Tania Cruz Hernández, Manuel Bayón Jiménez; tradução de Joana Emmerick Seabra, Joana Salém Vasconcelos, Lina P. Machado Magalhães, Manuela M. M. Silveira e Sislene Costa da Silva. – São Paulo: Elefante, 2023, 400p.

DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo* / Coleção Feminismos Plurais. – São Paulo: Jandaíra, 2021, 224 p.

DEWES, João Osvaldo. *Amostragem em Bola de Neve e Respondent-Driven Sampling: uma descrição dos métodos*. Porto Alegre - UFRS. Monografia apresentada para obtenção de grau em Bacharel em Estatística. Dez/2013, 53 p.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas* / Frantz Fanon: título original: *Peau noire, masques blancs*; traduzido por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; São Paulo: Ubu Editora, 2020, 320 p.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “*Ser afetado*”. In: *Gradhiva: Jornal de História e Arquivos de Antropologia*, vol. 8, p. 3-9. Tradução Paula Siqueira. Revisão Tânia Stolze Lima. *Cadernos de Campo*, nº 13, 2005, p. 155-161.

FILHO, Antoniel dos Santos Gomes. NUNES, Ferreira Larrisa. FILHO, Tadeu Lucas de Lavor. *A escrevivência do corpo na composição de experiências de dissidências de gênero decoloniais*. BAGOAS, nº 22, vol. 14, p. 123-154.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* / tradução de Raquel Ramalhete. 42ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. *Microfísica do poder* / Michel Foucault; organização, introdução e revisão técnica Roberto Machado. – 12ª ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

_____. *História da sexualidade I: A vontade do saber* / tradução de MariaThereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15ª ed. – Rio de Janeiro / São Paulo, Paz e Terra, 2023. – (Coleção Biblioteca de Filosofia)

GONZALEZ, Lelia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* / organização Flavia Rios, Márcia Lima. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. *Lugar de negro* / Lelia Gonzalez, Carlos Hasenbalg. – 1ª ed. –
Rio de Janeiro: Zahar: 2022.

HAMMERSLEY, Martyn. *Etnograia: princípios e práticas*. Petrópolis, RJ: Vozes,
2022.

HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo da teoria do reconhecimento* / Axel Honneth;
traduzido por Rúrion Melo. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

hooks, bell. *A gente é da hora: homens negros e masculinidades* / tradução de Vinícius
da Silva. São Paulo: Elefante, 2022, 272 p.

_____. *Erga a voz: pensar como feminista, pensar como negra* / tradução de Cátia
Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019, 384 p.

JESUS, Jaqueline Gomes. Psicologia-USF, Bragança Paulista, v. 18, n. 3, p. 363-372,
set/dez 2013.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. *Quem quer (pode) ser negro no Brasil?* – 1ª ed. – 1ª
reimpressão, Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano* / Grada
Kilomba; tradução Jess Oliveira. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, 248 p.

LE BRETON, David. *Condutas de risco: dos jogos de morte ao jogo de viver*. –
Campinas, SP: Autores Associados, 2009.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho*. – 3ª ed. rev. amp.; 3ª reimp. – Belo
Horizonte: Autêntica, 2021, 109 p.

MGANANI, José Guilherme Cantor. *Etnografias urbanas: quando o campo é a cidade*.
Petrópolis, RJ: Vozes 2023.

MARCIO, Caetano (Org.); SILVA JR., Paulo Melgaço (Org.). *De guri a cabra-machoi: masculinidades do Brasil*. – 1ª ed. – 1ª reimpressão, Rio de Janeiro: Lamparina, 2023.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães. *Etnografia e educação: conceitos e usos* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2011. Autores. 298 p.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte* / Achille Mbembe; traduzido por Renata Santini. – São Paulo: N-1 Edições, 2018, 80 p.

MIELI, Mario. *Por um comunismo transexual: elementos da crítica homossexual*. – 1ª ed. – São Paulo: Boitempo, 2023.

MILLS, Charles W. *O contrato racial: Edição comemorativa de 25 anos* / Charles W. Mills; tradução Teófilo Reis, Breno Santos. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos* / Kabengele Munanga. – 4ª ed. 2ª reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2020. – (Coleção Cultura Negra e Identidades)

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombolas e movimentos* / Maria Beatriz Nascimento; organização Alex Ratts. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

_____. *O negro visto por ele mesmo* / Maria Beatriz Nascimento; organizado Alex Ratts. – São Paulo: Ubu Editora, 2022, 240 p.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. – 1ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2021, 192 p.

ODAILSO, Berte. *VOGUE: dança a partir de relações corpo – imagem*. Dança, Salvador, v. 3, n. 2 p. 69-80, jul/dez. 2014.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo,

2021, 324 p.

PAUGAM, Serge (Org.). *A pesquisa Sociológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

PEREIRA, Amanda Gomes. *Os caminhos da etnografia: linhagens antropológicas e processos de subjetivação em campo*. Universidade Federal do Maranhão: São Luiz/MA, vol. 15, 2023, p. 215-230.

PEREIRA, Francineide Pires. *“Seja Homem”: produção de masculinidades em contexto patriarcal*. – 1ª ed. – Curitiba, PR: CRV, 2014.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

_____. *Manifesto contrassexual: Políticas subversivas de identidade sexual*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RIBEIRO, I. M.; Braga, R. S. *Criança viada*. 2018. 136f.- Monografia (TCC)- Universidade Federal do Ceará, Instituto Cultura e Arte, Graduação em Comunicação Social. 2018.

RODRIGUES, Paulo Ricardo Aires; ANDRADE, Karylleila dos Santos. *Pequeno vocabulário Pajubá Palmense*. São Carlos, 2023, 32 p.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer* / Sara Salih; tradução e notas Guacira Lopes Louro. – 1ª ed.; reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ed. 2006.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* / Neusa Santos Souza. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* / Gayatri Chakravorty Spivak; tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, 174 p.

STOCK, Kathleen. *Material Girls: por que a realidade importa para o feminismo*. – 1ª ed. – São Paulo: Editora Cassandra, 2023.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade* / João Silvério Trevisan. – 4ª ed. rev., atual. e amp. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VIGOYA, Mara Viveros. *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América* / Mara Viveros Vigoya; tradutor Allyson de Andrade Perez. – Rio de Janeiro (RJ): Papéis Selvagens, 2018, 224 p.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ZANELLO, Valeska. *Prateleira do amor: sobre mulheres, homens e relações* / Valeska Zanello. 1ª ed. – Curitiba: Appris, 2022, 144 p.