

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

# **Homossexualidades e negritudes: identidades e afetividades no entre-lugar**

**Autor: José Estevão Rocha Arantes  
Orientador: Prof. Dr. Luiz Mello**

**Goiânia  
Julho de 2008**

JOSÉ ESTEVÃO ROCHA ARANTES

# **Homossexualidades e negritudes: identidades e afetividades no entre lugar**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal de Goiás como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Goiânia  
Julho de 2008

JOSÉ ESTEVÃO ROCHA ARANTES

# **Homossexualidades e negritudes: identidades e afetividades no entre lugar**

Dissertação defendida e aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2008, pela banca examinadora constituída pelos (as) professores (as):

---

Prof. Dr. Luiz Mello  
(Orientador – FCHF/ UFG)

---

Prof. Dr. Osmundo Santos de Araújo Pinho  
(IFCH/UNICAMP)

---

Prof. Dr. Joaze Bernardino Costa  
(FCHF/UFG)

---

Profª. Dra. Maria Luíza Rodrigues Souza  
(Suplente - FCHF/UFG)

Goiânia  
Julho de 2008

À minha mamãe Augusta, por todas as contribuições na minha formação – materiais e afetivas. Esta dissertação é para a senhora, minha “boboze”.

## **Agradecimentos**

Durante toda a realização deste trabalho, muitas vozes, mãos e idéias foram imprescindíveis. Os/As apresento aqui e agradeço pela ajuda no cumprimento das atividades necessárias para este mestrado.

Ao meu orientador, Professor Luiz Mello. Sua ajuda, crítica, provocações e incentivo foram fundamentais para este trabalho.

Ao Professor Osmundo Pinho, por aceitar fazer parte da banca de avaliação deste trabalho.

Ao Professor Joaze Bernardino, pelas contribuições na qualificação e agora pelo aceite para banca de avaliação.

À minha mãe, presença constante nos meus projetos de vida.

Ao meu pai, “seu Arantes”, pelos aportes de toda natureza.

Às minhas irmãs e irmãos (Rosa, Débora, Wheisten e Júnior), pelo carinho e “familismo”.

Ao José Eduardo e à Priscila. Mais do que grato pela ajuda imprescindível na finalização deste trabalho, agradeço pela nossa reaproximação.

Aos meus amigos e amigas, parceiros de todos os dias, entre os quais eu destaco: Helton, Ana Júlia, Arquimedes, Jefferson, Marcelo, Michele, Aline, Cláudio, Polly, Fátima, Elaine, Pocahy, Markin, Karine, Zezé, Zé Seronni, Enilsa, Fernandinha e Silvia.

Ao Sid, meu amigo-irmão de Sampa, primeiro interlocutor dentro desse processo.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pelas possibilidades de crescimento teórico e intelectual durante as disciplinas: Marta Rovary, Sebastião Rios, Joana Fernandes, Pedro Célio e de forma especial ao professor Francisco Rabelo.

À Universidade Federal de Goiás, instituição que contribuiu de forma especial para que eu me tornasse mais humano e cidadão.

À Capes pelos 24 meses de bolsa, mais do que necessárias para minha sustentação durante o mestrado.

À professora Maria Luiza Rodrigues, pelas contribuições no ritual da qualificação.

Aos colegas da disciplina *Tópicos Especiais em Sociologia: gênero, sexualidade e poder*. Na companhia do professor Luiz Mello, aquelas tardes de terças foram fundamentais para a construção deste trabalho.

Ao Colcha de Retalhos e ao Enuds – dois momentos coletivos de fundamental importância para minha formação política e de atuação na busca por uma Goiânia e um Brasil mais justo e leal para gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e heterossexuais parceirxs. Destaco alguns nomes dentro desses “coletivos” – Marcelx, Lucas Carvalho, Elaine, Polly, Fátima, Bruna, Karine, Lucas Fortuna, Dan, Daruska, Doris, Vinícius, Robert, Marco Antônio, Ricardiva, Rouzi, Léo Viso, Janaina, Guto e Devs, Dário, Luciano e Rodrigo Reduzino.

Em especial agradeço aos entrevistados, homens negros e gays, habitantes do *entre-lugar*, cuja disposição e contribuições foram fundamentais para a realização deste trabalho.

*O papel do intelectual, de  
modo geral, é elucidar a disputa,  
desafiar e derrotar tanto o  
silêncio imposto quanto o  
silêncio conformado do poder  
invisível; em todo lugar e  
momento em que seja possível.*

**Edward W. Said**

## **Resumo**

Compreender as identidades sociais no mundo contemporâneo demanda um deslocamento do olhar para as interseccionalidades que estruturam tanto as subjetividades quanto os posicionamentos políticos dos atores sociais. Neste trabalho, procuramos apreender, por meio das falas, discursos, práticas e posicionalidades de homens - que ao mesmo tempo se percebem como negros e gays - suas construções identitárias. As experiências de vivenciar um *entre-lugar*, uma fronteira, são constitutivas da forma como estes sujeitos se percebem nas relações de poder que organizam a vida em sociedade. Seus envolvimentos afetivo-sexuais, a percepção do preconceito em razão de suas práticas sexuais não-hegemônicas, somados a elementos de um racismo brasileiro, são elementos que caracterizam suas experiências e promovem sociabilidades.

**Palavras-chaves:** identidades, interseccionalidades, questão racial, homossexualidades.

## **Abstract**

To comprehend the social identities in the contemporary world demands a shift of gaze to the intersectionalities that structure both subjectivity and political positioning of social actors. In this work, we seek to learn through talk, discourses, practice and positioning of men—that at the same time perceive themselves as gay and black—their identity make up. The feeling of existing in a common ground, a frontier, are constitutive of the form of how these individuals become aware of themselves in the relations of power that organize life in society. Their sexual-affective involvements, their perception of prejudice in relation to their sexual practices that are not hegemonic, added to elements of Brazilian racism, are elements that characterize their experiences and promote sociability.

**Key words:** identities, intersectionalities, racial issue, homossexualities.

## Sumário

|                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Introdução</b>                                                                                      | 10  |
| <b>1- Aproximações metodológicas</b>                                                                   | 13  |
| 1.1 Sociedade e linguagem – simbiose na construção do discurso                                         | 18  |
| 1.2 Aspectos das entrevistas e o perfil dos interlocutores                                             | 22  |
| <b>2 - Identidades dos sujeitos plurais</b>                                                            | 28  |
| 2.1. Identidades interseccionadas                                                                      | 29  |
| 2.2. Identidades e homossexualidades                                                                   | 32  |
| 2.2.1. As performances dos masculinos                                                                  | 45  |
| 2.2.2. O lugar do político na construção identitária                                                   | 49  |
| 2.3. Identidades e negritudes                                                                          | 51  |
| 2.3.1. A questão racial no Brasil – breves apontamentos                                                | 51  |
| 2.3.2. Preconceito, essência e processo                                                                | 59  |
| <b>3 – O gênero, a sexualidade e a raça: as interseccionalidades e os envolvimento afetivo-sexuais</b> | 64  |
| 3.1. Situando saberes: pós-modernidade e diferença cultural                                            | 64  |
| 3.2. Gênero e raça: diálogos possíveis, invisibilidades presentes                                      | 66  |
| 3.3. E as masculinidades nas relações de gênero, como ficam?                                           | 70  |
| 3.4. “Sexualizando” a discussão                                                                        | 73  |
| 3.5. Relações afetivo-sexuais inter-raciais                                                            | 77  |
| <b>4. O entre-lugar, o político e a discriminação</b>                                                  | 92  |
| 4.1. Novas identidades e a emergência da resistência ao colonialismo                                   | 92  |
| 4.2. As interseccionalidades: o entre lugar negro-gay ou gay-negro                                     | 95  |
| 4.3. Discriminações raciais e sexuais: reflexos do entre-lugar                                         | 99  |
| <b>Considerações finais</b>                                                                            | 109 |
| <b>Referências</b>                                                                                     | 113 |
| <b>Anexos</b>                                                                                          | 122 |

## Introdução

Este trabalho inscreve-se na interface dos campos de conhecimento denominados estudos sobre gênero, raça e sexualidade. A intenção de aproximar três áreas de produção de conhecimento nas ciências sociais, além de ser um desafio para o pesquisador, acentua a necessidade de percepção do sujeito social como multifacetado no que concerne a sua posição na sociedade. Embora estejamos acompanhando um contínuo afunilamento das áreas dos saberes sociológicos, acreditamos razoável ressaltar que os seus objetos, de acordo com o recorte que se faça, podem ser pensados enquanto um mosaico plural e interseccionado a partir das diversas esferas da vida social.

Quando propomos uma investigação que relaciona três áreas de construção do conhecimento, também estou pensando minha formação enquanto indivíduo/agente social. Estudar o processo de construção identitária de sujeitos que vivenciam a experiência social a partir de um *entre-lugar* (homens negros e gays) e de suas compreensões sobre seus envolvimento afetivo-sexuais, me toca na medida em que, enquanto observador, uma espécie de *flâneur*<sup>1</sup>, há algum tempo me coloco a pensar que os locais de envolvimento (sexual/afetivo) homossexuais funcionam como um microcosmo social de reprodução de ações de intolerância e violência simbólica (Bourdieu, 1998). Entender os reflexos dessa violência simbólica, tais como aqueles que incitam o preconceito e a discriminação, me reportam ao papel crítico, que entendo como fundante, da formação do(a) pesquisador(a) social.

As experiências de homens gays negros no âmbito de suas relações afetivo-sexuais são parte de um processo de construção identitária. Ao refletirmos a respeito dessas relações, temos em mente que categorias sociais como gênero, raça, orientação sexual, classe, geração, escolaridade, dentre outras, o tempo todo reafirmam diferenças que ora excluem, ora funcionam como mecanismos de subversão dos modelos normativos. É neste cenário que um estudo sobre a construção identitária de gays negros, vivendo no *entre-lugar*, envolvidos ou não em relacionamentos inter-raciais,

---

<sup>1</sup> O sociólogo Crístian Paiva (2007) apresenta uma reflexão interessante sobre como nós, pesquisadores sociais interessados em compreender as micropolíticas que estabelecem as relações sociais contemporâneas, podemos nos apropriar de metodologias que ele denomina “do contágio”, “dos contrabandos”. Nesse sentido, a imagem de um *flâneur*, como aquele que observa e interage nas cidades, buscando vivenciar as sociabilidades, ao mesmo tempo em que busca entender essa sociabilidade.

pode nos ajudar a entender as transformações contemporâneas no que concerne às relações pessoais (e sexuais) e o papel dos(as) sujeitos gays e lésbicos nesse momento da história (Roseneil, 2006).

Pensando o processo de construção identitária desses sujeitos é que foram surgindo questões como: Como homens gays e negros percebem o mito da *super virilidade* do homem negro? Em que momentos e em quais situações as identidades negra e gay se complementam para suas percepções enquanto sujeitos? Em relação aos seus envolvimento afetivo-sexuais inter-raciais, há elementos que implicam uma impossibilidade de relacionamentos mais “duradouros”? Como se estruturam os mecanismos de controle das performances sexuais e amorosas desses indivíduos? Como as identidades (gay e negra) dos sujeitos envolvidos nessas relações são construídas? A localização da cidade de Goiânia, longe de grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo, apresenta particularidades no que tange a experiência de homens gays e negros? As respostas para tais questionamentos impulsionaram o desenvolvimento desta pesquisa, em que a compreensão de sujeitos sociais não-hegemônicos em relação às suas práticas afetivo-sexuais e ascendência étnico-racial parecem se misturar à própria compreensão da construção do *self* desses sujeitos.

As experiências e especificidades que homens gays e negros atribuem a sua condição de viver numa fronteira, num entre-lugar, e as demandas por eles encontradas em relação aos seus relacionamentos afetivo-sexuais, são o foco deste estudo. A partir de entrevistas semi-diretivas com sete homens, maiores de 18 anos, que se identificam como negros e gays, procuramos apontar os possíveis caminhos percorridos para a construção de suas identidades sociais. Reforçamos, aqui a, necessidade de publicizar as vozes desses atores sociais e suas experiências, que - a partir de suas posições de subalternidade no cenário brasileiro em relação às práticas afetivo-sexuais e sua ascendência negra - por vezes foram silenciadas. Por outro lado, refletir sobre os elementos discursivos que permitem a construção de suas identidades homossexuais inter-raciais se apresenta como uma boa possibilidade de compreensão das estruturas histórico-sociais que conduzem esses indivíduos e suas relações ao questionamento da heteronormatividade, do racismo e da masculinidade hegemônica, ou mesmo de sua superação.

Este trabalho também busca, a partir do local em que é realizado, a cidade de Goiânia, contribuir para a ampliação dos campos de estudo sobre sexualidade e raça no Brasil, especialmente na Região Centro-Oeste. Entendemos como fundamental

pluralizar as vozes e as posições sociais daqueles que não vivem em grandes centros como Rio de Janeiro ou São Paulo, a fim de deslocar e avançar as discussões sobre os estudos de sexualidade e raça, buscando um alargamento da compreensão em relação à experiência homossexual e racial no Brasil.

No primeiro capítulo, apresentamos a forma como conduzimos metodologicamente este trabalho, refletindo sobre a construção do discurso socialmente produzido pelos atores sociais e como seus significados nos permitem compreender os elementos fundantes das práticas sociais. Em seguida, discorremos sobre as especificidades da cidade de Goiânia e brevemente falamos sobre quais efeitos essas especificidades podem produzir nas vidas de nossos entrevistados. Por fim, apontamos, de forma breve, alguns elementos que podem nos ajudar na caracterização de nossos entrevistados.

No capítulo dois procuramos perceber o processo de construção identitária dos nossos entrevistados, tendo em vista suas vivências como homens gays e negros. As identidades sociais são entendidas neste trabalho como relacionais. Baseamo-nos em algumas discussões que problematizam a questão da identidade na contemporaneidade — considerando categorias como gênero, sexualidade e raça — para compreender como nossos entrevistados se percebem enquanto sendo negros e gays.

No capítulo três apontamos conexões entre os estudos culturais e a filosofia pós-moderna e como essas duas proposições teóricas de compreensão das relações sociais se adequam quando da reflexão sobre aqueles e aquelas que vivenciam um entre-lugar. Na sequência, é estabelecido um percurso pelos estudos de gênero, demonstrando como as intersecções de raça, masculinidades e sexualidade vêm sendo tratadas. A partir dessas discussões, refletimos sobre como os entrevistados dão sentido aos seus envolvimento afetivo-sexuais, inter-raciais ou não.

Por fim, no capítulo quatro, aprofundamos nossa reflexão sobre a forma como a experiência social daqueles que vivem num entre-lugar, o das interseccionalidades, faz-se fundante das construções identitárias dos sujeitos da pesquisa. O preconceito e a discriminação emergem como o ponto de articulação entre os elementos que integram essas interseccionalidades e proporcionam aos nossos entrevistados a percepção das relações de poder que permeiam seus cotidianos.

## 1 — Aproximações Metodológicas

No instante em que nos colocamos uma proposta de investigação, temos em mente a perspectiva temporal implicada desde a escolha do objeto até a redação final da dissertação. Nesse sentido, afirmamos que a construção deste trabalho insere-se numa lógica processual. As leituras realizadas, as entrevistas semi-diretivas executadas e a análise do material são partes de uma mesma intenção, qual seja, configurar um recorte da realidade social.

Como afirma Bourdieu, “não podemos capturar a lógica mais profunda do mundo social a não ser submergindo na particularidade de uma realidade empírica” (1998, p. 15). Sendo assim, é preciso ir até o “real”, ciente de que é no cotidiano que podemos encontrar um material propositivo para uma boa reflexão. Nesse contexto, percebemos em Goiânia uma pluralidade de espaços de sociabilidade gay, o que aponta, inclusive, como estes estão cada vez mais “misturados” do ponto de vista das orientações sexuais dos (as) frequentadores (as). Há uma grande diversidade de público de acordo com o lugar LGBTT<sup>2</sup> que se frequenta, e essa diversidade se configura ainda mais em relação à composição racial, gênero, geracional e de classe social dos frequentadores. Podemos dizer que há uma considerável “ausência” de pessoas em determinados lugares, o que pode ser entendido como um problema para que ocorra uma sociabilidade entre diferentes sujeitos, que ocupam diferentes posicionalidades, inclusive no que diz respeito às possibilidades de arranjos afetivo-sexual inter-raciais.

Pensando no campo de investigação empírica, chama a atenção as reflexões de Caldeira (1988), quando afirma, em relação à observação participante, que “o antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial”. (p. 133) De acordo com a autora, nos Estados Unidos vêm sendo feita uma crítica em relação a uma “presença excessiva” da voz do pesquisador nos trabalhos de investigação social e no texto etnográfico. É como se o outro, o interlocutor, só existisse de fato a partir da voz do cientista social. Essa “presença excessiva” da voz do pesquisador se dá pela

---

<sup>2</sup> Sigla utilizada para se referir a lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis.

ausência de questionamentos sobre a sua “inserção no campo, no texto e no contexto em que escreve”. (Caldeira, 1988, p. 135)

Gayatri Spivak (2003) apresenta, em artigo intitulado *Podem os subalternos falar?*, uma densa discussão teórica que apresenta uma crítica à forma de construção do conhecimento por parte de intelectuais que, pela *práxis* de *falar em nome* daqueles que historicamente (desde o advento de uma ideologia imperialista, em que se efetiva um *outro* que serve como referência para a manutenção de práticas econômicas de exploração e de um imaginário de *superioridade* para os europeus) são emudecidos, tendo suas falas obscurecidas por aqueles que ocupam as posições discursivas hegemônicas.

Por outro lado, garantir que o subalterno fale, auto represente-se, de acordo com leitura de Carvalho, implica

(...) Em conquistar um espaço de enunciação, assegurar um lugar de discurso, entendido como sendo o lugar privilegiado nessa batalha por uma subjetivação equânime. Esse projeto de Spivak tem sido muitas vezes descrito como um mero exercício acadêmico fascinante disfarçado de batalha política. Em minha leitura, contudo, nele se fundem, ineludivelmente, alta teoria com ativismo junto às camadas subalternas (2001, p. 120).

No mesmo sentido de re-ver a forma como nós, cientistas sociais, hoje estamos executando a pesquisa social, é que Carvalho (2001) comenta a necessidade de realizarmos outra forma de etnografia. Um ouvir o outro que se aproxime da forma como os (as) teóricos do pensamento pós-colonial e dos estudos subalternos vêm propondo ao cenário das pesquisas sociais contemporâneas. Uma nova forma de realizar nossas pesquisas com certa consciência em relação às

Possibilidades de politizar o espaço discursivo que se abre constantemente a cada vez que nos atrevemos a intervir como sujeitos na cadeia representacional ativada por grupos subalternos, para reabri-la antes que se congele, seja na forma de cultura incorporada e confinada ao nosso grupo exclusivo de pertença, seja pela rotina de seu uso como emblema estereotipado (quando não reificado) de identidade étnica, comunitária, racial, de gênero, etc (Carvalho, 2001, p. 139).

Ao evocarmos novas vozes dentro do cenário social-cultural da atualidade, assumimos um papel mais político e comprometido com a crítica de modelos estabelecidos em relação às práticas sexuais e as relações raciais e de gênero. Quando refletimos sobre as experiências sociais de homens gays e negros em Goiânia e o processo de construção identitária desses sujeitos, intencionamos, ainda que de forma

preliminar, romper com essa monofonia que aparece no imaginário social sobre a homossexualidade masculina no país.

A ciência moderna e os modelos de produção do conhecimento que ela estabilizou na história se pautam por uma pretensa universalidade, uma busca por um fim último e absoluto em relação à realidade sociocultural. Entretanto, quando nos propomos a uma reflexão a partir de polifonias discursivas, assumimos que esse modelo de ciência, com forte influência de uma ideologia colonialista, não garante a construção de conhecimento no mundo social contemporâneo, haja vista que novos sujeitos sociais e suas reivindicações políticas estão, hoje, cada vez mais visíveis em um mundo de crescente heterogeneidade.

A partir de uma primeira aproximação com a realidade conferida em campo, nos propomos à realização de entrevistas não-diretivas com homens gays negros, residentes em Goiânia. Surge, então, uma questão fundamental: em que medida a utilização dessa técnica de coleta de informações reproduz o problema apontado por Caldeira em relação à observação participante quanto ao excesso de inserção do pesquisador no texto e contexto de análise? A interação que essa técnica de coleta de dados pressupõe nos faz refletir sobre o jogo de poder que estrutura a relação entrevistador/entrevistado no processo de construção do conhecimento. Para Liliane Kandel (*apud* Thiollent, 1982), esse instrumento de coleta de informações mantém, de certo modo, uma situação de hierarquia estabelecida entre o entrevistado e o entrevistador, em que o primeiro se encontraria numa situação de submissão em relação ao segundo. A desigualdade do ato comunicativo na relação entre entrevistado e entrevistador, para Kandel, “é inerente a uma situação de comunicação sobre a qual o respondedor não tem controle e permanece separado da interpretação e da utilização social da informação transmitida” (*apud* Thiollent, p. 83).

Entretanto, de acordo com Thiollent, as críticas apresentadas por Kandel em relação à privatização das respostas por parte do pesquisador-entrevistador são relativamente superadas quando se realiza uma entrevista não-diretiva, por esta garantir uma liberdade ao entrevistado em manifestar, a partir de suas falas-respostas suas experiências socioculturais, suas afetividades. Segundo ele, a entrevista não- diretiva

contrariamente a entrevista dirigida, não propõe ao entrevistado uma completa estruturação do campo de investigação: ‘é o entrevistado que detém a atitude de exploração’. (...) a entrevista não diretiva favorece a captação de uma

informação mais “profunda” ou menos “censurada” do que no caso de outros procedimentos (Thiollent, 1982, p.85).

Essa técnica de coleta de informações parte do princípio de que o indivíduo entrevistado possui uma compreensão da realidade construída a partir de suas próprias experiências histórico-culturais. Embora concordemos que a proposta de uma entrevista semi-dirigida desestabilize, em alguma medida, o poder que ora se concentra na pessoa do pesquisador<sup>3</sup>, não perdemos o foco de que o ritual das entrevistas está organizado a partir de determinadas relações de poder onde a própria vulnerabilidade em que se encontram os entrevistados ao se disporem a falar de suas vidas, de suas experiências, já cria uma estrutura ritualística, simbólica, de vantagens para o entrevistador<sup>4</sup>.

Para Paiva (2007), pensando na busca pela percepção do *ethos* íntimo das práticas homoeróticas, a compreensão das realidades dos sujeitos que estabelecem relações afetivo-sexuais homossexuais se efetiva na medida em que há uma proposta de se realizar uma *cartografia* das experiências plurais possíveis às experiências homossexuais, na qual se observa a “micropolítica” que organiza o cotidiano das sociabilidades e das conjugalidades. Para o trabalho que aqui se apresenta, temos em mente, assim como Paiva assinalou, a tentativa de realizar

Uma análise polifônica, em que se registra o cruzamento da intercessão teórica (analítico conceitual, a conversa com os autores-interlocutores), com a experiência da pesquisa de campo (conversa com os entrevistados, interlocutores também), numa insinuação de tantas vozes que explica o teor heterogenético do texto (seja pelas referências empregadas, seja pela modalidade de interlocução privilegiada) (p. 14).

Estamos aqui, para além de “retirar” os sentidos existentes nos discursos e prática sociais a partir das entrevistas semi-diretivas, nos propondo a participar da criação dos próprios sentidos em relação às experiências de homens negros e gays, a partir do cruzamento das vozes das discussões teóricas e dos sujeitos da pesquisa (Paiva, 2007).

---

<sup>3</sup> Pudemos perceber isso durante as entrevistas, sobretudo nos instantes em que há uma inversão dos papéis entrevistado/entrevistador. Questão recorrente, principalmente quando somos inquiridos pelos nossos interlocutores sobre as mesmas questões que apresentamos, ou, ainda quando as respostas provocam nosso roteiro a ponto de termos que reorganizar a sua forma e até mesmo o sentido dos temas durante o processo em que as entrevistas foram realizadas.

<sup>4</sup> Aquele que “detém” a posse de uma folha de papel, que contém o roteiro de perguntas e temas para uma entrevista, nos parece, em alguma medida, um indicador de quem é que ocupa posições mais vantajosas nesta relação de poder.

De acordo com Pedro Demo (1998), a realização de uma entrevista não-diretiva e a aplicação de um questionário aberto<sup>5</sup> exige procedimentos mínimos para se garantir a qualidade das informações obtidas. A experiência do uso de um questionário aberto garante, de acordo com este autor, a possibilidade de compreensão acerca das representações sociais mais profundas da realidade social vivenciada pelos informantes. A não-linearidade, a descontração que essa técnica permite no contato com o entrevistado, proporciona respostas sobre realidades de fato não homogêneas. Entretanto, Pedro Demo nos chama a atenção para a necessidade de mantermos alguns padrões durante a realização das entrevistas

[o momento das entrevistas] *precisa ser bem organizado e garantir, entre outras coisas, que em cada novo questionário se trata do mesmo tema, da mesma pesquisa, da mesma análise, ou seja, deve existir um contexto sistemático e lógico, até mesmo para podermos comparar e inferir* (Demo, 1998, p. 101).

Como aponta Michelat (*apud* Thiollent, 1982), podemos conduzir uma pesquisa qualitativa a partir de três momentos: primeiro, a seleção de um grupo reduzido de pessoas que sejam de certa forma representativa do assunto estudado; em seguida, a garantia no processo de gravação das falas dos entrevistados de uma “atenção flutuante” do pesquisador, “que permite estimular o entrevistado a explorar o seu universo cultural sem questionamento forçado” (*apud* Thiollent, 1982, p. 86); e por fim, realizar uma análise das entrevistas a partir não apenas dos elementos verbalizados, mas também dos risos, silêncio e demais hesitações que aparecerem no instante da entrevista.

Dentro dessa perspectiva, os sete homens gays e negros entrevistados foram selecionados a partir de uma rede produzida por meio da técnica conhecida como *bola de neve*<sup>6</sup>. Ouvir as histórias de homens gays e negros sobre como codificam seu mundo social e definem suas posições nesse mundo, como constroem suas identidades a partir de suas experiências pessoais, de suas opiniões sobre homens não-negros gays e ainda de suas relações homo-afetivas pode ser importante para a compreensão de como a

---

<sup>5</sup> O roteiro da entrevista semi-diretiva e o modelo do questionário aberto podem ser conferidos nos Anexos.

<sup>6</sup> Essa técnica consiste em buscar, a partir das redes de sociabilidade do próprio pesquisador, pessoas que tenham a competência necessária para contribuir com o objetivo que se estabelece na pesquisa. A partir de um primeiro contato vai se repetindo o processo, como numa reação em cadeia, onde possíveis interlocutores vão sendo identificados.

matriz heteronormativa<sup>7</sup> e o *racismo brasileiro* influenciam os processos de construção identitária desses sujeitos que vivenciam o *entre-lugar*.

### 1.1 Sociedade e linguagem – simbiose na construção do discurso

Entendemos todo o material obtido a partir das entrevistas como sendo textos, discursos, que situam os interlocutores na dinâmica social. Esses discursos são produzidos a partir da construção da linguagem dentro de relações sociais e culturais específicas. Os discursos se configuram como reflexões que descrevem as relações sociais e as posicionalidades dos sujeitos e, nesse sentido, sua análise se configura enquanto uma de nossas proposições nesta pesquisa. De forma breve, nos propomos neste momento a discorrer sobre o processo de desenvolvimento e formação desses discursos, no nível da linguagem, e de como eles são, ao mesmo tempo, constituídos e constitutivos de relações de poder, de conflitos, que engendram as práticas sociais.

Entender a linguagem como fruto da interação social, produzida a partir de processos de constituição dos significados e expectativas compartilhados na interação com o *outro*, parte da necessidade percebida pelos realizadores dos estudos lingüísticos de se problematizar o que até então se apresentava como o fim último de seus esforços: o estudo da língua e da fala de forma isolada, com a exclusiva função de garantir a comunicação (Brandão 1991). Nesse sentido,

“estudiosos passam a buscar uma compreensão do fenômeno da linguagem não mais centrado apenas na língua, sistema ideologicamente neutro, mas num nível situado fora desse pólo da dicotomia saussuriana. E essa instância da linguagem é a do discurso” (Brandão, 1991, p. 12).

A autora continua se referindo à linguagem enquanto discurso, nos dizendo que esta não pode ser compreendida apenas como um conjunto de símbolos gráficos ou enunciados com a função apenas de garantir a comunicação, mas também como um “modo de produção social; ela não é neutra, inocente e nem natural, por isso é o lugar privilegiado de manifestação da ideologia” (Brandão, 1991, p. 12).

Mussalín (2001), também refletindo sobre a linguagem como discurso, nos diz que a sua análise deve ser buscada a partir de sua constitutividade. Para a autora “o

---

<sup>7</sup> Apresentaremos mais adiante, de forma sistemática, em que consiste essa *matriz heteronormativa* e suas implicações para a vida social.

discurso, o sentido, o sujeito, as condições de produção vão se constituindo no próprio processo de enunciação” (2001, p. 138).

Orlandi (1996) caminha nesse mesmo sentido ao dizer que “a análise do discurso se interessa pela linguagem tomada como prática: mediação, trabalho simbólico, e não instrumento de comunicação. É ação que transforma, que constitui identidades. Ao falar, ao significar, eu me significo.” (1996, p. 28). Os efeitos da linguagem para nossa constituição enquanto sujeitos perpassam a forma como nossas ações são organizadas por ela e ainda como uma proposição discursiva nos acomete no sentido de criar identificações, que podem ser efetivadas das mais variadas formas<sup>8</sup>. Essa noção de discurso tal como prática, que gera ação, e organiza e distribui poder pelos sujeitos sociais, tem nas contribuições de Michel Foucault suas bases.

A análise dos discursos dos atores sociais que aqui nos propusemos a realizar tem como ponto de partida as contribuições deste autor sobre a “ordem do discurso”. Foucault (1996) nos apresenta a forma como o discurso deve ser tratado, qual seja, como um mecanismo a ser investigado através de suas condições de existência, e que este estaria condicionado por uma ordem institucional que o regula e o controla. Em suas palavras

(...) suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (1996, p. 8-9)

Seguindo as considerações de Foucault, quando nos propomos a refletir a partir da análise do discurso, precisamos nos atentar para sua economia interna, entender as relações de poder que estabelecem suas funcionalidades e ainda buscar apreender em qual contexto pode-se utilizá-lo e quem pode utilizá-lo dentro da dinâmica de constituição de sociabilidades.

Nesse sentido, o autor aponta os sistemas de exclusão do discurso. Um dos procedimentos de exclusão seria o da interdição ou “palavra proibida”, que é mais

---

<sup>8</sup> De acordo com Judith Butler (1997), o ato de nomear alguém, ou de xingá-lo a partir de uma injúria, são possibilidades que esta tem de exercer sobre nós alguns tipos de identidade. Nos pergunta a autora, “Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, em algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan Del lenguaje para existir?”(p. 16) (...) “Ser llamado por um nombre es también una de las condiciones por las que um sujeto se constituye en el lenguaje”(p.17). A partir desses exemplos podemos refletir sobre como se configuram a relação entre a construção das identidades sociais e as produções discursivas.

perceptível em regiões como a da sexualidade<sup>9</sup> e a política. Essas interdições revelam logo sua ligação com o desejo e com o poder. Sendo assim, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (Foucault, 1996, p.10).

Outro princípio de exclusão diz respeito a uma *separação-rejeição* daqueles que não mantêm uma ordem ou uma racionalidade discursiva socialmente reconhecida e legítima. Foucault cita o discurso do louco como exemplo. Durante séculos, na Europa, a palavra do louco não era ouvida, e quando o era, significava uma palavra de “hiper-verdade”, como sendo fruto de um poder extraordinário, “mágico”. Excluída ou “magicamente” investida pela razão, ela não possuía legitimidade no mesmo nível que os discursos de outros sujeitos sociais<sup>10</sup>.

A vontade de verdade, terceiro sistema de exclusão, bem como os demais sistemas, apóia-se num suporte institucional. É ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um conjunto de práticas como a pedagogia, como o sistema de livros, da edição das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios de hoje. Mas ela é também reconduzida pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído. Gosto de pensar a relação entre essa *vontade de verdade* e o poder que dela deriva como sendo também uma *performance-desempenho* (Lyotard, 1988), que o produtor da ciência moderna procura realizar.

Os dois primeiro princípios de exclusão tendem a se tornar mais frágeis e se orientam em direção à vontade de verdade. Esta, em contrapartida, não cessa de se reforçar e se tornar mais profunda e incontornável em busca do melhor desempenho. Ignoramos a vontade de verdade como uma engenhosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que procuraram contorná-la e colocá-la em questão contra a verdade. Em relação aos discursos sobre sexualidade e a questão racial no contexto brasileiro, podemos refletir a partir da seguinte afirmação - que estes discursos são constituídos dentro dos efeitos sociais que se estabelece na relação saber-poder. Adentrar à ordem do discurso exige, nesse sentido, uma subversão dos modelos normativos que operam no sentido de criar diferenças e hierarquias entre os sujeitos.

---

<sup>9</sup> Voltaremos a essa tema – a interdição dos discursos sobre a sexualidade e seus efeitos para a vida social.

<sup>10</sup> Em qual sentido, fazendo uma analogia ao discurso do *louco*, não temos o discurso do homem negro e gay como também rejeitado, por não ser “legítimo” do ponto de vista da posição de raça e orientação sexual que ele ocupa no cenário social?

Assim, as práticas sociais se constituíram discursivamente, formando sujeitos e objetos que se condicionam, se deslocam, se multiplicam ou invertem posições. O que impulsiona essa dinâmica, segundo Foucault, é a vontade de saber a verdade do sujeito, instituindo-o como o lugar da verdade. Uma vez que discursos e práticas sociais estão em relação, cabe questionar por que determinados discursos foram elevados à posição de grandes discursos e narrativas universais na história da humanidade, tal como a heterossexualidade compulsória ou as estruturas sociais racialmente hierarquizadas.

Baseado nas considerações de Foucault sobre o discurso, Ibáñez (2004) apresenta a idéia de problematização, sobretudo em relação aos conceitos de poder, sexualidade, liberdade sexual. Para Ibáñez, problematizar

É conseguir entender como e por que alguma coisa adquiriu um status de evidência inquestionável, como é que algo conseguiu se instalar, se instaurar, como a - problemático. Na problematização, o fundamental é desvendar o processo através do qual alguma coisa se constituiu como óbvia, evidente e certa (2004, p.45).

Um exemplo de como o discurso e o poder que ele corrobora não estão referendados apenas em instituições universais encontra-se na forma como Foucault percebe o discurso da sexualidade:

Tal discurso pode parecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como re-interpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes (1979, p. 244).

Apresentar novos espaços onde há manifestações do poder, em aspectos microssociais, tais como nas relações raciais e na sexualidade, é uma maneira de se endossar a crítica em relação às *verdades* produzidas e legitimadas socialmente, problematizando seus discursos hegemônicos e suas implicações para a vida das pessoas, sobretudo àquelas que vivenciam o *entre-lugar*. Nesse sentido é que nos colocamos a refletir a respeito dos discursos dos entrevistados; com o intuito de perceber a forma e o sentido do poder dentro dessa produção discursiva e como esta provoca a construção identitária em relação às posições de raça, gênero e sexualidade.

## 1.2 Aspectos das entrevistas e o perfil dos interlocutores

Cabe falar, antes de adentrarmos a apresentação dos entrevistados, sobre o contexto geral das entrevistas e ainda sobre o roteiro de perguntas. Em relação ao diálogo que se estabeleceu para a realização das entrevistas, aponto uma situação que, em certa medida, trouxe dificuldades para realização das mesmas. Quando acionei minhas redes de contatos pessoais, em busca de possíveis informantes que integrariam o campo a que me propus investigar, pude perceber que há alguma dificuldade na percepção do que vem a ser um indivíduo negro no contexto brasileiro e goianiense, tanto por parte de possíveis entrevistados quanto por parte de quem os indicava. A dificuldade para sugerir nomes apareceu no instante em que, ao se lembrarem de alguém, as pessoas não se sentiam à vontade para “afirmar” se aqueles homens se percebiam como negros. O que não aconteceu em relação à percepção da homossexualidade, em que houve sempre a certeza de que se tratava de homossexuais.

Durante a realização das entrevistas, ficou evidente que, quando houve um contato previamente estabelecido (por uma proximidade maior, em função de várias situações) com alguns dos entrevistados, abre-se um maior canal de comunicação no processo da entrevista. Isso foi percebido, inclusive, pelo tempo gasto em cada situação, visto as entrevistas com quem eu já mantinha algum tipo de convívio<sup>11</sup> terem duração substancialmente maior. Embora não possa assegurar que isso garantiu uma maior “intensidade” na hora de se posicionarem - uma vez que tal “intimidade” pôde também ser motivo de resistência ao falar sobre determinados assuntos, em determinados contextos<sup>12</sup>. O que parece-nos fruto da lógica de poder que estrutura esse tipo de atividade, já discutida anteriormente.

Outro ponto que gostaríamos de destacar são as situações em que eu fui inquirido pelos interlocutores. Não por que isso não é cabível dentro de tal procedimento metodológico. Pelo contrário. Isso apenas fica realçado naqueles contextos em que ocorre uma relação dialógica, na qual a produção discursiva se estabelece de maneira que as posições de entrevistado-entrevistador, embora partam de um princípio previamente estabelecido, ofereçam condições de re-significação.

---

<sup>11</sup> Trata-se de uma aproximação estabelecida por amigos em comum, o que me garantiu vínculos previamente instituídos com três entre os sete entrevistados. Apesar de conhecê-los (Marcos, Rafael e Valter) há mais de quatro anos, não posso afirmar que constituí laços duradouros e firmes de amizade.

<sup>12</sup> Em alguma medida, a identificação com o entrevistador em relação a mesma orientação sexual proporcionou uma desenvoltura nas falas dos entrevistados quando o tema girava em torno da temática da sexualidade, como numa “conversa entre *pares*”. Percebi isso mesmo com aqueles com quem mantive contatos exclusivamente por conta das entrevistas.

### **Os Entrevistados**

Aqui, de forma breve, apresento sete homens que se sentem, percebem e vivenciam a posição do masculino não-hegemônico racial e sexualmente. Nas breves descrições dos interlocutores, não seguimos nenhuma regra ou linearidade, tal como se deu no contexto das entrevistas. Cada sujeito procurou enfatizar, trazer a público as narrativas sobre suas histórias, posicionalidades, desejos, curiosidades, frustrações e alegrias, a partir de um “roteiro” previamente estabelecido pelo entrevistador. Emergiram de suas falas aquelas experiências que eles entendiam como mais relevante e proeminente sobre suas vidas. Sigo suas falas, pontuo nuances, no intuito de permitir ao leitor/leitora conhecer um pouco destas pessoas.

#### **Marcos**

Encontro Marcos no apartamento disponibilizado por um amigo meu para a realização da entrevista. Em seu vestuário, um pequeno colar com uma conta de búzio, marcador de uma negritude que se revela orgulhosa. Mais tarde vou saber que aquele objeto é, de fato, expressão de uma negritude vivenciada a duras penas e que hoje o permite sentir e viver sua identidade de forma, segundo ele, muito tranqüila e positiva. Houve paciência e gentileza da parte de Marcos em descrever cada momento com todas as minúcias de um “narrador”. Com 28 anos, natural da cidade do Rio de Janeiro, com a experiência de um mestrado em educação, Marcos vai discorrendo sobre as questões que lhe apresento, procurando dar um sentido racional, qualificando todo seu discurso, numa busca em apresentar seu conhecimento acumulado nos estudos, que começaram durante os anos que em se propôs a viver num monastério. Hoje, vivendo há quatro anos em Goiânia, longe da família, num bairro de classe média (Alto da Glória), trabalha como gestor de pessoas, tem uma renda mensal de 1.800 reais e se apresenta como Filho de Santo (Candomblé).

#### **Valter**

Valter me concedeu a entrevista em seu local de trabalho - uma escola de artes do Estado. Ali, em uma das salas de música, ele se mostrou absolutamente à vontade com as perguntas, procurando, com muito humor, respondê-las. Sua formação superior em música – inclusive com pós-graduação - e sua paixão pelo piano fizeram com que várias de suas respostas fossem intercaladas com pequenos trechos tocados e

cantados. O fato de já nos conhecermos por pouco mais de quatro anos me permitiu provocá-lo – e ser por ele provocado - naqueles momentos em que certa intimidade facilita o diálogo. Goianiense, com 35 anos (mas que afirma ter cara de 27), sempre vividos na capital do Estado, diz morar com os pais por opção, no Setor Nova Suíça (bairro de classe média-alta), já que sua renda pessoal mensal lhe permitiria viver sozinho (em média 3 mil reais; a familiar gira em torno de 28 mil reais – ao nos informar isso completou: *“Rico é meu pai. Não sou eu, tá meu bem. Eu sou [cantando] ‘pobre, pobre, pobre de marré, marré, marre’*). Frequenta, como “católico praticante”, missas aos domingos. Divide o tempo entre os eventos em que se apresenta com o seu grupo musical e as aulas ministradas como professor numa escola de arte. E se diz não-frequêntador de lugares lgbtt’s (bares e boates), pois não “gosta muito daquele ambiente”.

### **Rafael**

Conversei com Rafael em seu apartamento no Setor Oeste (bairro nobre de Goiânia). Ele vive na capital do Estado há quase quatro anos, desenvolvendo atividade de microempresário. Mineiro de nascimento (mas viveu em São Paulo por vários anos), acha Goiânia uma cidade interessante para se viver, mas ao mesmo tempo um pouco “complicada” para quem é negro e gay, ainda que tendo uma renda que ultrapassa 8 mil reais mensais. Com 31 anos, Rafael de certa forma vive como outros homens gays que garantiram certa estabilidade econômica: mora só, pratica atividades físicas regularmente e consome elementos da indústria cultural – cinema, teatro, shows musicais. Católico praticante (vai às missas todos os domingos), se apresenta, por “uma questão de raça”, como admirador do candomblé e da umbanda.

### **Douglas**

Único entre os entrevistados que não se reconhece como negro, mas sim como “escurinho”. Douglas tem 24 anos, trabalha como auxiliar de limpeza numa escola de artes de Goiânia mora, numa casa alugada com mais dois amigos gays (que são namorados) em um bairro na região noroeste da cidade, no Jardim Nova Esperança (bairro de classe média-baixa). Com o ensino médio completo e uma renda mensal individual de um salário mínimo, Douglas diz sofrer discriminação entre outros gays não pela cor de sua pele ou outros traços de sua ascendência étnica, mas sim por sua condição econômica. Natural da cidade goiana de Ipameri, Douglas pensa que viver em

Goiânia é mais interessante do que viver em sua cidade natal, sobretudo por sua orientação sexual. Católico não praticante, mostra-se um pouco “desestimulado” com o mundo gay, pois as pessoas não andam muito interessadas em se relacionar afetivamente, estando preocupadas apenas com o “gozar e pronto”.

### **André**

É goianiense, tem 26 anos e faz questão de afirmar que é gay e não bissexual ou simpatizante. André diz que sua “forma de ser, masculina e viril”, somada à sua ascendência racial, é um fator que atrai e muito outros rapazes, e que isso acaba funcionando como uma boa moeda de troca no “mercado dos envolvimento”. Morando sozinho no centro da capital, em um apartamento alugado, André é funcionário público comissionado e trabalha como iluminador de teatro e demais espetáculos nos espaços culturais de Goiânia e de outras cidades e Estados, o que lhe garante uma renda mensal de 1.500 reais. Ao longo da entrevista, realizada em um dos seus locais de trabalho (um teatro vazio), conversamos sobre suas perspectivas profissionais, afetivas, preconceitos, família. A cada resposta dada André fazia questão de perguntar se “estava bom”. Sem religião e com curso superior completo (embora não atue na área de formação), ele diz que gosta muito de se divertir e que a alegria seria um dos elementos mais importantes que caracterizaria sua raça, sua negritude.

### **Júlio**

A entrevista foi realizada em um espaçoso e confortável apartamento no Setor Bueno (bairro também considerado nobre na capital goiana). Filho de médico e uma dona-de-casa, Júlio tem 21 anos, é acadêmico de Direito em uma universidade privada de Goiânia e não possui renda própria. O local onde mora e o curso e lugar onde estuda já lhe trouxe situações apontadas por ele como “complicadas”. Se diz vítima constante de preconceito duplo: por sua orientação sexual e pelos elementos corporais que o fazem ser percebido como negro. Com longos cabelos no estilo “rastafári”, Júlio diz que já perdeu as contas de quantas vezes foi confundido, em seu prédio, com o zelador ou porteiro. Sua condição material (renda familiar por volta de 12 mil reais mensais) não parece funcionar como mecanismo de afrouxamento dos preconceitos raciais e sexuais. Sem religião definida, diz que não vê a hora de sair da cidade e viver a experiência de ser negro e gay em outro lugar, como por exemplo Salvador, onde, segundo ele, haveria um preconceito racial menor.

**Marcelo**

Marcelo, também professor de música, trabalhando numa das escolas públicas da capital, gosta de afirmar que viver a experiência de ser negro e gay não o limita a uma vida de sofrimento e angústia, embora essa condição lhe proporcione demandas a serem resolvidas. Com 29 anos, possui renda pessoal mensal de 1.200 reais – a familiar é 4 mil. Morador da região metropolitana de Goiânia, no bairro de Santa Cecília, ele vive com a família e está na cidade há 11 anos. Goiano do interior do Estado, aponta que, apesar de se perceber gay já quando morava na sua cidade natal, viver essa experiência ali era menos tranquilo. Nos diz que não possui uma religião atualmente, mas que já frequentou a igreja católica quando criança e evangélica quando adolescente, mas as “abandonou” em função da aguçada cobrança que se tem dentro das igrejas com relação à sexualidade. Essa situação o fez acentuar a necessidade de se criar cada vez mais lugares para gays, como uma forma de “facilitar nossas vidas”. Marcelo acredita e espera, no futuro, encontrar um companheiro com quem possa viver junto, construir patrimônio e adotar filhos, pois não abre mão da possibilidade de experimentar a paternidade.

### Quadro Geral dos Entrevistados

| <b>Nome</b> | <b>Idade<br/>(anos)</b> | <b>Escolaridade</b>               | <b>Ocupação<br/>Profissional</b> | <b>Renda<br/>mensal:<br/>pessoa e<br/>familiar</b> | <b>Vive<br/>com<br/>quem</b> | <b>Bairro</b>         | <b>Situação<br/>da<br/>moradia</b> | <b>Natural</b>      | <b>Tempo em<br/>Goiânia</b> | <b>Religião</b>           |
|-------------|-------------------------|-----------------------------------|----------------------------------|----------------------------------------------------|------------------------------|-----------------------|------------------------------------|---------------------|-----------------------------|---------------------------|
| Marcos      | 28                      | 3º grau completo/<br>mestre       | Gestor de pessoas                | 1800 reais                                         | Sozinho                      | Alto da Glória        | Aluguel                            | Rio de Janeiro - RJ | 4 anos                      | Filho de santo, candomblé |
| Valter      | 35                      | 3º grau completo/<br>especialista | Professor e empresário           | p -3 mil reais<br>f- 28 mil                        | Família                      | Nova Suíça            | Própria                            | Goiânia-GO          | Desde o nascimento          | Católico-praticante       |
| Rafael      | 31                      | 3º grau completo                  | Empresário                       | 8 mil                                              | Sozinho                      | Oeste                 | Aluguel                            | Machado - MG        | 3 anos e 6 meses            | Católico-praticante,      |
| Douglas     | 24                      | 2º grau completo                  | Auxiliar de Serviços Gerais      | p -1 salário<br>f- 1400 reais                      | Com amigos                   | Jardim Nova Esperança | Aluguel                            | Ipameri-GO          | 2 anos                      | Católico não praticante   |
| André       | 26                      | 3º grau completo                  | Servidor Público                 | 1500 reais                                         | Sozinho                      | Centro                | Aluguel                            | Goiânia-GO          | Desde nascimento            | Sem religião              |
| Júlio       | 21                      | 3º incompleto                     | Sem ocupação profissional        | p- zero<br>f- 12 mil reais                         | Família                      | Setor Bueno           | Própria                            | Goiânia             | Desde nascimento            | Sem religião              |
| Marcelo     | 29                      | 3º grau completo                  | Professor e Músico               | p - 1200 reais<br>f – 4000                         | Família                      | Santa Cecília         | Própria                            | Piracanjuba GO      | 11 anos                     | Sem religião              |

## 2 - Identidades dos sujeitos plurais

A compreensão da categoria “identidade” nos estudos realizados nas ciências sociais possui uma vinculação direta com a compreensão de outra categoria: “sujeito”. Autores como Stuart Hall (2000, 2003a, 2003b) e Cardoso de Oliveira (1988, 1990) apontam que a noção de identidade estabelecida como categoria de análise sócio-antropológica é fruto da interação de sujeitos socialmente localizados. É apenas a partir de uma imagem de *contraste* que um indivíduo pode tomar para si uma série de critérios que o colocam no jogo das identidades. De acordo com Cardoso de Oliveira, pensando, sobretudo, nas identidades étnicas,

(...) quando uma pessoa ou um grupo se afirma como diferente, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do ‘nós’ diante dos ‘outros’, jamais se afirmando isoladamente (1990, p. 36).

É neste sentido que Hall (2003b) propõe a noção de identidade relacionada a uma noção de “sujeito sociológico”. Para este autor, essa categoria aponta uma crítica a uma outra idéia de sujeito — aquela do Iluminismo, que encerrava a concepção de pessoa humana dentro de uma noção totalizante, auto-centrada e racional. Nesse momento histórico, o sujeito seria absoluto em relação ao mundo exterior e sua identidade era a identidade do *eu*. Já um sujeito social, que o autor chama de *sociológico*, é fruto da complexidade de ações e situações que engendram o mundo moderno (Hall, 2003b). As novas configurações tecnológicas, bem como o desenvolvimento dos Estados-nação e dos espaços urbanos, deslocaram essa noção de sujeito vinculada ao *eu* para um sujeito que, embora ainda possua uma esfera individual, só se configura a partir de suas relações com outros sujeitos, num diálogo com o mundo exterior (social) que o circunda. A sociologia, de acordo com o autor, “forneceu uma crítica do ‘individualismo racional’ do sujeito cartesiano. Localizou o indivíduo em processos de grupo e nas normas coletivas as quais subjaziam a qualquer contrato entre sujeitos individuais” (HALL, 2003b, p. 30).

A concepção de identidade vinculada a esse novo sujeito precisa ser entendida como um elemento que “(...) costura o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2003b, p. 12). Nesse sentido, falar de

representação social dos sujeitos requer uma compreensão das estruturas sociais às quais eles se relacionam. Para Cardoso de Oliveira, “os processos sociais envolvidos na formação e manutenção da identidade são determinados pela estrutura social” (1990, p. 44). Sendo assim, para entender as identidades sociais que emergem dessa relação indivíduo-estrutura seria preciso observá-la, e não apenas ao indivíduo isolado.

Entretanto, ainda de acordo com Hall (2003b), outra concepção de sujeito passou a se configurar a partir da metade do século XX - vinculada à idéia de pós-modernidade - e aparece cada vez com mais frequência nas discussões sobre as transformações do mundo contemporâneo. Talvez haja um consenso entre os pensadores que discutem as transformações que vêm ocorrendo nas sociedades contemporâneas, sobretudo no que diz respeito à desconstrução e separação de um “sentimento moderno”.

Stuart Hall (2003a) diz que atualmente se está experimentando um período de globalização cultural que traz, em si, elementos de um “pós-modernismo global”. O autor critica essa idéia de pós-modernismo global ao refletir sobre a situação da cultura popular negra, que, segundo ele, continua não-contemplada nessas transformações. Isso se daria porque essas transformações acometem de forma diferente as experiências sociais e as localidades, reificando, em certa medida, o dualismo centro-periferia. Para o autor, “os únicos lugares que podem experimentar genuinamente a “culinária étnica” pós-moderna são Manhattan e Londres, não Calcutá”. Entretanto, continua, de forma categórica, dizendo que “mesmo assim é impossível rejeitar inteiramente o ‘pós-moderno global’, na medida em que ele registra certas mudanças estilísticas no que eu chamaria de dominante cultural” (HALL, 2003a, p. 337).

## **2.1 Identidades interseccionadas**

A partir das mudanças ocorridas no mundo contemporâneo, pode-se afirmar que o desenvolvimento da sociedade implica que o sujeito, antes centrado na relação estrutura-indivíduo, agora passa por uma contínua transformação e (re-)construção de si. Há uma lógica da descentralização, flexibilidade, entre-lugar, hibridismo. Noções que conduzem o olhar do pesquisador para pensar que, hoje, a compreensão da identidade social, partindo de uma noção essencialista, não mais consegue dar conta da complexidade em que está envolvido o sujeito. A quantidade de experiências sociais a

que os indivíduos estão expostos e as novas formas de sociabilidade que vêm se instaurando deslocam nossas referências, constituídas sob parâmetros estruturados e fixos, para uma forma de pensar o humano mediante suas ações dentro de uma complexidade cada vez mais acentuada, próxima à lógica daquilo que reconhecemos hoje por mundialização (IANNI, 2002).

O período do pós-guerra, a emergência de uma mundialização, o desenvolvimento da indústria cultural, a comercialização de bens simbólicos e o aparecimento das tecnologias de ponta e do mundo virtual redimensionaram o modo de vida nas sociedades industriais (FEATHERSTONE, 1995). Surge, daí, uma nova forma de se pensar as categorias espaço e tempo, diferenciando-se da linearidade prevalecente quando do pensamento iluminista. Instaura-se, então, a vivência de uma lógica na qual se invoca a negação da história, e esse processo estaria transformando a própria identidade, a idéia do *eu*, do *self*, da subjetividade.

Mike Featherstone apresenta novas demandas do mundo contemporâneo:

O que vivenciamos hoje é um conjunto de situações novas se comparadas com outros períodos da história mundial onde as relações entre os grupos sociais, localizados, se efetivam por via de um sistema de informação mundializados, dando uma dinâmica peculiar a essa nova configuração social (1995, p. 77).

Nesse sentido, a orientação sobre como produzir conhecimento na perspectiva sociológica precisa estar atenta para essa nova situação social, que tem características distintas daquelas entendidas como *modernas*, embora faça uso dela. O autor advoga que se realize uma sociologia da pós-modernidade e critica a tentativa de se realizar uma sociologia pós-moderna, uma vez que

Para os que levam a sério as implicações do pós-modernismo como um modo de teoria crítica ou de análise cultural, a tentativa de produzir uma compreensão sociológica está necessariamente destinada ao fracasso, na medida em que esta é incapaz de evitar totalizações, sistematizações e legitimação mediante as grandes narrativas deficientes da modernidade: ciência, humanismo, marxismo, feminismo, etc. (Featherstone, 1995, p. 27).

A noção de cultura toma um espaço muito grande nas discussões internas ao campo da sociologia e de, outras ciências sociais, uma vez que vem ocorrendo uma ampla mudança envolvendo os modos de produção, consumo e circulação de bens simbólicos, relacionada, de acordo com Featherstone (1995), às mudanças na balança de

poder e nas relações de interdependência entre grupos sociais em níveis intra e inter-social. Essa nova sociabilidade contemporânea obriga a sociologia e seus realizadores a deslocarem-se de seus lugares de conhecedores exclusivos do mundo vivenciado. Os novos estilos de vida cultivados nos centros urbanos (shoppings, parques temáticos, museus, bares, boates) são impulsos que (des-)territorializam, desenraizam os sujeitos de uma estrutura social fixa e rígida.

As reflexões sobre as condições contemporâneas de sociabilidade apontam caminhos importantes para pensarmos a situação de sujeitos marcados por elementos que os colocam em posições de alteridade em relação a hegemonias. Orientação sexual, identidade racial e de gênero atuam como nítidos marcadores de diferenças que emergem no quadro social contemporâneo. Indivíduos que se orientam por práticas sexuais não-hegemônicas, em sociedades fortemente marcadas pela ascendência racial, podem ser observados por meio de um panorama muito peculiar da identidade social, qual seja, uma significativa pluralidade de sujeitos políticos que emergem das novas estruturas de sociabilidades.

A concepção de um sujeito “pós-moderno” parece refletir todas essas mudanças de configurações sociais produzidas pela “nova ordem mundial”. Nesse sentido, de acordo com Hall (2003b), os movimentos sociais foram as instituições que mais contribuíram para essa lógica da formação das identidades plurais e para o deslocamento, por completo, do sujeito do Iluminismo, que, “visto como tendo uma identidade fixa e estável, foi descentrado, resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas, do sujeito pós-moderno” (Hall, 2003b, p. 46). Cada grupo social que emerge nesse novo contexto de sociabilidade assume uma identidade de sujeito não-hegemônico, numa proposta para efetivação daquilo que reconhecemos hoje como “política de identidade”. Para esses “novos sujeitos sociais”, com reivindicações peculiares às suas condições particulares de vivências e experiências de cotidiano, publicizar uma identidade configura o princípio primeiro para tentar um espaço de articulação e proposição transformadora. As transformações sociais da contemporaneidade acabam sendo percebidas, em alguma medida, pelos sujeitos da história, contribuindo para uma reorganização das identidades sociais. A homossexualidade, nesse sentido, aparece na fala de um dos entrevistados como fruto de uma pluralidade de formas e expressões que compõem uma coletividade não-linear.

**Estevão** — Você fala de grupo, de como fazer parte de uma coletividade. Mas essa coletividade é homogênea na sua opinião?

**Marcos** — Não, ela não é homogênea. E não seria interessante que ela também fosse homogênea, porque a gente tá falando hoje de pluralismo, né? De pluralismo de vários aspectos. A gente vive num mundo plural, no qual a homogeneidade já não cabe, né? O que cabe, mesmo, é a heterodoxia, a heterogeneidade, né? Esse, essa... condição de viver no mundo que tem lugar pra todo mundo. Entendeu? Então, dentro próprio do ser gay, do próprio estado de ser gay, existe essa pluralidade, essa heterodoxia, que permite as construções individuais, a partir das histórias individuais, a partir daquela cultura que a pessoa cria quando ela se encontra consigo mesma, né? Quando ela se encontra —, “olha, eu sou gay mas eu sou gay assim”. Eu, Marcos, tenho isso muito claro pra mim. Olha, eu sou gay, sou feliz, gosto de ser gay, mas ser gay é ser assim, do jeito que eu sou.

A forma como esse interlocutor reflete a sua concepção enquanto sujeito evidencia o momento de transformação das identidades, a partir da noção da diferença cultural e pluralismo que a política de identidade fomenta nos dias atuais. Há uma percepção clara sobre como as experiências individuais, localizadas, configuram a subjetividade e a identificação. E podemos acrescentar que essa noção não se efetiva fora de um contexto social que proporcione elementos para a percepção da diferença, especificidade, fruto em grande medida das mudanças culturais e sociais que a contemporaneidade vem garantindo aos sujeitos. As experiências homossexual e racial, nas últimas décadas, vem se configurando como marcadores sociais que se apresentam permeadas por uma idéia de pluralidade. Parece surgir um entendimento da homossexualidade e da negritude como posicionalidades possíveis dentro de uma grande variedade de possibilidades, que não se encerra numa fixidez essencialista.

## 2.2 Identidades e homossexualidades

A contribuição de alguns pensadores e teóricos sociais do século XX para a sistematização dessa nova configuração das identidades foi fundamental para o entendimento desse movimento de descentralização do sujeito. Michel Foucault, assim como Judith Butler e Eve Kosofsky Sedgwick, está entre aqueles que destacamos como fundamentais para pensarmos as identidades sociais dentro do campo da sexualidade.

Entender a construção de representações sociais relativas a identidades sexuais passa, necessariamente, pelas formulações de Michel Foucault sobre as relações de poder instituídas a partir da produção do saber relacionado à sexualidade. O autor, em seu clássico contemporâneo *História da Sexualidade I - A Vontade do Saber*, diz que a vontade de conhecer e produzir conhecimento a respeito da sexualidade humana se configurou historicamente num *dispositivo*, o da sexualidade, que controla e exerce poder de legitimação de determinadas práticas, e, conseqüentemente, interdição de outras. Nas palavras do autor,

O poder seria, essencialmente, aquilo que dita a lei, no que diz respeito ao sexo. O que significa, em primeiro lugar, que o sexo fica reduzido, por ele, a um regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido. (...) E, enfim, que o poder age pronunciando a regra: o domínio do poder sobre o sexo seria efetuado através da linguagem, ou melhor, por um ato de discurso que criaria, pelo próprio fato de se enunciar, um Estado de Direito. Ele fala e faz-se a regra (Foucault, 2003, p. 81).

Um de nossos entrevistados apresenta de forma elucidativa a maneira como esse mecanismo do poder constituído a partir da interdição do discurso–prática dentro das experiências da sexualidade se efetiva. Num relato sobre o modo como o entrevistado começou a perceber um desejo pelo corpo de um “igual”, há uma “apresentação” das regras do permitido e do proibido com relação às práticas e aos desejos sexuais.

**Rafael** — (...) então um belo dia eu comentei com um amigo meu se ele já tinha reparado que bunda de homem é muito mais interessante que bunda de mulher. Aí, ele negou, falou que não. E eu tentei explicar por que, né? que eu falei assim: “Não é? É maior, olha pra você ver”. E, aí, ele pegou e falou assim: “É. Olhando por esse lado, pode até ser maior mesmo, pode ser melhor, só que você tem que prestar atenção. Você não pode falar isso pra umas pessoas, porque senão elas vão falar que você é viado” (estalando os dedos). Na mesma hora, a ficha caiu. Então, eu sou viado [risos]. E isso foi um pouco de choque. Continuei me masturbando pensando em bunda de homem. Depois, eu comecei a frear isso, pensando novamente em mulher, essas coisas. Mas foi meio que inevitável.

A tentativa do amigo de alertá-lo para a necessidade de não se pronunciar um desejo que era entendido naquele contexto como “errado”, “proibido”, provocou uma reflexão por parte de Rafael, no sentido de se auto-controlar em relação ao desejo sexual, um desejo que, em alguma medida, era compreendido como um problema.

Michel Foucault aponta que toda forma de discurso gera poder e controle, mas também diz que aqueles que assumem determinadas práticas sexuais (e seus discursos) não-hegemônicas contribuem, em grande medida, para a manutenção de práticas sexuais consideradas legítimas, da lógica hegemônica de uma sexualidade heterossexual, voltada para a reprodução. Ao mesmo tempo, Foucault argumenta que essa produção de poder e seus discursos também são constitutivos de uma lógica da resistência. É o que ele define como *regra da polivalência tática dos discursos*:

É justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber. E por essa mesma razão, deve-se conceber o discurso como uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável. (...) O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarda ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras (Foucault, 2003, p. 95-96).

Para Foucault, a produção de conhecimento sistematizado sobre a sexualidade humana teve como produto principal uma longa investida em reconhecer de que forma essas informações agrupadas poderiam configurar saberes que redefiníssem o sujeito social. De acordo com o autor, o discurso sobre a sexualidade e o conhecimento que foi produzido para buscar compreendê-la assumiram, de forma extremamente rápida, um caráter científico. E essa produção - e o controle do conhecimento sobre a sexualidade humana dela derivado e realizado pela ciência ocidental - seria uma forma de exigir dos sujeitos sociais uma identificação direta com seus desejos sexuais e suas práticas. Nas palavras do autor,

(...) no Ocidente, os homens, as pessoas se individualizam graças a um certo número de procedimentos, e creio que a sexualidade, muito mais do que um elemento do indivíduo que seria excluído dele, é constitutiva dessa ligação que obriga as pessoas a se associar com sua identidade na forma da subjetividade (Foucault, 2004, p. 76).

O que Fernando Pocahy (2008) aponta, a partir de Foucault, é que a sexualidade, como num reflexo da experiência de práticas e saberes historicamente condicionados, conduz as pessoas a se reconhecerem por meio dela. A sexualidade foi,

“desde a modernidade, algo que funcionou no sentido de nos marcar, de nos destinar, inventariar e de nos definir – como tipos dóceis e úteis” (POCAHY, 2008, p. 2). Há interesse, desejo e uma política por parte da sociedade em manter padronizações em relação à sexualidade que operam como marcadores de diferenças e regulação de normalidades. Os resultados da necessidade de controlar e organizar a vida em sociedade a partir, também, das práticas sexuais promove, ainda hoje, a patologização da homossexualidade<sup>13</sup>, o que acaba por refletir naqueles que vivem fora das práticas normativas, ou regras sociais, em relação à sexualidade.

De acordo com David Halperin (2004), um estudioso apaixonado da proposta teórica de Michel Foucault sobre a sexualidade, os movimentos sociais que melhor interpretam as proposições de Foucault são aqueles realizados por atores sociais que possuem, como critério primeiro, sua identificação particularizada enquanto sujeitos não-hegemônicos. Halperin considera que houve entre Foucault e os movimentos sociais influências mútuas para suas atividades e produções. Para o autor,

Pero cualquiera (que) sea la relación de causa y efecto entre el pensamiento de Foucault y los nuevos movimientos sociales, es notable que sus especulaciones sobre el poder hayan encontrado su audiencia más receptiva entre los activistas culturales, los militantes de grupos políticos radicales, los miembros de movimientos de resistencia social con alguna conexión con las universidades, y, en su mayoría tal vez, entre los militantes gays y lesbianos (Halperin, 2004, p. 47).

As pensadoras “feministas”, que muito dialogam e exploram as contribuições do próprio Foucault, propõem, de acordo com Hall (2003b), uma série de princípios que questionam o sujeito sociológico e suas generalizações sobre a condição humana. Dentre essas teóricas-feministas, destacamos o trabalho de duas, Judith Butler e Eve Kosofsky Sedgwick, por suas contribuições fundamentais para os estudos da sexualidade e relações de gênero que, apresentam conexões entre suas formulações teóricas e outras relevantes contribuições para a discussão de identidade.

Para Judith Butler (2003), a discussão sobre identidade deve ser posterior àquela sobre identidade de gênero, “pela simples razão de que as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero” (BUTLER, 2003, p. 37). As condições culturais e sociais em

<sup>13</sup> Gabriela Moita (2006) apresenta um artigo – *A patologia da diversidade sexual: Homofobia no discurso de clínicos* - que discute a elaboração discursiva de profissionais da área de saúde mental que ainda se orientam pelo modelo patológico da homossexualidade.

que qualquer indivíduo está inserido e que lhe apontam regras sociais e lingüísticas para que haja inteligibilidade em relação ao mundo social são, historicamente, condicionadas. Quando a autora discute a questão da mulher e do feminismo, apresenta a construção do sujeito como vinculada a certas regras de exclusão e/ou legitimação. A categoria mulher, nesse sentido, está vinculada a relações de poder social e historicamente estruturadas. Butler aponta, ainda, que não se pode falar em mulher, e sim em mulheres, devido às variadas performances do feminino que encontramos nas sociedades.

A categoria sexo também está vinculada as construções de normas estabelecidas na história ocidental, por não estar o sexo num domínio pré-discursivo, sendo, por intermédio do gênero, que ele é construído e cria significados (BUTLER, 2003). Sendo assim,

(...) não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais; conseqüentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. Sem dúvida, será sempre apresentado, por definição, como tendo sido gênero desde o começo (Butler, 2003, p. 27).

A autora aposta numa variação de identidades sexuais que (res-) signifiquem de forma subversiva os ideais regulatórios da sexualidade e, assim, desestabilizem o sistema normativo heterocêntrico, que procura fixar uma identidade a partir da condição biológica - universalização padrão de uma feminilidade ou masculinidade. Butler aponta que a compreensão da identidade, vinculada a uma “coerência interna do sujeito”, às “características internas das pessoas”, não funciona, na medida em que,

(...) sendo a ‘identidade’ assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de ‘pessoa’ se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (Butler, 2003, p. 38).

Adiante, a autora reflete sobre as condições reais de existência de indivíduos que, em sua percepção, não podem ser definidos por esse ou aquele gênero, pelo

simples fato de não haver uma definição pronta e acabada em seus próprios corpos<sup>14</sup>. Essa proposta de compreensão da identidade se enquadra na noção de sujeito pós-moderno discutida anteriormente. A forma que Butler apresenta as relações de gênero e a sexualidade parte de um conceito que ela desenvolve: a idéia de *performatividade*<sup>15</sup>. Essa noção desloca completamente a idéia de um sujeito fixo e determinado. Dizer que gênero e sexualidade são performativos é afirmar que a construção do indivíduo e suas identificações a respeito do que é ser um indivíduo são formulações repetidas e reiteradas cotidianamente dentro de uma determinada norma cultural. É a partir da reiteração de práticas e discursos que vão se estabilizando as identidades, as normalidades e as hegemonias sexuais. É a partir da reiteração de práticas e discursos que vão se estabilizando as identidades, as normalidades e as hegemonias sexuais, como afirma a autora “(...) *la performatividad debe entenderse, no como um “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efecots que nombra*” (Butler, 2005, p. 18).

A proposta de Butler (1998) para uma ação política eficaz de superação das desigualdades de gênero e opressões no campo da sexualidade seria desconstruir os sujeitos, frutos dos fundamentos contingentes que os obrigam a tomar posturas e assumir lugares. Nas palavras da autora, “desconstruir não é negar ou descartar, mas pôr em questão e, o que talvez seja mais importante, abrir um termo, como sujeito, a uma reutilização e uma redistribuição que anteriormente não estavam autorizadas” (Butler, 1998, p. 34). Sendo assim, ela aponta para uma política da *subversão* em relação às estruturas de poder, exercida pela heterossexualidade compulsória. Dizer que há estruturas de poder que organizam comportamentos pessoais a partir de uma heteronorma é dizer que, enquanto sujeitos sociais, estamos, cotidianamente, mesmo antes de nosso nascimento, vinculados a determinadas expectativas em relação as nossas sexualidades e identidades de gênero — expectativas essas que parecem realizar, somente na prática da heterossexualidade, seu fim, exclusivo e absoluto.

Quando os entrevistados são provocados a falar sobre a vivência de suas homossexualidades, a problemática da “aceitação”, ou do “auto-reconhecimento”, é recorrente. A dificuldade em vivenciar uma experiência sexual que não está em acordo

<sup>14</sup> Refiro-me aqui à leitura que Butler (2003) faz de Herculine, uma figura histórica analisada por Foucault em *a História da Sexualidade — A Vontade de Saber* (2003).

<sup>15</sup> A consideração de Butler em relação à idéia de performatividade deriva das contribuições do filósofo da linguagem J. L. Austin, presentes, sobretudo, em seu trabalho intitulado *How to Do Things With Words* (1989).

com a norma heterossexual é expressa, recorrente e nitidamente, na figura do medo e receio daquilo que, no cotidiano da experiência social, é tido como “errado”.

**Estevão** — Como foi pra você a descoberta da sua homossexualidade?

**Douglas** — Eu nunca me aceitei gay. No começo, eu achava que era uma coisa, assim, de momento. Um desejo. Com o tempo (eu comecei com 10 anos), eu descobri que não era bem assim, que não tinha como voltar atrás. Aí, descobri que realmente eu era gay. Foi um processo muito triste, porque eu acho assim — uma criança, sem nenhuma estrutura, não podia contar com ninguém, não podia contar para ninguém. Então sofri demais! Aí, com 20 anos eu contei pra minha família.

\*\*\*

**Marcelo** — Quando eu descobri que era homossexual, assim, eu tomei um choque. Tentei disfarçar e não aceitar muito esse lado. Até meus 13, 14 anos eu não aceitava muito bem esse tipo de coisa. [Me] Repreendia muito.

\*\*\*

**André** — Eu, desde pequeno, a gente já sente coisas que já não é normal, que não é normal, assim, que não é padrão, normal entre aspas. Sempre tive tendência, mas nunca tive coragem de [me] aproximar de ninguém, nada. Eu fui ter minha primeira relação gay, mesmo, com 22 anos. Foi com um colega de faculdade.

A ausência de coragem, a tristeza em perceber-se, descobrir-se gay, assim como o choque pela percepção da homossexualidade, são reflexos das estruturas sociais reiteradas historicamente para uma normatização da prática sexual heterossexual. Há uma constante afirmação das instituições sociais (tais como a religião, a ciência, a mídia ou a família) - locais de sustentação do abjeto - que não corresponderia às expectativas da “boa sexualidade”, o que contribui para a manutenção de hierarquias sexuais<sup>16</sup>. Isso se dá, sobretudo, pela dificuldade de encararmos a sexualidade para além da perpetuação da família (procriação) e da manutenção de laços afetivos formalizados

---

<sup>16</sup> A proposta de compreensão das hierarquias sexuais desenvolvidas por Gayle Rubin na forma do *círculo mágico* é um instrumento de análise que utilizamos para a compreensão dessas estruturas de poder. Para Rubin, o Ocidente construiu, no desenvolvimento de suas sociedades, uma escala de valores morais capaz de instituir o que é bom, normal, natural e sagrado em relação à experiência da sexualidade, assim como seus correlatos negativos, os limites de uma sexualidade má, anormal, antinatural, maldita. A experiência homossexual masculina, entre adultos, de grandes centros urbanos, de classe média, monogâmica e de mesma ascendência étnico-racial seria o limite de uma sexualidade aceitável (RUBIN, 1989).

(regulação matrimonial). Como homens gays são, pelo menos no Brasil, impedidos de constituir matrimônio ou parceria civil, e ainda biologicamente impedidos de procriarem como cônjuges, a justificativa para essas práticas e envolvimento estaria numa *estética* do prazer. Este não parece ser entendido, por si só, como um bom recurso a ser utilizado para justificar a experiência sexual, sobretudo numa cultura de herança judaico-cristã como a brasileira. Nesse sentido, a homossexualidade encontra-se fadada ao anormal, trazendo, aos seus atores, demandas que precisam ser enfrentadas e superadas.

A tentativa de buscar um modelo de conduta que seja coerente com as práticas sexuais hegemônicas leva os indivíduos aos “abrigos” - que funcionam como espaços de resistência de moralidade e “normalidade”-, quando é necessário o controle dos corpos, dos discursos e de ações em relação à sexualidade. A religião tem encarnado esse papel e propiciou a um de nossos entrevistados um lugar de segurança e resignação ao “pecado”:

**Marcos** - Eu fui pro mosteiro para me esconder da minha homossexualidade. Passei oito anos na vida religiosa me escondendo. É, não querendo aceitar isso, não querendo legitimar isso dentro de mim. Me reprimindo, de certa forma, e tentando sublimar, de outras formas, a homossexualidade... o sentimento homossexual. E estar homossexual é uma coisa que a gente não sublima (...) Sentir homossexual, me sentir gay, me fazia sentir solitário. Então, busquei refúgio na Igreja, porque a Igreja mantinha diante de mim um discurso de que, se eu recusasse o pecado, e eu via a homossexualidade como pecado, eu ia ganhar o céu. Então, lá era o lugar que eu queria; o lugar que fazia eu recusar o pecado e me dava um outro lugar, que era o céu.

Na forma propositiva de uma teoria para entender a sexualidade, aqui, mais precisamente, a condição dos indivíduos com práticas sexuais não (exclusivamente) heterossexuais, como lésbicas gays, bissexuais, transexuais, travestis etc, Eve Kosofsky Sedgwick (1998) apresenta sua *epistemologia do armário*. De acordo com a autora, estar no armário é uma metáfora para aqueles que não se propõem a expor suas identidades sexuais de forma clara e objetiva<sup>17</sup>. Essa lógica do *armário* está diretamente ligada à idéia de identidade, uma vez que é a partir do auto-reconhecimento de pertencer

<sup>17</sup> A expressão “Sair do armário” tem sido sistematicamente utilizada pelo movimento LGBTT. Numa busca por uma versão da expressão em inglês, percebeu-se a utilização mais corrente das expressões *coming out* e *closet* como sinônimas a sair do armário, que, de forma geral, significa assumir-se homossexual socialmente, livrando-se do estigma de se esconder dentro do armário, o que possui, ainda, várias dimensões: sair do armário para a família, para amigos próximos, no trabalho, na escola/universidade etc.

ou não a determinados coletivos sociais que se pode começar a pensar o sujeito social no *armário*, ou fora dele. O questionamento que a autora levanta é: quem e o que pode ser critério para a auto e *alter*- definição de um sujeito, sobretudo quando pensamos nas sexualidades não-hegemônicas? Sedgwick provoca:

(...) en los procesos de revelación gay, en el contexto del siglo veinte, las cuestiones de autoridad y evidencia pueden ser las primeras en ponerse en entredicho. “¿Cómo sabes realmente que eres gay? ¿Por qué precipitarse a sacar conclusiones? Después de todo, lo que cuentas solo se basa en algunos sentimientos, no en actos reales (o alternatively: en algunos actos, no necesariamente en sentimientos reales); ¿no sería mejor que hablaras con un psicólogo?” Estas respuestas – y su incidencia en las personas a las que uno se ha descubierto pueden parecer un eco tardío de la incidencia que tienen en la persona que se descubre – demuestran lo problemático que es actualmente el propio concepto de identidad gay, así como lo mucho que es resistido y lo mucho que la autoridad sobre su definición se ha distanciado de la persona gay (1998, p. 105).

Quando Sedgwick propõe a compreensão da experiência homossexual a partir da noção do armário, tem a sensibilidade de perceber que esse movimento de *sair do armário* também pode ser pensado para as pessoas que estão, em alguma medida, vinculadas ao *protagonista*. A família, amigos, chefes, colegas de trabalho e todos que, de algum modo, mantêm relações com aqueles e aquelas que resolvem sair do armário também entram num processo de identificação social com a homossexualidade, no sentido de se verem como parceiros, solidários, ou mesmo “vítimas” da homossexualidade do outro. Os sentimentos de solidão e medo apontados por alguns entrevistados podem ser compreendidos como reflexo que o mal-estar, por se sentir fora dos padrões reiterados como normais para a sexualidade, traz aos sujeitos que assim se percebem. Sentimento que, na maioria das vezes, se estende aos familiares, que também estão sujeitos às repressões e estruturas normativas que regem o comportamento sexual.

**Douglas** — Minha mãe ficou um mês sem conversar comigo. Meu pai também. Mas, aí, um dia ele chegou e conversou comigo, e hoje é todo mundo de boa comigo. Me respeitam, gostam de mim.

\*\*\*

**André** — (...) Você vê... festa [de] final de ano... Tá lá, os meus irmãos tudo com namorada — se eu tivesse namorado é lógico que eu gostaria de levar. Fico analisando quando eu tiver, o tanto que vai ser estranho não poder levar. E eu nem sei se eu não vou levar, saca? É lógico que eu não vou chegar lá e

ficar beijando, abraçando, mas eu vou levar como um amigo. Eu tenho que entender a realidade da minha mãe, a realidade do meu pai, saca? Não dá pra eu chegar lá e querer falar “não, o mundo é assim”, saca, “me aceita assim”. Eu não acho que o mundo tem que me aceitar assim, não. Acho que coisa culturalmente construída não é assim, pá. E essa aceitação é muito cultural, né? Ela é muito... não dá pra chegar lá em casa e meter as caras.

\*\*\*

**Estevão** — No seu trabalho... como são as coisas por lá? As pessoas sabem sobre sua sexualidade?

**Marcelo** — Ah, eu acho que lá é como na minha família, todo mundo percebe mas ninguém tem coragem de falar nada. Assim, porque eu, no trabalho, costumo ser muito (tô lá pra fazer meu trabalho mesmo) profissional. Mas, assim, já ouvi, tipo assim, dois comentários, já, vindo de meninas mesmo. Geralmente a menina chega e aí você tem que dar o choque, né? Depois fica mal-falado... mas fora isso, não. Eu converso com todos; todo mundo fala comigo, ninguém fala sobre a sexualidade. Eu acho que também fica subentendido.

Sedgwick aponta que a experiência homossexual implica uma reconstrução dos vínculos afetivos familiares a partir do instante em que os indivíduos se compreendem como “desertores” da experiência heterossexual. A autora chama a atenção para o fato de serem raros os casos em que as famílias são compostas por pais e mães gays ou lésbicas. Assim sendo, meninas e meninos, quando passam a se perceber diferentes em relação aos seus progenitores quanto à orientação sexual, de maneira geral são obrigados, cotidianamente, a lidar com um alto nível de homofobia em casa ou no ambiente familiar. Essa situação agrega novas demandas que farão parte das vidas dessas pessoas, pois precisarão gerenciá-las – o que, conseqüentemente, aumenta ainda mais as dificuldades a serem superadas -, para a (sobre-, con-) vivência de gays/lésbicas e seus familiares.

Mello (2006) aponta que as transformações<sup>18</sup> em relação à idéia de família nos últimos anos não se apresentam como um indicativo para o fim dessa instituição - tão cara aos modelos e práticas sociais balizadas por uma ordem religiosa-cristã. Contudo:

---

<sup>18</sup>Mello recorre à Elizabeth Jelin (1995) para mostrar quais seriam os efeitos dessas transformações na família expressos em três níveis básicos “eliminação de seu papel como unidade produtiva; fragilização da estrutura de poder patriarcal, em face da crescente individualização e autonomia de mulheres e jovens; e separação entre sexualidade, conjugalidade e procriação (Mello, p. 502)

“Ao que parece (...) a família não está em xeque como instituição fundante da vida social, mas o que se coloca na ordem do dia é a necessidade de reconhecer sua diversidade, a partir de diferenciados sistemas de poder”(p.503). Entretanto, ainda não parece corriqueiro dentro dessa nova percepção de família a legitimação ou ao menos um entendimento que diminua a vulnerabilidade dos seus filhos e filhas que se percebam lésbicas, gays, bissexuais, travestis ou transexuais. Se há novas configurações de família, não parece que as proposições quanto à criação da prole seja também pensada para uma família que subverta a concepção da norma heterossexual.

A relação que existe entre aceitação-família-legitimidade aparece na fala de um entrevistado ao se referir ao medo e à insegurança, além da preocupação de que a família saiba e o identifique como gay, superados quando da aprovação de sua homossexualidade. Ocorre, a partir daí, uma espécie de legitimação da experiência homossexual, tornando o processo de auto-identificação mais tranquilo e o seu reconhecimento menos nocivo, sobretudo em relação ao que o outro (fora do núcleo familiar) possa pensar sobre tal vivência.

**Valter** — Nós somos assumidos [incluindo o entrevistador], a gente sabe, nós sabemos já o que a gente quer. Eu acho que a gente sabe, né? Na verdade, a gente tá sempre aprendendo. Todo dia. Mas tem aquela pessoa que morre de medo de se olhar no espelho e falar: “Nossa, eu sou gay”. Porque, aí, no que ele pensa? Pensa no pai, na mãe, no irmão, na madrinha, no padrinho, nos tios, nos primos, amigos próximos, colegas. Entendeu? Apesar que, é igual eu falo, se meu pai e minha mãe sabem, a gente dá um carimbinho, né, do “foda-se” pra todo mundo.

Mesmo hoje em dia, experimentando um mundo com alta exposição a imagens e informações oriundas de meios de comunicação que mostram diversificadas experiências humanas — culturais e práticas — (FEATHERSTONE, 1995; NASCIMENTO, 1997), e, nesse sentido, havendo a possibilidade da ampliação dos campos de inteligibilidade por parte dos sujeitos sociais, por que alguns indivíduos se propõem a continuar no *armário*? Seria mais positivo para as vivências homossexuais que seus atores saíssem do armário? Ou, ao fazerem isso, haveria uma inversão dos objetivos que pensa alcançar, uma vez que, sair do armário, se dizer gay ou lésbica, seria não se dizer heterossexual, contribuindo, nesse sentido, para a manutenção da

heteronormatividade?<sup>19</sup> Os sujeitos ouvidos neste trabalho se percebem e se identificam como homossexuais, e assim o fazem a partir de alguns critérios que partem, em sua grande maioria, da orientação do desejo para um corpo igual.

**Rafael** — Hoje eu sei que sou gay porque eu quero só homem; não quero mulher. Uma vez ou outra passa essa fantasia. Às vezes, quando me decepcionam, me chocam. Porque eu me choco muito fácil com o mundo gay. Por mais que eu trabalhe com a psicologia e tudo, eu me choco muito fácil com o mundo gay. Aí, por fragilidade, eu viajo: “Será que se eu tiver uma vida hetero vou me chocar menos, vou viver mais tranquilo, vou fugir de tudo?”. Mas isso daí é uma questão de dez minutos, depois eu volto pro planeta Terra, porque eu sei que o buraco é muito mais embaixo. Então, a primeira coisa que vem a minha cabeça e que faz eu ter certeza que sou gay é eu mesmo. Eu quero homem, não quero mulher. E, não sei, eu tenho muita atração por homem. Isso daí não tem como negar. E, só!

O “gostar de homem”, sentir-se atraído por homem, é o que assegura a Rafael sua identificação como gay. A percepção do desejo por alguém do mesmo sexo é o critério mais significativo para perceber-se como homossexual.

Há também, da parte de outros entrevistados, alguns elementos que remetem a uma possível “essência”. Nuances de uma naturalização da experiência homossexual, embora, como apontado por Marcelo no trecho que se segue, essa essência seja contrastada com falas que situam essa percepção da homossexualidade em um determinado momento, em uma determinada situação em que o desejo sexual emerge. Ao mesmo tempo em que há um sentimento de se “nascer” homossexual, logo, uma condição natural, o entrevistado sente-se em “choque” quando percebe sua sexualidade.

**Estevão** — Para você, o que é a homossexualidade?

**Marcelo** — Pra mim, homossexualidade é como você nasce. Pra mim, já é uma coisa já de berço. Não é uma coisa de criação ou de influência. Pra mim, você já nasce homossexual.

**Estevão** — Como foi a descoberta de sua homossexualidade?

---

<sup>19</sup> Nesse ponto, há clara conexão com a *regra da polivalência tática dos discursos*, de Michel Foucault (2003).

**Marcelo** — Eu descobri minha homossexualidade com uns 6 anos. Assim, eu me sentia atraído mais por garotos do que por garotas. Nessa idade, eu ficava mais com garotas (brincando de casinha, de boneca, esse tipo de coisa). Pra mim foi meio que um choque.

Embora seja o desejo pelo corpo de um igual o elemento que caracteriza a vivência homossexual, o relacionamento afetivo, para além da prática sexual em si, também aparece como um marcador da homossexualidade.

**Estevão** — Para você, o que é homossexualidade?

**Júlio** — Cara, simplesmente gostar de, como eu posso dizer, gostar de alguém do mesmo sexo e mais nada. Na verdade, tem que existir o fato de gostar, o fato de amar, o fato de querer bem, de estar junto. Simplesmente o fato de sexo por sexo não se diz... eu, pelo menos, não considero homossexual. Considero sexo.

**Estevão** — Então o que caracteriza é o sentimento?

**Júlio** — É. A afetividade.

A alusão a uma “especialidade” — qualidade além do normal — para a autodefinição da homossexualidade também aparece na fala de um dos entrevistados. Podemos pensar essa leitura da homossexualidade como uma resposta, um recurso utilizado para que a subalternidade em relação à sexualidade possa se manter, de alguma forma, valorada socialmente. Isso se enquadra na proposta de positivar uma realidade a partir de uma “desvantagem” social, seja ela étnica, racial ou voltada para a sexualidade. A experiência gay, assim, seria uma “qualidade”, ou, ao menos, uma diferença que remeteria a uma “natureza especial”.

**Estevão** — E o que você acha que te caracteriza como gay?

**Marcelo** — Como gay, além do fato de você sentir atração pelo mesmo sexo, tem umas características que são comuns. Tipo, a sensibilidade. Eu acho que isso é comum a todo gay, mesmo aqueles que (tipo travesti, que faz programa) é todo espalhafatoso. Eu acho que tem uma característica, que é a sensibilidade. Não sei dizer o porquê.

\*\*\*

**Marcos** — O sentimento, o sentir gay, ele me dá, ele me possibilita, todo um outro olhar pro mundo, todo um outro olhar pra coisas. Todo uma outra, toda uma outra oportunidade de ver as coisas numa forma diferente. Numa forma gay, né? Então ser gay é ser pessoa, é ser gente.

### 2.2.1 As performances dos masculinos

Um aspecto central para a construção da identidade está vinculado à importância da relação nós/outros, qual seja, a diferença estabelecida por uma marcação simbólica, discursiva e uma *práxis* relativa a outras identidades. Quando pensamos em sujeitos masculinos, homossexuais e negros, as formas como se manifestam os valores e as práticas dentro dessas posicionalidades tendem a romper com os sistemas representacionais que envolvem a afirmação de que não existem quaisquer similaridades entre esses dois grupos (nós/outros). Logo, essa diferença é sustentada pela exclusão do outro (Woodward, 2000). Embora o papel da diferença na construção da identidade seja significativo, esta não está fixada numa oposição binária atemporal “nós/eles”, uma vez que, numa concepção não-essencialista, a identidade é dinâmica e relacional — ao reivindicá-la, nós a reconstruímos (HALL, 2000). Essa situação relacional é que pode indicar como as práticas sociais se efetivam no campo simbólico, construído a partir das experiências históricas entre homens gays e negros entre si e em relação a outros sujeitos.

A respeito das construções de gênero, Butler (2006) aponta que as regras para sua manutenção são manifestas por meio de um aparato que efetiva a produção e normalização do masculino e do feminino. A autora ainda afirma que o gênero é um mecanismo através do qual são produzidas e naturalizadas as noções do masculino e do feminino: “Pero el género bien podría ser el aparato a través del cual dichos términos se deconstruyen y se desnaturalizan” (p. 70). As normas sociais que estão atreladas a essas concepções de gênero reproduzem e estabilizam um binarismo como referência para se pensar masculinidades e feminilidades. Essas normas de gênero fundam padrões de inteligibilidade para toda e qualquer pessoa. O que está vinculado de forma direta a essas normas e regras de gênero é a normatização da prática heterossexual como fim exclusivo para a experiência sexual.

Para Guacira Louro (2004), há uma proposta de política pós-identitária que busca exatamente romper e deslocar a normatização da heterossexualidade. De acordo

com a autora, a *teoria queer*<sup>20</sup> (fortemente baseada nas produções teóricas de Judith Butler) contribui para a desestabilização e desconstrução dessa prática normativa e seus efeitos negativos para a construção das identidades não-hegemônicas. O termo *queer* (estranho, exótico, diferente) foi e ainda é utilizado — no contexto estadunidense — para designar, de forma pejorativa, como insulto, aqueles e aquelas que não estão em acordo com as normas “coerentes” da sexualidade.

A proposta da *teoria queer* pode ser entendida pensando a sexualidade e as relações de gênero desde os pontos que Javier Saéz (2004) assinala como centrais, e que podem ser assim enumerados: 1) criticar os dispositivos heterocêntricos e o binarismo hetero/homo; 2) entender o sexo como produto dos dispositivos de gênero; 3) procura entender o gênero como tecnologia (num sentido de construção); 4) criticar a terminologia *diferença sexual*; 5) dar uma grande importância às articulações entre os discursos de raça, sexo, cultura, identidade sexual e situação de classe; 6) propor resistência à normalização; 7) enfatizar a noção de performatividade de gênero e sexo - não compreende a idéia de ‘original’ - e 8) propor práticas contra-sexuais.

Pensando as identidades de homens gays e suas implicações para a compreensão das práticas sexuais não-hegemônicas, alguns dos entrevistados, ao serem questionados sobre as percepções que possuem do “universo gay”, ou dos “estilos” de se vivenciar a homossexualidade, demonstram, de forma bastante precisa, como a percepção do outro é apresentada enquanto mecanismo de auto-identificação, na medida em que é a partir da observação das diferentes formas e manifestações das homossexualidades que o reconhecimento e a posicionalidade se efetivam.

**Estevão** — Você, numa boate, percebe diferenças, estilos diferentes?

**André** — Percebo. Tem a bicha... Vamos falar em termos assim, né? Bem, tem a bicha “bicuda”, né? Que é a bicha fina, que é a metida, não sei o que; tem o cara que é mais malhadão, mais fortão, não sei o que; tem aquelas de cabelinho todo alisadinho, que passa lápis no olho. Tem todos os estilos. Não só de se vestir, mas acho que o vestir entrega um pouco o comportamento também, estilo de vida também. Dá para perceber, sim, muita diferença.

\*\*\*

---

<sup>20</sup> Sérgio Carrara e Júlio Simões discutem, em artigo dos *Cadernos Pagu*, que há muita afinidade quanto a certas concepções teóricas e analíticas nas pesquisas sobre sexualidade e homossexualidade no Brasil, principalmente entre a década de 1970 e começo de 80, e os atuais trabalhos reconhecidos como fruto da *teoria queer* (Carrara, Sérgio; Simões, Júlio, 2007).

**Estevão** — E, na sua opinião, você acredita que há uma diferença de estilo com os “jeitos de ser gay” ?

**Júlio** — Hum, claro, sempre. Apesar de não concordar com as loucas travestis que dizem que são hetero. Com as transexuais que se dizem hetero, tudo bem.

**Estevão** — Em quais aspectos você percebe essas diferenças, esses estilos?

**Júlio** — Na verdade funciona como em qualquer sociedade, em qualquer lugar que você vá. Você tem aqueles que gostam de rock e aqueles que gostam de axé, entende? Pros gays da mesma forma. Uns gostam de sair e outros, não; você tem aqueles que querem ser mais afeminados, que realmente gostam de ser assim, eles querem ser assim, outros, não. Outros já querem ser travestis, outros transexuais e outros querem permanecer como eu<sup>21</sup>.

As variações de estilos e gosto musical atreladas aos padrões de masculinidade percebidos pelos informantes entre os gays são apenas um dos variados elementos que nos possibilitam pensar que não há uma forma exclusiva de definição da homossexualidade masculina, e sim uma pluralidade de performances atribuídas para si e para o outro, e que, a partir dessa classificação, permite aos interlocutores se perceberem e se identificarem como pertencentes a um dos estilos. O que chama a atenção é a presença de uma autodefinição dos entrevistados enquanto parte daquele estilo-performance mais próximo dos padrões de masculinidade hegemônica.

**Estevão** — Como você se enquadraria nesses estilos aí?

**André** — Isso é paia, analisar a gente mesmo. Sei não. Eu acho, tipo assim [rindo], que nem o \*\*\* mesmo fala que nunca viu um gay tão macho como eu. Não sei, não sei. Sei lá, eu sou um cara que, se eu vou na boate, por exemplo, isso eu não falo dando um de gostoso não, eu vou na boate, *a priori*, é pra dançar, pra fazer a farra. E lá, tipo assim, lá eu sou eu, lá eu não faço um tipo assim. Lá eu não, saca? Não faço um tipo, que eu acho que até existe e é até massa, pra conquistar as coisas, passar uma imagem pro grupo gay do que eu sou. Só sou um cara de boa, na minha, sei lá. Danço muito,

---

<sup>21</sup> A forma na qual o discurso sobre travestis e transexuais aparece nas falas destes entrevistados procura situar essas performances de gênero dentro de um modelo binário, não atentando para as possibilidades de experiências da sexualidade que se organizam para além da uma heterossexualidade, ou para assim dizer, de uma *homonormatividade*. Há uma reiteração, nesse sentido, das práticas discursivas que organizam as sociabilidades a partir de normas em relação à sexualidade engendradas historicamente, em que o par binário homo-heterossexual se apresenta como o único modelo possível para a inteligibilidade da sexualidade.

conheço “n” amigas pintosérrimas que eu abraço mesmo, na rua mesmo, não tenho nenhum problema.

\*\*\*

**Júlio** — (...) Outros já querem ser travestis, outros transexuais e outros querem permanecer como eu.

**Estevão** — Como é esse “como eu”?

**Júlio** — Masculino. Você não perder a sua forma masculina, não se descaracterizar de sua masculinidade, permanecer como você é.

\*\*\*

**Valter** — (...) Minha atração é por homem; a questão é essa. Eu não deixei de ser homem. Me enche o saco, que eu meto a mão na sua cara igual homem. Não vou dar tapa, te arranhar.

A identificação com um padrão masculino — “gay tão macho”, o cara malhadão, e a percepção de outros “gays” afeminados, tais como “travestis” e “bichas pintosinhas” — remete às considerações de Kimmel (1998) em relação às construções simultâneas de masculinidades hegemônicas e subalternas. Para esse autor, a definição de masculinidade foi pensada e construída de maneira relacional, constituindo-se, assim, num campo de poder, estabelecendo hierarquias. De acordo com Kimmel, “a principal maneira pela qual os homens buscavam demonstrar a sua aquisição bem sucedida de masculinidade era através da desvalorização de outras formas de masculinidades, posicionando o hegemônico por oposição ao subalterno, na criação do outro” (p. 113). É nas mulheres e nos homens gays que se materializa essa subalternidade nos dias de hoje, sendo os gays o pano de fundo contra o qual os homens brancos heterossexuais projetam suas ansiedades de gênero e, assim, efetivam suas constituições e hegemonias. Pode-se inferir, então, das falas dos interlocutores, que, embora haja a percepção e mesmo a “valoração” – não garantida sem algum tipo de constrangimento - da experiência homossexual, há uma necessidade de se afastar daquelas imagens e performances que estão vinculadas às masculinidades subalternas<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Aqui parece haver, em alguma medida, uma relação entre o “desejo” ou a “auto-identificação” como macho, masculino, *homem de verdade* e os modelos de classificação que Peter Fry (1982) apresenta para a identificação das práticas sexuais entre homens no Brasil. Para o autor, um dos modelos consiste na estruturação das relações afetivo-sexuais entre homens baseada nas hierarquias sociais relacionadas aos papéis de gênero (masculino/ativo x feminino/passivo). Um outro modelo deriva de definições médico-psiquiátricas que corroboram para a compreensão da homossexualidade como fruto de uma “condição”.

### 2.2.2 O lugar do político na construção identitária

Ao refletirmos sobre hegemonias e suas constituições, faz-se inevitável pensar como esses aspectos atuam no processo formador da identidade individual. Como se pode pensar a população LGBTTT quanto ao exercício de sua cidadania, e os efeitos disso para a construção de suas identidades no contexto brasileiro? É possível falar de um “esvaziamento das identidades”, ou de um rompimento com uma lógica “essencialista” para gays, lésbicas, bissexuais e transexuais com relação à realidade nacional? Que recursos esses sujeitos buscam para se representar e se compreenderem como parte da pluralidade e diversidade no Brasil?

Um aspecto que Mello (2005) apresenta como um recurso para o fortalecimento identitário homossexual é a formação de lugares específicos e o surgimento de guetos, sobretudo a partir dos anos 1930, nos Estados Unidos. Esses espaços, exclusivos, funcionavam como uma espécie de “porto quase-seguro” para seus freqüentadores, embora ainda assim fossem vítimas de violência policial. Entretanto, destaca o autor, especialmente nos anos 1960, os homossexuais passaram a ser agentes e protagonistas da instituição de uma nova identidade homossexual, buscando livrar-se das referências médico-psiquiátricas, originárias do final do século XIX e começo do XX<sup>23</sup>. A luta por uma identidade homossexual, com fins políticos claros, passou a ser uma forte bandeira dos movimentos civis, principalmente a partir da década de 1960, nos Estados Unidos. Para Mello,

A população homossexual estadunidense, inspirada nos exemplos de luta por direitos civis dos negros e das mulheres, passa a afirmar a especificidade e o orgulho de sua identidade, funcionando como um pólo irradiador da consolidação dessa identidade em escala mundial. (...) O “sair do armário” ou o “assumir-se” — internalizar e publicizar uma identidade homossexual — transformam-se em bandeiras de luta e em palavras de ordem (Mello, 2005, p. 199).

Na cena política brasileira, Mello aponta as conquistas e perdas que gays e lésbicas vêm alcançando, sobretudo a partir dos últimos 25 anos. As dificuldades de gerência de conflitos internos — ocasionados pela diversidade de pensamento

---

<sup>23</sup> Mello (2005) aponta que, por mais paradoxal que pareça, a homossexualidade e a medicina foram “aliadas” durante um período da história, pois, a partir da afirmação da homossexualidade enquanto patologia, gays e lésbicas puderam se ver parcialmente livres das perseguições de policiais e religiosos (p. 195).

ideológico-político, classe, raça, dentre outros — são apontadas pelo autor como desmobilizadores da força inicial dos movimentos organizados, que buscavam, partindo de um “denominador comum”, uma mesma orientação sexual, agregar pessoas em busca por direitos para gays e lésbicas e na manutenção das conquistas alcançadas. A alta incidência do vírus HIV, no início da epidemia, em homens declarados homossexuais, foi outro fator apresentado por Mello como desmobilizador da articulação de mais indivíduos para a luta organizada no Brasil e no resto do mundo, uma vez que a identidade *homo* passou a ser relacionada à contaminação pelo vírus e o desenvolvimento da Aids<sup>24</sup>.

O critério da identidade homossexual é, então, percebido pelo movimento como o grande propulsor da articulação entre pessoas e grupos em todo o País que reivindicam, junto aos poderes públicos, por via do trabalho de *advocacy*, a necessidade de assegurar dispositivos jurídicos que garantam cidadania e direitos nos mesmos termos que aqueles conquistados pelos heterossexuais - tarefa que ainda necessita de muito esforço para se concretizar. Abrir mão dessa identidade ou mesmo trabalhar no sentido da desconstrução da heterossexualidade compulsória, demonstrando seu caráter histórico-cultural, numa perspectiva pós-identitária, são questões que não apenas desafiam os movimentos LGBTT e suas relações com o Estado, mas também os sujeitos que esse movimento pretende representar e, logo, suas construções identitárias. O que Carrara e Simões (2007) apontam é que há na produção intelectual brasileira sobre sexualidade, mais precisamente sobre homossexualidade, um esforço para se pensar essas questões numa “perspectiva anti-essencialista, atenta às possíveis dissonâncias entre práticas sexuais, identidades e categorias classificatórias” (p. 87).

Neste momento do trabalho, apresentamos outros questionamentos. Como pensar, por exemplo, os sujeitos que, além dos elementos sexuais constitutivos de suas experiências sociais, ainda precisam lidar e transitar, no campo das relações raciais, em posição de subalternidade? Como pensar categorias como descentralização, transitividade, esvaziamento, hibridismo, para refletir sobre sujeitos marcados por condições raciais definidoras da diferença e da desigualdade? O que se segue é uma

---

<sup>24</sup> É importante destacar que, com o aumento das informações sobre o hiv e da Aids (inclusive a diminuição do preconceito e estigma sobre seus portadores), aquilo que serviu, num primeiro momento, para dificultar as ações do movimento e a construção da identidade coletiva homossexual, passa a ser um recurso de agregação. O sentimento de compartilhar uma mesma experiência (a de portadores) fez com que a população homossexual buscasse se auto-organizar para exigir do poder público ações de combate à mortalidade por Aids, bem como campanhas de prevenção e diminuição do preconceito social.

discussão a partir das considerações de alguns pesquisadores/teóricos, num diálogo com nossos entrevistados, sobre a questão racial em intersecção com gênero e sexualidade.

## 2.3 Identidades e negritudes

### 2.3.1 A questão racial no Brasil — breves apontamentos

A produção de conhecimento no Brasil sobre a “questão racial” sempre esteve atrelada à construção do ideário de nação. A proposta político-ideológica colonialista, com as teorias eugenistas, a fundação do mito da democracia racial e a retomada das rédeas sobre sua história pelos próprios negros e negras (a partir das lutas e conquistas garantidas pelo movimento negro, que ganha fôlego em meados dos anos 1970) podem ser destacadas como três marcantes momentos na busca pela compreensão da dinâmica racial no Brasil.

A história brasileira, assim como a de outras nações do continente americano, é marcada por expropriações das riquezas e violentas ocupações de terras por europeus, que vislumbravam esse canto do mundo como um grande troféu a ser conquistado. A partir das grandes navegações do século XV, houve uma busca pela expansão comercial do velho continente (PRADO, 2001), dentro de uma ordem colonialista que propunha uma série de princípios ideológicos para a organização das novas “nações”<sup>25</sup>. Os prêmios pela “coragem” e “bravura” por terem enfrentado os perigos dos oceanos vão desde riquezas naturais (ouro e demais artigos de valor) à exploração cultural e física dos nativos. Mais tarde, como aponta Prado, “os magníficos resultados financeiros da colonização agrícola do Brasil abriram perspectivas atraentes à utilização econômica das novas terras” (PRADO, 2001, p. 13). Essa perspectiva atraente se dá por meio da exploração de mão-de-obra escrava, fruto da captura de homens e mulheres africanos, levados à força para o, então, “novo continente”.

As relações sociais estabelecidas nesse cenário de exploração e violência são os primeiros indícios (que alguns fizeram questão de esquecer) daquilo que, no futuro, seria a constituição da nação brasileira, a partir da lógica da *mestiçagem*. Essa categoria, apresentada aqui por Kabenguele Munanga, é composta por dois aspectos: o biológico e o histórico-cultural. O autor nos diz que

---

<sup>25</sup> Discutiremos o processo de colonização e suas implicações para a formação do Brasil no capítulo IV.

A mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas idéias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas idéias. A noção de mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia (Munanga, 2004, p. 18).

A mestiçagem é, então, estabelecida em decorrência de um fator biológico e dos efeitos sociais e culturais derivados dessa situação (a cópula entre homens brancos e mulheres negras/índias). São retomados aqui os caminhos percorridos pelas pesquisas historiográficas e pelo produto do pensamento social brasileiro, na tentativa de compreendermos mestiçagem e suas implicações para a construção identitária de negros e negras no Brasil.

As teorias eugenistas vislumbravam, no ideal do branqueamento da pele, a salvação para os problemas que a mestiçagem, a mistura racial, no Brasil, fomentava — tanto no caráter do povo brasileiro como nas instituições políticas nacionais. Joseph Arthur Gobineau, conhecido como o pai do “racismo científico”, citado por Moutinho (2004a), dizia que, “à medida que as ‘raças’ se distanciam do tipo ‘branco’, seus traços e membros adquirem ‘incorrekções de forma’, ‘defeitos de proporção’ e ‘feiúra exagerada’ — uma característica que vê como indelével dos ‘não-brancos’” (GOBINEAU *apud* MOUTINHO, 2004a, p. 58). O insucesso e a impossibilidade de ascensão do País se dariam exatamente em razão da característica da mistura. Nesse sentido, o futuro da nação brasileira já parecia traçado.

Andreas Hofbauer (2006) faz um resgate histórico, rico em documentação e análise da formação social brasileira, partindo da idéia do branqueamento. De acordo com o autor, esse ideário não se resume apenas a transformar uma cor/raça em outra cor/raça. Essa transformação possui, para Hofbauer, um caráter político e encontra respaldo no imaginário popular. E acrescenta que

A persistência da ideologia do branqueamento no Brasil está relacionada às relações de poder patrimonialistas que têm marcado profundamente a história do país. A ideologia do branqueamento traz em si um enorme potencial de abafar, inibir reações coletivas da parte dos “não-brancos”, uma vez que os induz a aproximar-se do padrão hegemônico. E ao induzi-los a negociar individualmente certos privilégios (por exemplo, a carta de alforria, um melhor salário), contribui para que os poucos “negros” que conseguem ascender socialmente se afastem da maioria dos “não-brancos” que não tiveram tanta “sorte” como eles. Essa negociação “caso a caso” tem evitado que os valores discriminatórios embutidos nesse esquema ideológico corram

o risco de ser questionados e/ou criticados de forma coletiva (Hofbauer, 2006, p. 408-409).

Para Guimarães (1999), a idéia de “branqueamento” foi elaborada por um orgulho nacional ferido, assaltado por dúvidas e desconfianças a respeito do seu gênio industrial, econômico e civilizatório. Foi, antes de tudo, uma maneira de racionalizar os sentimentos de inferioridade racial e cultural instilados pelo racismo científico e pelo determinismo geográfico do século XIX.

Como efeito dessa proposta ideológica e política de Estado, o embranquecimento, ou a “passagem” de negros para brancos, contribui para as variações de identificação em relação à cor da pele. É recorrente perceber que, nos estudos sobre a questão racial no Brasil, as matizes de cor da pele têm sido expostas como um critério identitário que organiza a hierarquia racial brasileira. A auto-identificação como negro, preto, moreno, “chocolate”, bombom, dentre outras centenas de denominações, é reflexo do “sucesso” da teoria-ideologia da democracia racial no país que promulga a lógica do embranquecimento. Há, nesse cenário, um movimento que propõe um distanciamento das marcas corporais relacionadas a uma idéia de negritude e dos efeitos sociais/culturais a que estas historicamente vêm sendo relacionadas, sobretudo aqueles relacionados ao preconceito e à discriminação. O que chama mais a atenção na fala de alguns dos entrevistados é a disposição em se auto-identificar como “moreno”. Suas justificativas se baseiam na lógica da “coloração” para se diferenciar da estrutura de manutenção de estigmas sociais a que está relacionada à ascendência negra.

**Estevão** — Como você se define em relação à sua raça ou cor da pele?

**Douglas** — Eu acho que moreno. Porque eu não posso me considerar negro. Acho que o negro é bem pretinho. Meu avô é negro.

**Estevão** — Seu avô era negro?

**Douglas** — Isso, ele é negro. Tenho os dois avós. E pardo eu acho que é aquela pessoa mais amarelinha, não? Então eu acho que eu sou moreno. Eu me considero como moreno.

\*\*\*

Um dos primeiros pensadores brasileiros que se propuseram a dar outro significado à mestiçagem no Brasil, fora da idéia de racismo científico, foi Gilberto Freyre. Suas teses sobre a democracia racial, que partiam de impressões sobre as

relações raciais na Bahia e em Pernambuco, instituíam uma *brasilidade* — fruto de uma mestiçagem —, mas agora com um caráter positivo e valorado. O autor argumenta que a nação brasileira é derivada de uma relação entre a casa grande e a senzala, na qual o varão português, em relacionamentos sexuais com negras e indígenas, tem como fruto o mestiço, o “verdadeiro brasileiro” — o que constituiria uma qualidade para nossa nação. Advém dessa reflexão o entendimento de que, no Brasil, não haveria um sistema de classificação racial hierarquizado, e sim um situação cada vez mais saudável e positiva em relação aos grupos de “cor/raça”. Surgia, então, uma forma de pensar a realidade racial brasileira nos termos de uma “democracia racial”, que seria considerada — nos estudos e reflexões contidos na antropologia de Gilberto Freyre (1933) — como um “mito fundador de uma nova nacionalidade” (GUIMARÃES, 1999, p. 54).

O mito da democracia racial para Bernardino-Costa (2004) se mantém até os dias hoje e se firma a partir de três argumentos. O primeiro aponta que as relações raciais no Brasil são pensadas a partir de uma “cordialidade”, o que não sustentaria hostilidades entre grupos raciais no País. O segundo sustenta que a classe, e não a raça, é o fator preponderante e explicativo das desigualdades sociais/econômicas no Brasil; e, por fim, o último argumento diz respeito à própria ideologia da miscigenação, que estrutura a experiência histórica/cultural brasileira partindo da negação de identidades com basadas em aspectos raciais. Esse ideário de nacionalidade fomentado no Brasil é, de acordo com Guimarães (1999), *heterofóbico*, ou seja, nega categoricamente as diferenças e procura garantir uma cultura nacional que esteja em conformidade em termos religiosos, raciais, étnicos e lingüísticos.

O autor nos diz que “seria um erro pensar que o pensamento antropológico do meado deste século — seguindo os passos de Gilberto Freyre — mudou radicalmente os pressupostos racistas da idéia de embranquecimento” (GUIMARÃES, 1999, p. 55). Ele afirma que o que ocorreu foi apenas uma tentativa de adaptação da tese do embranquecimento por parte de cientistas sociais, com o intuito de dar significado à mobilidade ascensional dos mestiços na hierarquia social. Haveria uma tendência entre os negros de preferirem o “embranquecimento” ao invés de assumirem sua racialidade negra (mesmo nos casos de ascendência econômica), e essa tendência derivaria exatamente da necessidade de aproximação do padrão de branqueamento.

Guimarães (1999) aponta também que as relações raciais no Brasil foram e ainda são constantemente permeadas por um tipo de racismo característico de nosso País. A reiteração por parte do povo brasileiro da invisibilidade do racismo e mesmo sua

negação acabam projetando os problemas derivados desse racismo para a condição de classe — o que não apontaria os aspectos centrais da condição racial nacional. De acordo com o autor, o racismo brasileiro pode ser entendido a partir de dois grandes períodos:

Grosso modo, esse racismo atravessou duas grandes fases: a discriminação racial aberta, mas informal e secundada pela discriminação de classe e sexo, que gerava segregação, de fato, em espaços públicos e privados (praças e ruas, clubes sociais, bares e restaurantes, etc); e a fase atual, em que, com a discriminação e a segregação raciais sob mira, apenas os mecanismos estritos de mercado (discriminação de indivíduos e não de grupos) ou psicológicos, de inferiorização de características individuais (autodiscriminação), permitem a reprodução das desigualdades raciais (Guimarães, 1999, p. 226).

Nesse sentido, a construção de uma identidade coletiva por parte dos negros no Brasil, enquanto fomento à mobilização de um movimento social organizado, foi de grande importância para o início da transformação das relações raciais no País. De acordo com Silvério, “uma das principais conseqüências da ação do movimento negro tem sido uma profunda erosão na crença de que nós brasileiros vivemos em uma democracia racial e, conseqüentemente, uma maior aceitação de que vivemos em um país multiétnico, multirracial” (Silvério, 2004, p. 54).

Uma das concepções de “ser negro” hoje está vinculada aos ideários políticos que o movimento negro organizado apresenta, garantidos, sobretudo, a partir da redemocratização e abertura do sistema político nacional, nos final dos anos 1970. O papel do movimento negro nesse novo cenário foi o de buscar a garantia de uma “identidade negra” para aqueles e aquelas que historicamente vêm sofrendo por força do racismo brasileiro. Para Hofbauer,

A “identidade negra” expressaria, segundo esse raciocínio, a conquista da plena consciência não apenas no que diz respeito à exploração e à discriminação do negro, mas também no que diz respeito à força civilizatória própria que se manifestaria num conjunto de características irredutíveis. No fundo, postula-se aqui implicitamente a existência de uma espécie de “essência do ser negro” (Hofbauer, 2006, p.393).

Essa “consciência”, ou, ainda, “auto-percepção” da identidade negra, aparece de forma recorrente nas falas dos entrevistados. Quando questionamos se houve algum instante na vida dos interlocutores em que eles “descobriram”, ou “se perceberam”, como negros, as falas são bastante elucidativas, visto apresentarem a

forma como os mecanismos de segregação pela ascendência étnico-racial são fundantes da construção identitária e da marcação da diferença e do reconhecimento da hierarquia racial estruturante das relações sociais no Brasil.

**Estevão** — Houve algum momento em que você “descobriu” que era negro?

**Marcelo** — Esse momento sobre negro foi bem antes do gay. Mesmo porque, no jardim de infância, você já percebe. Todo mundo é da cor diferente. Assim... e, você, negro, lá. Eu era o único negro no meu jardim de infância.

**Estevão** — Lá em Piracanjuba?

**Marcelo** — Não, isso lá em Silvânia. Aí eu não entendia muito bem por que, né? Mas também tava normal. Aí, quando eu mudei pra cá, fui fazer, tipo, a quarta-série, a quinta-série. Aí começa a falar, né: “O neguinho lá, não sei que lá”, colocar apelidos, né?

\*\*\*

A resistência, ou medo, de se perceber como negro é descrita por um dos entrevistados como sendo um processo que tem nas instituições educativas seu grande fomentador.

**Estevão** — Em que momento você “se percebeu” negro?

**Marcos** — É, são duas coisas...

**Estevão** — Entendeu?

**Marcos** — Eu te entendi perfeitamente. Eu te entendi, Estevão. São dois momentos. É o momento quando eu nasço, meu pai me concebe, eu nasci, meus pais vão até um cartório e me registram enquanto pardo, né? Naquela época eu tinha sido registrado como pardo, porque eu não era negro quanto eu sou hoje; eu era mais clarinho, né? Depois, num segundo momento, é eu perceber, nos espaços que eu vivia, pessoa negra, né? Indivíduo negro.

**Estevão** — Se perceber como negro?

**Marcos** — É, entendeu? Por quê? Porque eu fui educado nos padrões brancos. Fui educado num colégio de padre, onde a maioria era branca. Quer dizer... eu passei por muito tempo sem nunca ter um negro na minha sala. Talvez aí a dificuldade que eu tinha de me aceitar enquanto negro, em função do espaço que...

**Estevão** — Você tinha dificuldade de se aceitar enquanto negro?

**Marcos** — Tinha, com certeza. Uma dificuldade imensa. Eu não me via enquanto negro.

**Estevão** — Esse é o problema que você...

**Marcos** — É. Eu não me via enquanto negro — isso desde criança, né? Isso é... fui educado pelos irmãos maristas. Eu estudei em Colégio Marista a vida inteira. Me recordo bem que eu, do jardim da infância, naquela época chamava primário, do primário até o segundo grau, se eu não fui o único aluno negro, negro, da minha turma, fui pelo menos um dos únicos.

(...)

**Marcos** — (...) Então, é... eu fui pra esse colégio e me vi negar a, não me aceitava como negro. Pra falar a verdade, a educação não ajudava, né, a gente se aceitar como negro. Não ajudava. Então, quer dizer, o fato deu visualizar, deu estudar a história do Brasil e ver o desenho animado que fazia com, com... os escravos, né, as figuras caricatas mostrando os escravos trabalhando, sendo enxotados, sendo discriminados, recebendo varada, recebendo chicotada., O fato de desenharem... Quando chegava a época do Zumbi do Palmares, 13 de maio, aquilo pra mim era uma angústia, porque na minha cabeça Zumbi dos Palmares era um bandido, né, que refugiou. Quer dizer, eu não queria nunca parecer com esse povo. A coisa que eu menos queria era me identificar com uma cultura ou com uma etnia que tinha esse, esse “bordão”, né?, de...

**Estevão** — Estigma?

**Marcos** — Esse estigma de bandido, de subversão.

De acordo com Sueli Carneiro (2005), há uma lógica estruturante das relações sociais no Brasil que exerce procedimentos de deslegitimação da consciência e identidade das pessoas negras. A partir das considerações de Michel Foucault sobre o dispositivo da sexualidade, a autora mostra a existência de um *dispositivo de racialidade/biopoder* que objetiva a produção e reprodução de hegemonias raciais que se utilizam das práticas educativas para sua manutenção. Para a autora, as sociedades multirraciais (tal como a brasileira) resultantes da colonização engendraram o dispositivo de racialidade como instrumento disciplinar das relações raciais.

A forma com que as instituições educacionais fomentam essa noção negativa da negritude contribui para a negação de uma identificação racial. Aquilo que Sueli Carneiro, se apropriando de um conceito de Boaventura de Sousa Santos, chama de *epistemicídio*<sup>26</sup>. A autora acentua que uma das consequências marcantes do

---

<sup>26</sup> “O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu

epistemicídio é exatamente as dificuldades enfrentadas pelas negros e negras em relação à manutenção da auto-estima, comprometida pelos processos de discriminação que ocorrem na ação educativa. O recurso da negação a uma autopercepção enquanto negro é um mecanismo imposto pela lógica de uma ideologia que busca inviabilizar a auto-organização, invisibilizar o conflito, e, por consequência, a garantia de melhorias de condições de vida para a população negra no Brasil.

Foucault observou, tal como mencionamos acima, que a estrutura de poder se efetiva a partir dos enunciados discursivos, operando também num sentido contrário, ou seja, produzindo resistências. E é essa resistência — que Carneiro percebe como o recurso encontrado pelos grupos não-hegemônicos (no caso, as pessoas negras), na própria dinâmica das relações raciais no Brasil — que impede o aniquilamento dos grupos raciais. Nas falas e posicionamentos de alguns dos entrevistados, percebe-se essa resistência quando re-significam elementos simbólicos que depreciam a auto-identificação com a ascendência racial, no sentido de garantir uma posituação da existência que articule racialidade como um elemento constitutivo da própria experiência social.

**Estevão** — [voltando] Mas você estava falando sobre negritude...

**André** — Sei lá. Negritude é gostar de muita música, é ser festeiro pra caralho, é ralar muito, é ralar pra caralho! Até mais que... mesmo porque, quando se fala em negro, acho que a gente não tem como fugir da classe em que a maioria dos negros estão, né? Então, assim, é ralar pra caralho e ter que provar coisas que outras pessoas mais claras, brancas, não precisam provar. Ter que provar isso, não de uma forma direta, de forma clara, assim, é difícil até de explicar como é essa prova. Não dá para explicar tão assim. Acho que só quem vive mesmo que explica, que sente isso. Mas ser negro é gostar de música pra caralho, é ouvir Gilberto Gil muito. E é muito bom. Mas com um certo ônus, assim, por essa cor. Como um gordo tem ônus, uma bicha pintosa tem ônus. Então, tipo assim, são discriminações, são pesos que essas “classes”, essas minorias, nem sei se falar em negro é minoria, né? Mas é isso. É viver com isso tudo, mas não se colocando... tipo assim, eu tenho muita aversão em se colocar isso como vítima. Colocar: “Ah, sou negro, não

---

subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (Santos *apud* Carneiro, p. 96-97)

sei o que... sou pré-destinado a ser pobre o resto da vida”. Eu sei que tem uma carga histórica aí, de dívida enorme, mas não sei se a gente resolve chorando ela, não, velho. Não sei se a gente resolve, como eu não sei se, passando pra outra coisa, a gente vai ser aceito, ou, sei lá, se vai acabar com um pouco de discriminação com a Parada Gay, subindo num carro da Parada Gay, botando a sunguinha de couro e fazendo a algazarra. Eu não sei. Eu não tô falando que isso é errado. Pode! Acho, ao contrário, são formas de chamar a atenção; são formas que eu acho que tem que ter, mas não é a minha forma de buscar essa afirmação, de buscar esse espaço.

### 2.3.2. Preconceito, essência e processo

O papel do movimento organizado de mulheres com o recorte racial seria, de acordo com Oliveira (2006), a promoção da luta articulada contra as opressões a que mulheres negras estão sujeitas em função dessa dupla posição de subalternidade, o que estaria produzindo novas formas de compreender tanto as relações de gênero, as bandeiras feministas, as relações raciais e o movimento negro brasileiro. Para esta autora, “as feministas negras contrariam duplamente as expectativas de resignação e submissão dos sujeitos posicionados subalternamente nas relações de poder” (OLIVEIRA, 2006, p. 46).

Essa consideração tem como princípio norteador a imagem de um sujeito feminino que possui, na categoria étnico-racial, o elemento que o distingue do modelo de “mulher universal”. Mais uma vez a categoria identitária assume uma forma de especificidade. Nesse sentido, aproximar o conceito de *performatividade*, tal como Judith Butler apresenta (para pensarmos uma mulher negra, ou um homem negro), seria assumir que ser uma mulher negra, ou um homem negro, também é algo que se apreende histórica e culturalmente, a partir de mecanismos performativos de repetição. Nesse caso, sim, poderíamos afirmar estarmos falando de *performances* raciais<sup>27</sup>.

A constatação de que existem situações cotidianas, que às vezes se apresentam de forma sutil, reiterando os marcadores e as fronteiras raciais, é relatada pelos entrevistados. Isso permite refletir sobre o caráter relacional que se estabelece na vida em sociedade e na compreensão da alteridade como fomento para nossa própria

<sup>27</sup> Osmundo Pinho (2005) aproxima essa noção de *performatividade* da atuação de jovens da periferia de Salvador-Bahia, com relação à idéia do *Brau*, uma noção que relaciona padrões de masculinidade e condição racial.

compreensão de sujeitos. As marcas e situações que mais nos possibilitam tais compreensões são aquelas vinculadas ao preconceito.

**Estevão** — O que é ser negro para você?

**Júlio** — Olha, não é nada de mais, não há um “q” especial. Não é nada. Pra mim é comum, é normal, assim como um outro qualquer... um branco, um negro, um amarelo.

**Estevão** — É a mesma coisa?

**Júlio** — Pra mim é a mesma coisa.

**Estevão** — E com relação à discriminação, também é a mesma coisa?

**Júlio** — Ah, hahaha. Aí nós tocamos num ponto que realmente não é a mesma coisa. Não é. Você ser discriminado é muito ruim, sabe? As pessoas simplesmente olharem para você e já terem uma idéia do que você é. Quantas milhões de vezes eu já não fui confundido com o porteiro do prédio, por exemplo. E, quem diria, o porteiro é branco. Você entende?

\*\*\*

**Estevão** — Você já sofreu preconceito aqui [em Goiânia] por ser negro?

**Rafael** — Por ser negro?

**Estevão** — Sim.

**Rafael** — Umas situações [em que] eu percebo que eu sou maltratado. Acho que já fui, mas, hoje em dia, nem tanto. Há três anos, eu acho, fui um pouco mais — eu já cheguei a discutir, né? Em estabelecimentos comerciais, senti que a pessoa me deu pouca atenção porque achava que atendendo o branco iria fazer uma venda maior. Me deixou por último, alguma coisa assim. Hoje em dia nem tanto.

Há um tipo de paradoxo em relação às posicionalidades sobre a identidade negra, que se efetiva a partir de falas que apontam um momento, um instante em que se percebe que se é negro, estabelecida muitas vezes em situações de preconceito. Há, ainda, aquelas posições que demonstram um “nascimento negro”, que nos remete a uma idéia de essência. Somam-se toda uma construção ideológica nacional, que reitera um discurso da miscigenação como fonte primária para a “construção da nação”, e seus efeitos práticos no imaginário nacional — sobretudo para aquelas pessoas que, no decorrer de suas vidas, vão percebendo que essa miscigenação não garante uma democratização das oportunidades e da ascensão à cidadania. A articulação entre essas posições (perceber-descobrir e essência-nascer) apresenta-se como um aporte

razoavelmente seguro para a compreensão dos discursos dos entrevistados em relação às suas identidades raciais.

Sendo a identidade étnica/racial percebida em situações de alteridade, o que chama a atenção, nesses casos, é a posição do sujeito político que se produz. Os integrantes de movimentos sociais pela promoção da igualdade racial não parecem dispostos a abrir mão de suas posições enquanto pertencentes, num sentido “essencialista”, a uma especificidade étnico-racial que os alijou, historicamente, da condição de cidadania plena, como, por exemplo, dos *direitos a ter direitos* — sociais, políticos e econômicos, incluindo aí, por mais paradoxal que possa parecer, o *direito a sofrer preconceito*<sup>28</sup>. É válido lembrar que os sujeitos dos movimentos sociais são exatamente aqueles que acabam expondo, de forma mais direta, as experiências e situações em que se percebem como não-hegemônicos, promovendo ações com todas as vantagens e desvantagens que essas podem ocasionar. A auto-identificação, mesmo que essencializada, acaba ocupando um lugar privilegiado nas falas desses atores sociais.

Nesse mesmo sentido, podemos apontar que uma identidade negra, ou um sentimento de negritude, de acordo com Munanga (1988), funciona como inversão de uma lógica negativa, para uma sensação de orgulho de pertencimento, na elaboração de reações a um passado comum, remetendo sempre a uma África histórica. Para esse autor, “a ‘negritude’ aparece aqui como uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo” (MUNANGA, 1988, p. 45).

Há toda uma disposição da parte dos movimentos negros para a positivação consciente da condição da alteridade racial, e para que essa possa ser mantida socialmente e utilizada pelos indivíduos que a ela devem suas identidades. Essa situação parece importante, pelo menos até que se garantam os benefícios dos quais, historicamente, negros e negras foram alijados/as. A descentralização do sujeito e o esvaziamento da identidade, talvez não se configure, na perspectiva dos movimentos organizados, como um “bom caminho” a ser percorrido, a não ser que, ao invés de se manter numa posição de luta pela igualdade racial, as reivindicações passem a ser em benefício de um mundo sem clivagens étnico-raciais. Ou, ainda, que se assuma um compromisso próximo de uma política *queer* (um *queer of color*), no qual os

---

<sup>28</sup> Relaciono este *direito a sofrer preconceito* a necessidade que mulheres e homens negros no Brasil precisam garantir para dizer, visibilizar, demonstrar que sofre preconceito racial em um país que tem como ideologia nacional uma clara necessidade de afirmação da negatividade da hierarquia social-econômica de formação racial.

essencialismos são reconhecidos como uma estratégia<sup>29</sup> para se conquistar direitos e exigir a promoção de políticas públicas específicas, embora sejam explicitamente negados como fundamentos de uma política identitária.

Stuart Hall (2003a) parece corroborar, em algum sentido, esta idéia quando pensa a cultura popular negra. O autor aponta um dos benefícios trazidos pelas novas transformações do mundo contemporâneo: a possibilidade de não mais considerar a cultura popular como inferior, informal, grotesca, em relação a uma “alta-cultura”, ou cultura de elite. Para ele,

O papel do “popular” na cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor e nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e periférica (Hall, 2003a, p. 341).

Todavia, ao mesmo tempo em que elementos da cultura popular permitem a promulgação da experiência popular, esta acaba ficando à mercê do *modus operandi* capitalista, servindo, assim, como material de mercantilização, um espaço de homogeneização de estereótipos. Essa contradição da cultura popular também é percebida, de acordo com Hall, na cultura popular negra. Para o autor, “não importa o quão deformadas, cooptadas e inautênticas sejam as formas como os negros e as tradições e comunidades negras pareçam, ou sejam representadas na cultura popular, nós continuamos a ver nessas figuras e repertórios, aos quais a cultura popular recorre, as experiências que estão por trás delas” (Hall, 2003a, p. 342). Citando um questionamento de Bell hooks, onde estariam as negras e negros sem um toque de essencialismo, “ou sem o que Gaiatri Spivak chama de essencialismo estratégico, um momento necessário?” (HALL, 2003a, p. 344). Para esse questionamento, o autor desenvolve algumas provocações quanto à posição dos sujeitos da cultura popular negra e as implicações de uma estratégia essencialista para as intervenções necessárias à transformação das relações de poder.

Hall (2003a) afirma que há nesse momento da vida contemporânea uma essencialização das diferenças, no sentido de excluir o “outro” — o que impossibilitaria aos sujeitos do mundo o entendimento das estratégias dialógicas e as formas híbridas essenciais à estética diaspórica. O que uma posição, para além do critério identitário (que exclui o “outro”), pode apontar é uma fuga dessa essencialização da diferença

<sup>29</sup> A noção de *essencialismo estratégico* está melhor desenvolvida no artigo de Jeffrey Weeks intitulado *Valores en una era de incertidumbre* (WEEKS, 1995).

O que ele [um movimento para além dos essencialismos] faz é deslocar-nos para um novo tipo de posição cultural, uma lógica diferente da diferença, para resumir o que Paul Gilroy tão vividamente pautou na agenda política e cultural da política negra do Reino Unido: os negros da diáspora britânica devem, neste momento histórico, recusar o binário negro ou britânico. Eles devem recusar porque o “ou” permanece o local de contestação constante, quando o propósito da luta deve ser, ao contrário, substituir o “ou” pela potencialidade e pela possibilidade de um “e”, o que significa a lógica do acoplamento, em lugar da lógica da oposição binária (Hall, 2003a, p. 345).

A iniciativa de romper com as formas binárias incitadas pela conjunção “ou” é pertinente para o autor, na medida em que des-naturaliza e historiciza a diferença, separando, assim, o que é histórico e cultural do que é natural, biológico e genético, como uma estratégia de enfrentamento do preconceito. A manutenção da diferença nos moldes essencialistas retira o “significante ‘negro’ do seu encaixe histórico, cultural e político, e é alojado em uma categoria racial biologicamente constituída, valorizando, pela inversão, a própria base do racismo que estamos tentando desconstruir” (Hall, 2003a, p. 345).

De acordo com Bernardino-Costa (2004), apesar da condição racial não se fundar numa realidade natural, ela se sustenta e se estrutura numa realidade histórica-cultural, o que permite discriminações e hierarquizações nas relações sociais. O desafio parece ser juntar as perspectivas teóricas que discutem o descentramento dos sujeitos de suas essências (de gênero, sexualidade, raça/etnia) às posições políticas identitárias assumidas pelo movimento negro e também pelos movimentos LGBTTT. No próximo capítulo propõe-se o começo de um diálogo relacionado a essa junção, partindo das experiências que as relações afetivo-sexuais de nossos entrevistados significam para aqueles que vivenciam um entre-lugar.

### **3 - O gênero, a sexualidade e a raça: as interseccionalidades e os envolvimento afetivo-sexuais**

#### **3.1 Situando saberes: pós-modernidade e diferença cultural**

As conexões teóricas entre correntes da filosofia pós-moderna, estudos culturais, o campo de estudo do gênero e da sexualidade e os estudos raciais justificam-se, na medida em que compreendemos esses campos como esferas sociais que buscam, desde seus primeiros estudos, provocar, desestabilizar, romper com pressupostos discursivos que organizam a vida social e que nos são postos como hegemônicos.

A filosofia pós-moderna — preocupada em fazer crítica às metanarrativas universalizantes que se propõem a dar conta de explicar o complexo social como um todo (Lyotard, 1988) aparece como um suporte para os processos de desconstrução dos sentidos dados às práticas sexuais e relações de gênero, tidas no desenvolvimento da história da humanidade como naturais e fixas. Já os estudos culturais, por romperem com as fronteiras entre o conhecimento estabilizado em disciplinas isoladas, garantem uma maior amplitude tanto da formulação de novos recursos teóricos para a compreensão da cultura e da sociedade como também lançam um novo olhar sobre os objetos de investigação sociológica, dando ênfase à diferença cultural. Nesse sentido, as posições de filósofos da pós-modernidade, bem como dos estudos culturais, legitimam, em certa medida, os estudos que teóricos e teóricas do campo da sexualidade e do gênero procuram realizar.

De forma breve, podemos descrever a filosofia pós-moderna como derivada das críticas aos metarrelatos universais, que procuravam, a partir de uma noção linear de desenvolvimento da história e da ciência, construir verdades que seriam absolutas, garantindo relações causais que objetivariam caminhos únicos e gerais de se entender a história.

Um dos grandes filósofos que fomentaram essa crítica e favoreceram, e muito, os estudos sobre a construção dos saberes e do desenvolvimento social foi François Lyotard. O filósofo aponta que já não há mais, como se queria fazer pensar desde o Iluminismo, grandes narrativas, ou metanarrativas — concepções totais da história que tenham sentido linear, único, exclusivo. Para Lyotard (1988), não há uma finalidade comum para nossas vidas, um caminho previamente definido (manutenção do sistema – pensando numa leitura funcionalista da realidade — ou luta para garantia da

hegemonia, numa perspectiva marxista), e sim diligências particulares de si mesmo, estando os indivíduos conscientes que este ‘si mesmo’ é muito pouco, reduzido a localidades. Ainda, segundo Lyotard, há uma constante luta (“agonística da linguagem”) para a sustentação, expropriação ou sobreposição de enunciados que mantêm um vínculo social entre os sujeitos. Indivíduos que antes se sentiam “fora” do jogo e impedidos pela estrutura de dominação de apresentar suas posições (mulheres, negros e negras, gays, lésbicas, ciganos, indígenas, entre outros) têm, na contemporaneidade, a real possibilidade de expor suas experiências e cotidianos por meio desses enunciados discursivos e as práticas que deles emanam, levando a condições de abertura para novas idéias — novos enunciados discursivos —, que permitiriam o fluxo cada vez mais contínuo de experiências coletivas.

Spivak (2003) acentua a crítica às tentativas de universalização da história ao afirmar que a narrativa imperialista — a melhor versão da história — estabelecida como normativa, tem desqualificado um conjunto total de conhecimentos daqueles que na relação de poder estabelecida pela política colonialista foram classificados como subalternos.

Stuart Hall (2003a, p. 123) chama a atenção para a importância das rupturas num processo de produção intelectual que se propõe crítico. Para o autor, quando velhas correntes de pensamento são rompidas, velhas constelações deslocadas e novos elementos reagrupados a partir de novas perspectivas, tem-se a possibilidade de transformações da natureza das questões que nos colocamos quando da compreensão da realidade, a forma como essas questões são propostas e, ainda, como podemos intencional respondê-las. Hall (2003a) diz que, apesar do pós-modernismo não ser uma nova era cultural, ele representa um deslocamento da cultura rumo ao popular, “rumo a práticas populares, práticas cotidianas, narrativas locais, descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas” (p. 337). As implicações desses efeitos são perceptíveis a partir do instante em que a “alta cultura” passa a ser contestada, colocada em xeque, abrindo espaços para a fascinação que o pós-modernismo tem pelas diferenças sexuais, raciais, culturais e étnicas. Para esse autor, essas outras formas de experiência social começam a obter visibilidade por via das políticas culturais da diferença, “das lutas em torno das diferenças, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural” (p. 339). Tanto os grupos étnicos/raciais quanto outros grupos marginalizados — como as feministas e os sujeitos dos movimentos lésbico e gay — são contemplados nesse novo cenário de mudanças.

A busca pela compreensão das várias possibilidades de posicionamento dos sujeitos a partir de categorias como gênero, sexualidade, classe, raça, etnia e geração é uma das proposições que emergem também das contribuições teóricas de Homi Bhabba (2007). Ele afirma que, uma compreensão das identidades no mundo contemporâneo se efetiva quando nos atentamos para as inovações que hoje organizam as várias subjetividades, que vem propiciando “narrativas de sujeitos que são produzidas na articulação de diferenças culturais” (p 75). Isso seria politicamente crucial para se ampliar a compreensão da sociedade nos dias de hoje, onde temos fluxos de informações, novas formas de arranjos sociais e a emergência de novas identidades. Nesse sentido, apontamos que as reflexões do autor sobre a noção de “entre - lugares” é de grande valia para a compreensão de sujeitos interseccionados, visto que, para ele,

Esses entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação, singular ou coletiva, que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade. (Bhabba, 2007, p. 20).

Bhabba chama a atenção para o caráter performativo dos embates que emergem de conflitos cunhados a partir das diferenças culturais. O autor aponta que a representação da diferença não deve ser percebida como reflexo de traços culturais pré-estabelecidos e fixos, e sim a partir da negociação complexa das ações humanas que se efetivam nas fronteiras culturais/sociais. Logo, pensar a construção de identidades de sujeitos que ocupam entre-lugares, ou mesmo as chamadas fronteiras sociais, que são os espaços em que se constroem significados para suas subjetividades e sentimentos de pertencimento coletivo — mulheres negras, homens gays, mulheres lésbicas, homens gays e negros, etc. —, é um recurso reflexivo importante para a compreensão dos sujeitos interseccionados<sup>30</sup>.

### **3.2 Gênero e raça: diálogos possíveis, invisibilidades presentes.**

As reflexões sobre os estudos de gênero e sexualidade, como campos de conhecimento específicos, se desenvolveram num período histórico recente, a partir da necessidade de se construir ferramentas teóricas para ampliar o alcance da ação política em torno do combate à violência e exclusão a que mulheres e a população de lésbicas,

---

<sup>30</sup> As discussões referentes à dupla posicionalidade dos interlocutores (negros e gays) e o reflexo disso para suas construções identitárias estão presente no Capítulo 4.

gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBTT) são submetidas (INÁCIO, 2002). Nos Estados Unidos e Europa Ocidental, o papel dos movimentos sociais (sobretudo feministas) foi fundamental para a consolidação dos estudos de gênero no meio acadêmico (HELBORN & SORJ, 1999). Nesse sentido, traçamos a seguir um panorama do desenvolvimento da categoria gênero a partir da perspectiva feminista, como fruto da estruturação de novos sujeitos sociais contemporâneos.

A institucionalização das relações de gênero como um campo de conhecimento social se deu em decorrência das lutas políticas e reivindicações de direito promovidas por mulheres que, cansadas de vivenciar exclusão, dominação, violência física e simbólica, além de invisibilidades por parte da formulação social androcêntrica vigente, mobilizaram-se e começaram a organizar-se em articulações e movimentos. A construção das relações de gênero como antagônicas e com forte concentração de poder para o gênero masculino, sobretudo tendo em vista a experiência histórico-cultural do patriarcado ao longo do tempo, fez com que algumas mulheres passassem a provocar e exigir uma nova estrutura social que superasse a situação de subalternidade a que as mulheres estavam fadadas.

De acordo com Guacira Louro (1998), a partir dos movimentos de libertação e das reivindicações de uma nova ordem social, derivados do chamado maio de 68, além das novas formas de reflexão pautadas por proposições de uma filosofia pós-moderna, foram dois os mais importantes princípios que contribuíram para a formulação das construções teóricas e políticas que deram fôlego aos primeiros trabalhos destinados a desestabilizar as relações de poder instauradas no decorrer da história do Ocidente, pelo menos no que se refere às relações de gênero. Um olhar e reflexão desconstrutivistas estavam, de certa forma, na proto-estrutura do pensamento feminista, que procurava retirar das referências biológicas (e as leituras que delas se faziam) as justificativas das relações desiguais entre homens e mulheres. Louro (1998) e também Fox (2005) acrescentam que foi a partir dos estudos e produções de grupos de pesquisadores de várias áreas (ciências sociais, literatura, comunicação) — estudos hoje reconhecidos como Estudos Culturais, e sua ênfase no conceito de “diferença cultural” — que foi possível impulsionar uma nova onda dos estudos feministas que levasse em conta não apenas a experiência de mulheres brancas, heterossexuais, de classe média, de centros urbanos, intelectualizadas e trabalhadoras. A noção de diferença cultural ressaltaria, a partir daí, o caráter plural e ao mesmo tempo idiossincrático da constituição das identidades sociais.

Foi preciso então observar as intersecções de classe, raça, escolaridade, entre outras, que dão qualidades e re-significam a noção “universalista” de mulher. Se o discurso refere-se às proposições que levem em conta a desconstrução de narrativas universais sobre os corpos femininos e masculinos, retirando do plano biológico as diferenças que operam como estigmatizadoras dos corpos das mulheres — nesse mesmo sentido podemos pensar os corpos de homens negros —, também se apresenta mais que necessária a desconstrução de uma noção universal estabelecida para abarcar a categoria “mulher”, observando as matizes e especificidades com que mulheres lésbicas, negras, pobres e com baixa escolaridade vivenciam em suas histórias e sociabilidades.

As hegemonias de gênero e sexualidade são historicamente constitutivas das estruturas sociais de poder e, conseqüentemente, da manutenção de desigualdades. Joan Scott (1995) aponta que a categoria gênero como uma forma de falar sobre sistemas de relações sociais ou sexuais não apareceu em nenhuma proposição teórica dentro das teorias sociais de antes do fim do século XX. A autora diz, ainda, que a emergência da categoria gênero se deu em um momento da história do pensamento em que havia uma disposição epistemológica por parte das ciências sociais em retirar a ênfase das formulações tipicamente causais, transpondo-a para a explicação social, a fim de enfatizar os significados das atividades e experiências sociais cotidianas, que organizam e são organizadoras das interações sociais.

De acordo com Scott, gênero é uma forma primária de se perceber os significados das relações de poder. Nesse sentido, essa categoria é imprescindível para se compreender como, no interior das relações sociais, ocorre a estruturação do poder mediante diferenças culturais e historicamente constituídas quando são tratadas masculinidades e feminilidades. Para a autora, “o gênero, então, fornece um meio de decodificar os significados e de compreender as complexas conexões entre várias formas de interação humana” (p. 89). Aponta, ainda, que o gênero deve ser compreendido em conjunção com outras categorias, como classe e raça, na busca por uma reestruturação e redefinição das estratégias políticas para a transformação social.

De uma maneira geral, ocorreu no Brasil uma construção, dentro dos estudos de gênero, de postulados epistemológicos feministas, desqualificadores de uma teoria social altamente androcêntrica, mas sem propor grandes rupturas com os já estabelecidos campos de investigação das universidades. Para Miriam Adelman (2004), a situação brasileira — de não “romper” com os paradigmas já estabelecidos dentro das ciências sociais, exigindo reformulações mais profundas de conceitos sociológicos

importantes (como classe, poder, política, trabalho, racionalização etc.) — é fruto de uma tendência que ela identifica como peculiar a nossa cultura; a de não se provocar rupturas, hesitar ao disputar hegemonias, todavia agregando, conciliando os estudos de gênero aos domínios já existentes.

De acordo com Helborn e Sorj (1999), esse fato apenas reifica a “pouca disposição das acadêmicas feministas em assumir uma posição de confronto ou de isolamento na academia (p. 188) <sup>31</sup>. Os estudos de gênero apresentavam — seguindo uma tendência que ocorria na Europa e Estados Unidos — situações vivenciadas pelas mulheres, partindo de noções unívocas formuladas por mulheres brancas, heterossexuais, escolarizadas e de classe média (CALDWELL, 2000). Isso demonstra a necessidade de se perceber o caráter plural da formação de identidades de mulheres não-brancas, lésbicas, transexuais, pobres e não-escolarizadas, não contempladas originalmente na definição supostamente universalizante da categoria mulher.

bell hooks (2004) é uma das primeiras intelectuais negras que se preocuparam em problematizar a noção universal de mulher, dando voz àquelas que não se viam representadas na caracterização do padrão feminino. A problematização que hooks traz em suas reflexões parte da necessidade de se perceber as diferenças culturais, sobretudo quando mulheres negras, em contextos sociais distintos dos de outras mulheres, dão significados próprios às suas experiências. Sua crítica a esse “feminino universal” também incide no fato de que problemas e demandas de algumas mulheres foram transformados, a partir de uma retórica particular, no foco central do movimento feminista<sup>32</sup>. Para a autora, *“hay muchas pruebas que demuestran que las identidades de raza y clase crean diferencias en la calidad, en el estilo de vida y en el estatus social que están por encima de las experiencias que rara vez se trasciende”* (p. 37).

Ao estabelecer uma relação entre a crítica de hooks e a noção de entre-lugar, podemos apontar a dupla posicionalidade (mulher e negra) como um lugar privilegiado para se compreender práticas discursivas cheias de elementos simbólicos, reveladoras de

---

<sup>31</sup> Estes seriam alguns dos motivos pelos quais também o feminismo no Brasil manteve como objeto de investigação, durante as primeiras décadas de seu desenvolvimento, a condição de mulheres brancas de classe média, dos grandes centros urbanos, heterossexuais.

<sup>32</sup> Aqui hooks aponta a relação entre a idéia de “opressão comum”, que se pretendia “universal”, como uma tentativa de apropriação do conceito de opressão originalmente utilizado pelo movimento político de classe, por mulheres conservadoras e liberais. (Hooks, 2004, p. 38).

realidades e experiências não-lineares do ponto de vista da história das relações de gênero e raciais no Ocidente<sup>33</sup>.

### **3.3 E as masculinidades nas relações de gênero, como ficam?**

Os estudos de masculinidade no Brasil, dentro de uma perspectiva do gênero, não se apresentam tão desenvolvidos quanto os estudos feministas. Isso ocorre, de acordo com Carrara e Heilborn (1998), pela dificuldade de se construir objetos que partem de referências hegemônicas, tal como a díade “masculino-homem” se apresenta historicamente. Nesse sentido, os esforços apresentados nos campos da produção de conhecimento que “objetificam” o masculino-homem são compreendidos como importantes para a demonstração do caráter performativo que essas categorias trazem na sua constituição.

A crise da identidade masculina, percebida com maior nitidez a partir da década de 1960 (impulsionada pelas reflexões da “segunda onda feminista” e pelo movimento homossexual), é apresentada por Carrara e Heilborn (1998) como desencadeadora da necessidade de constituição de um novo campo do conhecimento no cenário europeu e estadunidense. Para os autores, “a masculinidade ‘desconstruída’ pode agora possuir também uma história, uma antropologia, uma sociologia” (1998, p. 372).

Nacionalmente, apenas a partir da década de 1990 houve um aumento nos estudos que tinham o gênero masculino como objeto. Isso se deu, sobretudo, a partir da necessidade de incorporação dessa categoria como fundamental para a compreensão das demandas das mulheres quanto aos direitos à equidade, combate à violência doméstica, bem como às questões relativas à epidemia do HIV. Para tanto, “a análise da lógica e da visão masculinas expressas na articulação entre sexualidade, relações de gênero e organização da família tornou-se mais que nunca fundamental” (CARRARA & HELBORN, 1998, p. 372).

A proposta de incorporação do gênero em relação aos estudos da masculinidade parece não ter seguido o mesmo caminho dos estudos feministas, que operacionalizavam os estudos da categoria mulher exclusivamente para mulheres de centros urbanos, brancas, escolarizadas e de classe média. Sendo assim, os estudos de

---

<sup>33</sup> É nesse mesmo sentido que vamos analisar as construções discursivas de homens gays e negros, a partir de posicionalidades interseccionadas, vivendo no *entre-lugar*.

masculinidades, no plural, vêm sendo o ponto de partida para se compreender o universo do masculino, que também se apresenta interseccionado pelas categorias raça, geração, classe, localização espacial (entre outras), presentes na sociedade ocidental<sup>34</sup>.

João Silvério Trevisan (1998) acentua o caráter de redefinição da masculinidade como um reflexo das reformulações advindas do mundo moderno, mesmo que exteriores ao gosto e à vontade daqueles que historicamente se constituíram como gênero hegemônico, levando, pois, àquilo que o autor chama de “crise de poder do macho”. Provocado, sobretudo, a partir das articulações dos movimentos de mulheres e homossexuais (que também entraram no jogo de poder instituído nas relações entre os gêneros e dentro do gênero masculino) — somando-se a isso as transformações do mundo do trabalho, que vêm dando outro significado às configurações familiares e aos papéis de gênero —, o sujeito da masculinidade acaba tendo que enfrentar novos desafios e construir outras experiências de sociabilidade. Para Trevisan,

Hoje, o masculino sofre investidas e transformações de cunho universal. Seus mitos revelam-se fragilíssimos, vitimados pela própria ‘ilusão do masculino’ que a sociedade patriarcal esmeradamente veio criando para a construção do ‘verdadeiro homem’ (1998, p.18).

*A ilusão do masculino*, ou ainda, o *homem de verdade* são arquétipos da estruturação de padrões de masculinidades caracterizados por elementos como a superioridade ‘natural’ dentro da espécie, violência, força física, virilidade exacerbada, práticas sexuais baseadas na penetração, assédios sexual e moral valorizados, controle político, familiar e social<sup>35</sup>.

Para Nolasco (1997), a crise do masculino coloca em xeque a existência de um “homem de verdade”, por apresentar a possibilidade de diferenciação entre o padrão de masculinidade social e historicamente estabelecido, desde a relação entre pai e filho, no âmbito da família, para a materialidade dos discursos/práticas em relação aos *masculinos* que encontramos na vida cotidiana. A ditadura do vencer e o medo do

---

<sup>34</sup> É possível apontar essa tendência ‘plural’ na compreensão do sujeito masculino em face da organização do movimento negro e gay e dos estudos de racialidade e homossexualidades já estarem, de certa forma, consolidados no campo da produção do conhecimento e de políticas públicas. Além, claro, do aprendizado decorrente dos estudos feministas.

<sup>35</sup> Aspectos da violência e virilidade como construto das masculinidades, do “homem de verdade”, podem ser encontrados nos seguintes trabalhos: Muszkat (1998), Mendes (2004), Machado (2004) e Nahoum-Grappe (2004).

fracasso são elementos que perpassam as vidas dos homens e atuam como catalizadores de uma experiência masculina que tem no patriarcado uma de suas referências.

Estudar e pesquisar o *homem-masculino* é uma forma de desconstruir os arquétipos do masculino, o que, de acordo com Welzer-Lang (2004), se configura como um dos principais problemas para a sistematização e pluralização dos estudos sobre masculinidades dentro das ciências humanas, visto haver, pois, uma espécie de androcentrismo. De acordo com este autor, "*para compreender as reações masculinas ao novo questionamento dos privilégios concedidos aos homens, precisamos desconstruir o masculino, revelando-o como gênero permeado também pelas relações sociais de sexo*" (p. 117).

A variabilidade das experiências de se viver a masculinidade — *drag kings*, transexuais, as interseccionalidades por orientação sexual, raça, classe, geração etc. — aponta a não-homogeneidade do masculino e desestabiliza a norma compulsória heterossexista. O modelo político de gestão dos corpos e dos prazeres (WELZER-LANG, 2004) orienta as atividades sexuais e estigmatiza sujeitos e práticas que não se coadunam com a norma heterocentrada. Homens gays são, sobretudo em função da imagem que se tem da prática homossexual como receptora — relacionando penetração e passividade<sup>36</sup> —, tidos como menos homens, ou “falsos-homens”, o que garante, numa relação de alteridade, a normalidade dos “homens de verdade”.

Quando refletimos sobre a construção dessas masculinidades em intersecção com a questão racial, temos uma nova configuração que, paradoxalmente, garante a efetivação do sujeito masculino — a partir do imaginário social que organiza a corporalidade negra masculina como hiper-viril e enquanto sujeito penetrador, ativo. Osmundo Pinho (2005) aponta que a idéia de masculinidade precisa ser pensada nas suas relações com as clivagens de raça e sexualidade na medida em que os pares em contraste “homens gays e heterossexuais” e “brancos e negros” são significativos para o entendimento dos padrões hegemônicos na construção do masculino. Continua o autor apontando que

---

<sup>36</sup> Roberto DaMatta, ao refletir sobre a identidade masculina, apresenta uma breve narrativa sobre o medo de se sentir, a partir de jogos e brincadeiras entre meninos no interior do país, ‘*tesão na bunda*’, por ser esse o “sintoma de tendência ao homossexualismo passivo, que se constituía num dos maiores inimigos do nosso modelo de masculinidade — o outro sendo a impotência” (DaMatta, 1997, p.35).

Rituais de masculinidade têm sido descritos, por outro lado, como demonstrações de força, engendrando uma certa retórica de violência e autodeterminação que coloca o homem no centro das representações de poder e dominação. O homem negro, entretanto, é um homem deficitário porque *vis-à-vis* outros homens se emascula pela subordinação racial a que está submetido. Ele é ainda aquele super-sexuado, mais sexual ou mais sexualmente marcado que o homem branco, na medida em que é mais corpo, presença corporal significativa (Pinho, 2005, p. 139).

### 3.4 “Sexualizando” a discussão

A pluralidade das performances do feminino já foi apontada por várias autoras que se propuseram a explicitar os limites de uma concepção universal de mulher<sup>37</sup>. Nesse sentido, embora os estudos feministas foram, processualmente, de fundamental importância para o desenvolvimento dos estudos de sexualidade (GOIS, 2000), estes ficavam sempre vinculados aos de gênero, o que torna necessária a busca por uma autonomia que desse conta das particularidades socioculturais que permeavam as sociabilidades gay/lésbica/trans.

Tal necessidade pode ser compreendida a partir das discussões da antropóloga Gayle Rubin em um artigo fundamental para os estudos de gênero e sexualidade, intitulado: *O tráfico de mulheres: notas sobre a ‘economia política’ do sexo* (1993). Rubin teoriza sobre aquilo que ela chama de sistema sexo/gênero, como referência para pensarmos as relações de gênero e a sexualidade. Essa construção teórica nasce de sua reflexão sobre a condição do trabalho da mulher, a partir da crítica ao pensamento marxista e ao sistema de parentesco, tal como proposto pelo antropólogo Lévi-Strauss, e, ainda, a uma releitura de alguns fundamentos da teoria psicanalítica de Freud. Esse sistema sexo/gênero seria “*um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas*” (RUBIN, 1993, p.2).

As reflexões sobre o sistema sexo-gênero foram de considerável relevância durante todo um período do pensamento feminista, servindo como estrutura teórica para que se promovesse o deslocamento da condição da mulher, atrelada a aspectos biológicos. Podemos então inferir que essa dissociação garantiu uma liberação do sujeito feminino da condição de subalternidade em relação ao sujeito masculino, mas ao

---

<sup>37</sup> Os trabalhos de BUTLER, Judith (2006, 2005, 2003), SEDGWICK, Eve Kosofsky (1998), MOUTINHO, Laura (2004), OLIVEIRA, Vanilda Maria (2004), CARNEIRO, Sueli (2002), BENTO, Berenice (2006), ANZALDÚA, Glória (1999) mostram exemplos de autoras que procuram, cada qual ao seu modo, discorrer sobre a pluralidade da construção da idéia de mulher.

mesmo tempo manteve uma lógica binária entre o corpo biológico e a construção histórico-cultural da sexualidade.

A percepção de que sexo e gênero são dois sistemas diferentes passa a ser sistematizada em outro importante artigo de Rubin: *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad* (1989). Para a autora, existe uma relação, mesmo que limitada às condições históricas específicas, entre gênero e sexualidade, e, ao mesmo tempo, diferenças fundamentais que exigem análises distintas. Nas palavras da autora, “el género afecta al funcionamiento del sistema sexual, y este ha poseído siempre manifestaciones de género específicas. Pero aunque el sexo y el género están relacionados, no son la misma cosa, y constituyen la base de dos áreas distintas de la práctica social” (RUBIN, p. 184, 1989). E, ainda, continua

Cualquiera que sea la posición feminista – derecha, centro o izquierda – que llegue a ser dominante, la existencia de una discusión tan rica es por si sola evidencia de que el movimiento feminista será siempre una fuente de reflexiones interesantes sobre el sexo. Sin embargo, quiero cuestionar la suposición de que el feminismo es o deba ser el privilegiado asiento de una teoría sobre la sexualidad. El feminismo es la teoría de la opresión de los géneros, y suponer automáticamente que ello la convierte en la teoría de la opresión sexual es no distinguir entre género y deseo erótico (RUBIN, 1989, p. 182-183).

Carole Vance (1995) aponta, ao comentar os artigos de Gayle Rubin, que a perspectiva de separação entre os sistemas de gênero e sexo corrobora uma nova estrutura em que tanto a sexualidade quanto o gênero são sistemas com peculiaridades próprias, embora estejam entrelaçados em muitos pontos. Vance acrescenta que há uma tendência por parte de membros de uma mesma cultura em perceber esses entrelaçamentos como naturais, orgânicos. De fato, o que há são pontos de conexão que variam historicamente e nas diversas culturas. Para a autora,

Para os pesquisadores da sexualidade, a tarefa não consiste apenas em estudar as mudanças na expressão do comportamento e atitudes sexuais, mas em examinar a relação dessas mudanças com alterações de base mais profundas no modo como o gênero e a sexualidade se organizam e inter-relacionam no âmbito de relações sociais mais amplas (Vance, 1995, p. 12).

Essa “revisão” da proposta de Rubin em relação ao sistema sexo/gênero se efetivou, em certa medida, a partir das formulações e críticas que Judith Butler estabeleceu em relação a esse sistema, sobretudo ao apontar que, de fato, a idéia de sexo sempre esteve referendada a partir de continuas e reiteradas práticas sociais e

discursivas que o estabilizaram historicamente como sendo um elemento “natural” da experiência humana. O sexo nesse sentido funciona como norma reguladora que produz corpos, os governa e os diferencia. Nesse sentido, a autora nos diz que

el ‘sexo’ es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el ‘sexo’ y logran tal materialización em virtud de la reiteración forzada de esas normas (Butler, 2005, p. 18).

É nesse sentido que Butler (2006) fala sobre os efeitos das regulações dos corpos, a partir de práticas e regras sociais, como o elemento fundante para normatização das performances de gênero que instituem o par binário feminino/masculino como o fim único das posicionalidades de gênero. Gênero assim se configuraria como um mecanismo através do qual se produzem e se naturalizam as noções de masculino e feminino e deste modo funciona como um lugar privilegiado para se institucionalizar o poder de *vigiar e punir* aqueles que por ventura fujam as regras. Entretanto, a autora nos aponta que é exatamente pela necessidade de se criar regras e normas para a regulação dos gêneros que podemos entender a construção ideológica que se pretende, e deste modo contestarmos os seus significados essencialistas e naturais.

Butler (2003) nos aponta ainda que o gênero nem sempre é construído de forma coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e exatamente pelo fato de que o gênero sempre estabelece intersecções com modalidades raciais, de classes, étnicas, regionais e sexuais, de identidades discursivamente construídas, aquela categoria precisa ser pensada a partir de suas intersecções políticas e culturais em que ela é determinada e mantida (2003, p. 20).

A estabilização das normas de gênero, pautadas pelos binarismos masculino/feminino - *homem/mulher* resultam em efeitos diretos para as práticas sexuais. De acordo com Rich (1980), as experiências pessoais em relação a estas práticas vêm sendo historicamente constituídas pela institucionalização política de uma heterossexualidade compulsória<sup>38</sup> (p. 637). Nesse sentido a autora problematiza as noções de preferência, escolha ou “inclinação” para as práticas sexuais heterossexuais,

---

<sup>38</sup> A autora constrói sua argumentação pensando na experiência de mulheres. Entretanto, entendemos que os efeitos de uma heterossexualidade compulsória são vivenciados por qualquer das performances de gênero, sendo inclusive um dos mecanismos mais eficazes para a manutenção das desigualdades sociais relativas as práticas sexuais não hegemônicas.

demonstrando como o caráter político das relações entre os sexos vem organizando as vidas de mulheres e homens. Retirada do plano subjetivo (das escolhas e preferências), a heterossexualidade, compulsória, precisa ser pensada a partir dos elementos políticos e morais que a engendram. Deriva dessa heterossexualidade compulsória a organização de mecanismos sociais (religião, família, moral, escola, medicina etc), que regulam nossas práticas sexuais para uma adequação às normas reguladoras do sexo.

Jeffrey Weeks (1995) problematiza essa noção “naturalizante” da heterossexualidade e as reiteradas leituras que dela se faz, de cunho essencialista, ao ressaltar que esta é de fato derivada de um contexto histórico e cultural e não um dado natural. O incômodo que essa percepção histórica das práticas sexuais incita está relacionado com a necessidade de percepção da própria heterossexualidade como também construída a partir das relações sociais com peculiaridades situacionais e não universais. Nesse sentido, a institucionalização das identidades sexuais como essencializadas, sustentadas por lógicas específicas de conduta moral e social, é questionada, abrindo espaços para o advento daquilo que o autor denomina como *pluralismo radical*, que defende uma cultura mais aberta e democrática<sup>39</sup>.

Dentro dessa perspectiva de um *pluralismo radical* as práticas sexuais não hegemônicas e a forma como as relações raciais se efetivam no contexto brasileiro - e as representações que delas emergem – nos aparecem como dois importantes pontos para pensarmos as vivências dos sujeitos interseccionados (homens negros e gays). Dentro desse contexto de reorganizar as tradições, garantindo que novas formas de sociabilidade se efetivem, nos parecem não apenas possíveis mas fortalecida por um processo de construção identitária sustentada por aqueles e aquelas que vivenciam a experiência no entre-lugar.

As construções discursivas que homens gays e negros apresentam em relação aos seus envolvimento afetivo-sexuais (namoro, sexo esporádico, etc.), conectadas com a busca do prazer efêmero e/ou das conjugalidades, emergem como um conjunto representativo das práticas simbólicas que dão sustentação às sociabilidades desses sujeitos. Nesse sentido, segue-se uma sistematização dos elementos que

---

<sup>39</sup> Jeffrey Weeks desenvolve essa idéia do *pluralismo radical* a partir da idéia de *tradição inventada*, que, de acordo com o autor, é o lugar por excelência por onde se constituem as *verdades* em relação as práticas e organizações sociais. Nesse sentido, Weeks se posiciona no caminho daquelas tradições que se propõem a garantir a tolerância, contra o autoritarismos, que respeite as individualidades e o pluralismo em detrimento de um absolutismo de idéias e práticas sociais. Ver Weeks (1995, p. 218-219).

aparecem nos discursos de sete homens gays e negros sobre suas afetividades, desejos e posicionalidades.

### **3.5 Relações afetivo-sexuais inter-raciais.**

O caráter representacional dos relacionamentos afetivo-sexuais na configuração das sociabilidades é um elemento que orienta nossa perspectiva e nos faz partir desses envolvimento para buscar a compreensão das identidades de sujeitos que se propõem a tal investida.

As configurações dos relacionamentos afetivos e/ou sexuais — a partir do olhar de homens negros e gays — apresentam elementos que demonstram a variabilidade de significações de suas práticas. Gilberto Freyre (1973), em *Casa Grande e Senzala*, realiza as primeiras tentativas de compreensão das relações afetivo-sexuais heterossexuais entre negros e brancos no Brasil e suas implicações na formação da brasilidade. O autor descreve uma lógica de submissão e subserviência nas relações sexuais entre brancos e negros que aponta para uma fetichização dos corpos negros; um português dominador e viril que sustenta, a partir de suas “necessidades” e hiperdesejo sexual, o desenvolvimento de uma nação miscigenada. Mulheres negras e “pardas” seriam, portanto, aportes seguros desses homens hiper-sexuais e poligâmicos, e o fruto dessas relações é o princípio fundante da nação brasileira, “miscigenada”, que parece ver essa “mistura” como um fator positivo.

Lélia Gonzales (1978), num artigo onde se propõe a discutir o sexismo e o racismo como elementos conjugados para a estigmatização do corpo da mulher negra, apresenta alguns elementos que nos permitem compreender como essa situação de vivenciar a fronteira, um entre-lugar, é, na história do Brasil marcada por um ideal de miscigenação. A mulher e negra na sociedade brasileira vem ocupando, para essa autora, um lócus diferenciado que se mantém no tempo, mas que se altera com a situação e com o lugar de onde se fala. Entre a mucama e a mulata, passando pela “mãe preta”, o papel de mulher e negra no País coaduna-se com uma ideologia racial que remete ao lugar do subalterno àquelas que são reconhecidas como negras no Brasil. Os símbolos nacionais que derivam das contribuições africanas, como os ritmos e as danças, tais como o samba e a própria festa de Carnaval, ou a “mulher brasileira” retratada como a “mulata suculenta”, são reflexos de uma ideologia que reitera as

marcas corporais que estruturam tanto o racismo como o sexismo na sociedade brasileira.

Os poucos trabalhos (Freyre, 1933, Batista Sobrinho e Moreira, 1994; Moutinho, 2006, 2004a, 2004b) que apresentam pesquisas sobre relações afetivo-sexuais inter-raciais são, em sua grande maioria, voltados para a compreensão da dinâmica dos casais heterossexuais. A antropóloga Laura Moutinho (2004a) é uma das estudiosas que se propõem a investigar o campo das relações afetivo-sexuais inter-raciais. Para a autora, embora tenhamos um discurso que promulga uma lógica da mistura, da democracia racial, o que se encontra nesses casos é um paradoxo, pois os casamentos heterossexuais tendem a uma “homocromia”, mesmo quando o desejo sexual aponta para relacionamentos “heterocrômicos”. Ainda de acordo com Moutinho (2004a), quando refletindo sobre relações inter-raciais entre homens e mulheres, a busca por ascensão (ou mobilidade) social seria o fator que explicaria os envolvimento afetivo-sexual entre homem “negro”/mulher “branca”, ou o que ocorre é a busca pela “saciação” do desejo por via de um erotismo característico do casal homem “branco”/mulher “mestiça”. Para essa autora as marcas corporais de raça/cor são constitutivos, no caso brasileiro, do desejo e da erotização. Num artigo em que propõe discutir os envolvimento homossexuais inter-raciais, Moutinho continua nessa mesma perspectiva ao apontar que

Diferenças de gênero, de classe, idade e, mesmo, de cor constituem categorias que funcionam como *tensores libidinais* que orientam os sujeitos na busca por corpos e prazeres. Neste sentido, a cor negra aparece marcada pelo erotismo e paira sob o universo erótico dos encontros amorosos – sejam eles homo ou heterossexuais (Moutinho, 2006, p.112)

O erotismo que permeia a construção dos corpos racializados leva para as relações afetivo-sexuais uma efetivação do fetiche e do desejo, que aparecem de maneira explícita nas narrativas dos entrevistados quando questionados sobre o interesse que homens brancos sentem em relação aos homens negros. A preferência de alguns dos entrevistados por padrões sexuais heterocrômicos é recorrente. Considerando o campo dos relacionamentos como espaço de envolvimento que tem a construção histórica de um “amor romântico” enquanto o grande foco da atração para relacionamentos mais duradouros, a cor da pele ou ascendência étnico-racial não configuraria, no entanto, como padrões norteadores das relações amorosas. Entretanto, quando os interlocutores falam sobre seus desejos e exprimem a supervalorização do

corpo do negro (focando apenas o momento das práticas sexuais, e não o dos relacionamentos mais duradouros), nos fazem refletir sobre a estruturação, na sociedade brasileira, de uma lógica do desejo pelo corpo negro e todas as suas “qualidades”.

**Estevão** — Você se sente desejado pela cor da sua pele ou por outra característica de sua raça?

**Marcelo** — Ah, eu acho que tem fetiche, sim. Tipo assim, todo negro é bem-dotado. Esse tipo de, de mística, que é bom de cama. Aí muita gente já chega e fala a coisa: “Nossa senhora, o que me atraiu foi sua cor”.

\*\*\*

**Estevão** — Mas você percebe que as pessoas sentem desejo por você?

**Valter** — Tem uns que vê a foto, por exemplo, fala assim: “Nossa, eu adoro um negro, adoro um moreno”. Aquela coisa, né? Fetiche! Porque é aquela história de que negro tem pauzão. Essas coisas, né?

**Estevão** — Coisas, que coisas? Fala dessas coisas. Abre um parêntese agora.

**Valter** — Abre um parêntese, né? Porque eles falam que os negros, né, são mais avantajados. Pênis maior, né? Pênis longo, mais fogoso na cama. Realmente, eu sou uma, uma brasa.

\*\*\*

**Júlio** — O negro ganha menos, o negro estuda menos, tudo menos. Menos o pinto, menos o pinto (*risos*). O pinto é grande.

**Estevão** — O pinto é mais? (*risos*)

**Júlio** — O pinto é mais, tudo é menos. Menos o pinto. O pinto é mais. E a bunda também.

O corpo do homem negro acaba funcionando como um atrativo que orienta os envolvimento sexuais a partir das marcas raciais, organizando os envolvimento sexuais para a realização do fetiche. A imagem socialmente construída de que homens negros têm maiores atributos corporais em relação aos outros homens é um indicativo de que, nas relações de poder existentes no jogo dos envolvimento afetivo-sexuais, os símbolos corporais relacionados aos homens negros (“pauzão”, “mais quente”, “mais bom de cama”) são não apenas percebidas por estes homens, mas, como veremos à frente, utilizadas por eles nesse jogo.

Entretanto, o contrário também acontece e é relatado pelos entrevistados. Há, em certa medida, uma repulsa pelo corpo negro — o nojo e a abjeção motivados por essas marcas. Vamos acompanhar duas breves falas que revelam nuances que estruturam o campo dos relacionamentos homo-afetivos inter-raciais. Num mesmo momento da fala, elementos como “desejo” e “nojo-repulsa” são apresentados como sentimentos que aparecem no jogo da conquista entre dois rapazes racialmente

diferenciados, que hora promove uma facilidade para as homens negros, no contexto dos envolvimento afetivo-sexuais homossexuais, de se relacionar, e que ao mesmo tempo que isso parece afastar os possíveis parceiros.

**Estevão** — Você se sente desejado pela cor da sua pele ou por alguma outra característica relacionada à questão racial?

**André** — Ah, sim, sinto, sim. Tem a galera que gosta, né?

**Estevão** — Você usa internet pra bate-papo?

**André** — Já usei muito. Não uso mais.

**Estevão** — E lá você se identificava como negro?

**André** — Identificava.

**Estevão** — E a galera vinha conversar e...

**André** — Sim, vinha. Mas muitos já saem fora direto, né? Falar que é negro já sai fora direto.

\*\*\*

**Estevão** — Você se sente desejado pela cor da sua pele ou por outra características da sua raça?

**Júlio** — (...) Mas, sim, cara. Apesar, muitas vezes, da cor da pele, na verdade, ela não te faz ser desejado, mas, sim, rejeitado.

**Estevão** — Você sente, percebe isso?

**Júlio** — Só não sinto, como já ouvi.

**Estevão** — O que você já ouviu?

**Júlio** — Já ouvi: “A primeira vez que eu te beijei eu senti nojo por você ser negro”.

**Estevão** — Desse jeito?

**Júlio** — É, desse jeito.

**Estevão** — Na internet, quando você tecla...

**Júlio** — Sim, sim, quando as pessoas sabem, vêem uma imagem e descobrem que você é negro, elas mudam totalmente. Mas, na verdade, eu achei super-interessante isso; quando me disseram “ a primeira vez que te beijei eu senti nojo por você ser negro”. Hoje ele é meu ex-namorado. Eu tive que conquistar o ser, com todo o jeito, com toda forma, conquistá-lo.

**Estevão** — Afasta mais ou atrai mais?

**Júlio** — Afasta, sim, mas atrai também, claro. Tem pessoas que ficam loucas por isso. Loucas, loucas, loucas!

**Estevão** — Para namorar ou só para trepar?

**Júlio** — Pra namorar, pra trepar.

**Estevão** — Mais para quê?

**Júlio** — Mais pra trepar. Ah, tudo é mais pra trepar! Alguém que quer namorar é complicado, difícil de achar.

O interessante que também aparece nessa segunda fala é a percepção de Júlio em relação à dificuldade de se manter envolvimento afetivos mais duradouros no

contexto atual. Todos só querem “trepar”, não havendo disposição para um compromisso que avance temporalmente. Onde ficar por “quase um ano” com alguém significa “muito tempo”.

**Estevão** – Você ficou quanto tempo com esse cara que te disse ter sentido nojo na primeira vez que te beijou? Ele era branco?

**Júlio** – Sim, era transparente. Fiquei muito tempo com ele, quase um ano, pra relações homossexuais um ano é muito.

\*\*\*

Quando perguntados sobre a importância da cor da pele ou “raça” dos possíveis namorados ou parceiros sexuais, as respostas tendem a ser todas no sentido de negar a importância dessas características na hora de se fazer escolhas. Embora o discurso seja permeado por considerações que nos fazem refletir sobre os aspectos que caracterizam o “racismo brasileiro”<sup>40</sup>, que afastam as possibilidades de relacionamentos homocrômicos,

**Valter** — Não. Nunca aconteceu, nenhum neguinho assim, moreninho, escurinho, gostosinho, nunca aconteceu. Era moreno, mas não era negro, né?

(...)

**Valter** — Olha, eu já senti que os negros, assim, eles não desejam muito outro negro.

**Estevão** — Você já percebeu isso?

**Valter** — Já. Eles preferem um branco, ou um mais pardo, né? Eu já, eu já conheci um negro uma vez, sabe, tudo de bom, chama Umberto. Não quis nada comigo não [voz chorosa]. Eu queria, mas ele não quis, não. Aí, eu, tudo bem. Então o jeito é ir caçar um homem branco, né? Um Harrison Ford, um Brad (*risos*). Porque o carinha não quis, sabe, eu falei, uai, como assim, gente?! [...] Porque pôe, pode fazer a pesquisa, pôe um negão gostoso e um branco. Talvez, por ele ser o GOSTOSO, o povo até avança no negrão. Mas o negro, em si, ele prefere o mais clarinho.

**Estevão** — Nessa situação (um pra transar e um pra casar), qual você acha que as “bils”<sup>41</sup> escolheriam pra casar e pra transar?

**Valter** — Para transar, se ele fosse branca, ela escolheria o negão, porque é aquela coisa, né? Talvez pra casar o branquinho. Mas é igual eu falo. A pessoa, ela tem que procurar conhecer, pra depois discernir as coisas, né? Porque também tem aquela coisa que negro é bandido, negro é ladrão.

<sup>40</sup> Aprofundaremos essa discussão adiante.

<sup>41</sup> O uso dessa expressão “bils” para se referir aos gays é recorrente no universo discursivo homossexual em Goiânia. Sua conotação feminina é reiterada nos diálogos que se efetivam no cotidiano de bares e boates. Isso nos coloca a pensar sobre a estrutura performativa na constituição dos gêneros que as práticas e vivências gays efetivam. Uma espécie de paródia do feminino – mas também do masculino – que nos incita a refletir sobre o caráter provocativo e desestabilizador das normas dos sistemas de gênero que ocorrem na sociabilidade homossexual.

\*\*\*

**Estevão** — Cor da pele é um critério que importa?

**André** — É. Fisicamente, sim.

**Estevão** — Pra namorar?

**André** — Não. É o que eu tô te falando. Pra namorar eu acho que o primeiro impacto é o visual. Mas eu, tipo assim, eu não gosto de namorar negro, eu nunca fiquei com negro assim.

**Estevão** — Nunca ficou? Nem namorar e nem...

**André** — Não. Todos esses três namorados eram brancos. Mas nada de “ah, você é um negro preconceituoso”, não. Como eu não gosto de mulher. Como eu não gosto de cara gordo, porque eu não gosto, nunca fiquei com gordo. Mas isso não quer dizer que eu não vá ficar, que eu não vá namorar com gordo, ou namorar um negro.

**Estevão** — Então cor da pele é uma coisa que você observa?

**André** — Observo, lógico. Observo o corpo, observo a cor da pele, observo o olho, o nariz, boca. Mas não imaginando a cor nesse sentido definidor, não, nem o nariz no sentido definidor, ou a orelha, mas uma coisa que compõe um todo físico que você olha.

Gomes (2006) mostra como a re-significação da corporalidade negra é um processo que articula subjetividade e construção identitária, apontando o caráter político que se efetiva no reconhecimento das marcas corporais da negritude — tipo de cabelo, cor da pele, tamanho do nariz etc. As narrativas de nossos interlocutores nos permitem refletir como, por parte daqueles que afirmam preferir homens não-negros para suas relações afetivas-sexuais, há uma re-definição dos padrões estéticos – e porque não dizer também eróticos – do corpo negro. De acordo com Pinho (2004a), o corpo do negro (a) “*é um Outro para o self do negro, na medida em que se constitui como representação alienada de si, reflexo perverso da dominação branca*” (p. 107). Nesse sentido, ao pensar o processo de redefinição da corporalidade negra percebe-se que a possibilidade de relacionamentos de tipo homocrômicos apareceu nas experiências afetivo-sexuais dos entrevistados como um movimento reflexivo que procura superar uma determinada resistência em perceber o corpo negro como erótico, ou desejável.

**Estevão** — E cor da pele é um critério que importa?

**Rafael** — Não.

**Estevão** — Nunca importou?

**Rafael** — É, antes, nos primeiros anos que eu assumi minha homossexualidade, eu não me via com um negro. Não me via namorando um negro, ou ficando com um negro. Até que, é, não, desculpa, não foi tanto

tempo assim, não. Tem dois anos só. Dois anos que eu me reconheci como homossexual, eu não me via com um negro. Depois que eu terminei meu namoro, eu fiquei um tempo só. O primeiro namoro, eu fiquei um tempo só. Aí meu segundo namorado foi negro. A partir daí eu passei a desenvolver esse tesão e vê que eu também podia ficar com negros. Aí eu já podia ficar com negros e brancos.

Quanto à comparação entre namorar/transar com um homem branco ou um negro, as falas apontam para vários posicionamentos que nos chamam a atenção, sobretudo aqueles voltados para a hiper-sexualização do corpo negro.

**Estevão** – Você percebeu ou percebe alguma diferença entre namorar com um negro ou com um branco?

**Marcelo** — Olha [pensando], pra mim, não. A questão sexual, assim, eu prefiro com negro. É mais quente assim.

**Estevão** – na hora de transar, você percebe diferença?

**Marcelo** – uai, eu percebo que os homens negros são bem mais quentes mesmo. Os homens brancos são mais lights, mais carinho, mais amor, agora com homens negros já é uma coisa mais (...)

\*\*\*

**Estevão** — A raça e a cor da pele são critérios importantes?

**Júlio** — Sempre é. Sempre.

**Estevão** — Pra namorar e pra transar?

**Júlio** — Não, pra namorar, não. Pra namorar eu levo realmente em consideração a parte da inteligência. Agora, pra transar, cara, tem de ter aquele atrativo, e a cor da pele influencia, sim. Você encontrar alguém mais, sei lá, um cara moreno, um negro realmente, aí você olha aquela bunda, assim, porque negro tem bunda, né, cara, já os branquinhos, né [com tom depreciativo], geralmente não tem, não. Então, assim, aquela bunda, aquele pinto, tudo, sabe? Você fica imaginando, tendo aquelas idéias maravilhosas assim. Então você leva em consideração. Eu, pelo menos, levo em consideração, sim, a cor da pele, a raça.

A prática sexual com homens negros seria um momento em que o prazer sexual acontece de forma mais “qualificada” em comparação com o sexo com outros homens. Há nesse caso uma negativa da erotização do corpo de homens brancos. A manifestação do desejo em relação ao corpo de um *igual*, de alguma forma provoca a idéia que paira sobre o imaginário social brasileiro em relação aos envolvimento inter-raciais. Na medida em que há uma erotização do corpo do homem negro, há uma aproximação destes homens, o que possibilita trocas de experiências, que têm num

sentimento de identidade compartilhada, uma espécie de “coincidência racial”, a efetivação de uma sociabilidade que historicamente não tem se configurado como positiva, sobretudo quando pensamos as políticas eugenistas e de “embranquecimento” no cenário brasileiro<sup>42</sup>.

A forma como os espaços com grande presença de gays (boates, bares, saunas) são “lidos” por alguns entrevistados em relação à presença de negros é outro aspecto que nos chama a atenção. Aparecem reflexões distintas quanto à democratização desses espaços. Ora aparecem como mais ‘abertos’, ora mais racistas — o que teria implicações para a efetivação das combinações branco-negro, negro-negro.

**Marcelo** — Por exemplo, não num ambiente gay, porque parece que a coisa é mais *light*. Mas, por exemplo, você vai a um lugar público que tem uma classe mais, classe alta. Tipo, se eu vou numa festa de uma classe social alta, realmente, se você não pertence àquela classe social, realmente há uma diferença entre uma pessoa de pele clara, branca. Você percebe, sim. Tipo num restaurante, ou um cocktel.

\*\*\*

**Estevão** — E onde tem negros em Goiânia?

**Júlio** — Em todo lugar

**Estevão** — E muitos?

**Júlio** — Olha, aí você me apertou sem me abraçar.

**Estevão** — nas boates tem? No The Pub tem?

**Júlio** — não gosto do The Pub, não gosto de lá. Na Total Flex tem, na Diesel tem também. Mas geralmente são poucos, não são muitos. Eu não sei o que acontece.

**Estevão** — E na Domingueira?

**Júlio** — Sabe que tem muito tempo que eu não vou lá mas até onde eu me lembro é onde mais tinha. Até pelo negro ser mais, pouco, entende, o negro já não tem tanto, literalmente, não tem muito dinheiro, muita cultura, então ele fica reduzido a alguns lugares por exemplo a Domingueira, que começa a tarde e na hora que o ônibus pára todo mundo já foi embora, é por aí.

A possível “ausência” de homens negros gays nos bares e boates de Goiânia aparece na fala de André como argumento para a não-efetivação, da sua parte, de envolvimento afetivo-sexuais com homens negros.

**Estevão** — Você já namorou alguém branco e/ ou alguém negro?

---

<sup>42</sup> Apresentaremos algumas considerações sobre a constituição da racialidade brasileira a partir da negativa da diferença e da promulgação de uma ideologia da miscigenação na segunda parte do Capítulo II.

**André** — Eu nunca, infelizmente. Eu nunca, um negro, nunca. Nunca namorei um negro. Nunca nem fiquei com um negro. E não foi falta de oportunidade, não. Aliás, foi por falta de oportunidade.

**Estevão** — Como oportunidade?

**André** — Assim... primeiro que eu não conheço homossexuais negros a não ser eu. Não conheço. Já vi? Já vi, claro. Não conheço, não tenho contato no cotidiano.

**Estevão** — Nem em boate?

**André** — Não, não.

**Estevão** — Festas? Não vê?

**André** — Não. Ver é uma coisa, conhecer é outra coisa. Então, eu sei que existem homossexuais negros. Eu não conheço.

**Estevão** — Em Goiânia?

**André** — Em Goiânia muito pouco. Mas no Rio eu vi muitos. Em Salvador eu vi muito. Mas, em Goiânia, quase não se vê. E..., então, não houve, não tive oportunidade de topa com, com um... com um homossexual negro e de repente criar uma relação. Agora, todos os meus namorados e todos os meus “ficantes” são brancos. Todos!

(...)

**André** — então, (risos), é assim que as coisas se constroem. Eu oh Estevão, particularmente, eu, eu já fui atrás, já tentei de ficar e foi um pouco em vão. Não sei se eu saindo, ou freqüentando outro espaço, no Rio, ou em Salvador, numa cidade onde exista também mais negros gays, é, se isso se estabeleceria de uma outra forma, porque Goiânia tem muito negro, tem muito pouco gay negro, muito pouco, você quase não vê. Você percebe isso também?

A justificativa da não-percepção/visualização de negros em Goiânia (pelo menos nas boates ou festas direcionadas ao público LGBTT) e seus efeitos para a inviabilidade de prováveis envolvimento inter-raciais podem ser pensados a partir de pelo menos três motivos inter-relacionados. Primeiro, pensando nos dados quantitativos referentes à população negra em Goiás-Goiânia, que asseguraria a ‘indisponibilidade’ numérica de negros gays por esses lados do país. Um segundo que nos permite refletir que essa não-percepção/visualização ocorre em função de um olhar não-acostumado a reconhecer negros e negras — em função da ‘assimilação’ do ideal de miscigenação brasileira. E um terceiro, em relação direta com o segundo, que demonstra um desinteresse erótico por homens negros — fruto de uma rejeição construída e introjetada na histórica desvalorização do corpo e da cultura negra no Brasil.

Em um artigo onde discutem a composição e distribuição da população negra em Goiás, Bernardino-Costa e Ratts (2002) apresentam dados que informam a presença de uma maioria de negros no estado desde 1779. A presença de vários quilombos, sobretudo durante a exploração do ouro, é outro aspecto que acentua a formação do estado de Goiás também por uma diversidade racial. Em relação aos dados

censitários sobre a população negra em Goiás, de acordo com o censo 2000, 54% da população goiana é de negros/negras (3,9% de pretos e 50, 1% de pardos). A ausência de dados sobre a população homossexual não nos permite avançar muito na discussão sobre qual seria o número de homens gays negros. Mesmo assim, podemos sugerir que, de uma população, que em sua maioria se percebe negra (pretos/as – pardos/as), teríamos um número razoável de homens negros e gays.

A não-percepção nas espacialidades LGBTT em Goiânia de gays negros se daria não pela ausência numérica dessas pessoas, mas sim por um olhar que não se dispõe — por algum motivo — a enxergá-lo. As marcas de uma ideologia da miscigenação contribuem para esse olhar não “disposto” a reconhecer a composição étnico-racial no recorte da população de gays; e ainda que houvesse disposição, como André aponta, ainda assim haveria uma resistência em manter relacionamentos afetivo-sexuais entre negros, pela condição paradoxal da não-valorização/erotização do corpo do homem negro.

Categorias como raça/ascendência étnica, classe, escolaridade, geração, entre outras, são utilizadas pelas pessoas, de forma geral, com o intuito de separá-las de outras pessoas que não compartilhem do mesmo atributo. Já entre os gays, essa separação também ocorre, acrescentando outras duas — papel sexual (ativo/passivo), identidade de gênero (mais ou menos masculina) — e é muito perceptível nos diálogos entre eles. Para Sousa (2005), essas separações acontecem tanto de um lugar (boate, bar, parque) para outro, quanto dentro desses próprios estabelecimentos. Ao descrever, em sua dissertação de mestrado em Geografia, as espacialidades LGBTT em Goiânia, esse autor aponta que

As clivagens de classe social, gênero, orientação sexual e raça são fundamentais para entendermos a constituição dos territórios do Setor Central, de Campinas e do Norte (Domingueira Millenium) em relação aos da área oeste/sul. Podemos perceber a maior presença na Jump e Diesel dos gays de classe média/alta e brancos. Esta análise pode ser estendida aos três bares citados nesta área: Remédio Santo, The Pub e Alma Gêmea. No Bar Alma Gêmea observamos a presença maior de lésbicas, em relação aos outros (2005, p. 72).

Quando o autor foca sua observação na Chácara Domingueira Millenium — situada na região norte, distante dos bairros centrais e de classe média de Goiânia, apontada por ele como “*o maior local de sociabilidade dos LGBTT em Goiânia*” (2005, p.78) —, a necessidade de auto-diferenciação entre os frequentadores segue, inclusive,

uma lógica espacial. Sousa percebe, a partir das clivagens de classe, identidade de gênero, geração, raça/cor e “mais ou menos interesse em dançar”, como se dá a disposição das pessoas nesse lugar.

No salão principal podemos perceber a espacialização de cada um dos segmentos apresentados acima, próximo às duas portas que dão acesso a este salão. Observamos a ocupação destes ambientes principalmente por gays de meia idade e de classe média. Estes também permanecem mais nos três pavimentos nas mesas. Os (as) transgêneros, em especial as drag queens e as travestis, preferem permanecer ao lado do bar. Este ambiente é dividido, também com as barbies. As lésbicas elegeram o cantinho esquerdo a partir do primeiro acesso como predileto. No meio do salão e próximo ao palco ficam os GLBTTS que gostam de dançar (Sousa 2005, p. 80-81).

Talvez seja essa ocupação espacial, de um lugar para outro e dentro do mesmo local (bares, boates, parques, festas temáticas etc.), um dos fatores que dificultem a visibilidade de homens negros nos espaços de socialização LGBTT, e, nesse sentido, haja um enclave para a composição de casais inter-raciais.

Embora possa existir uma lógica vigente no imaginário nacional, e que durante alguns anos foi política de Estado — promulgando o “embranquecimento” por meio do relacionamento afetivo-sexual heterossexual entre negras (os) e brancas (os), e um operador de desejo e erotismo que impulsiona tais relacionamentos —, não compreendemos os relacionamentos homossexuais inter-raciais, tal como os heterossexuais, como uma “chave para liberdade do indivíduo negro”, usando uma expressão crítica de Pinho (2004c). As relações entre casais inter-raciais, sejam elas homo ou heterossexuais, se estruturam a partir, sim, de elementos de desejo, mas aquilo que pode ser um reflexo de processos no nível do “impulso libidinal” está, também, permeado por marcas de poder e hierarquias históricas e socialmente estruturadas. Essas marcas de poder e hierarquia foram sistematicamente construídas no percurso de formação da sociedade brasileira, e a Igreja Católica, as produções literárias (como construtos do imaginário nacional) e a dominação patriarcal foram os grandes propulsores dessas condições estruturantes (política e ideologicamente) em nosso país (MOREIRA e BATISTA SOBRINHO, 1994). Por outro lado, entender os marcadores socioculturais de poder sem ficar preso à noção de “mobilidade-ascensão social” pode assegurar uma outra forma de entendimento das relações afetivo-sexuais em sua interface com a questão racial.

Um aspecto importante para a caracterização das relações raciais no Brasil, de acordo com Oracy Nogueira (1985), é a idéia de *preconceito de marca*, diferente da

experiência estadunidense, onde teríamos o *preconceito de origem*. Ambos os conceitos, para Nogueira, são construções teóricas ideais puras, no sentido weberiano, que indicam situações abstratas, para as quais se pensam as situações ou casos concretos. Nas palavras do autor,

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de origem (Nogueira, 1985, p. 78-79).

Os estigmas sociais, no sentido que Goffman (1988) dá ao termo, derivados dessa situação de preconceito racial, estão a todo instante ocupando os espaços dentro da sociedade brasileira, sobretudo quando pensamos a construção identitária de sujeitos a partir de sua ascendência étnico-racial. Esses estigmas são percebidos, vivenciados e reificados pelos sujeitos que se constroem e vivenciam o entre-lugar (homem, negro e gay), sendo transportados para suas relações afetivo-sexuais.

Ao observarmos o universo das homossexualidades masculinas em Goiânia, sobretudo os guetos homossexuais <sup>43</sup>, e, a partir das falas dos entrevistados, percebemos que alguns elementos apontam para uma valorização das relações afetivo-sexuais inter-raciais restrita à necessidade de realização de um desejo: homem branco ficar/transar com um homem negro; isso devido, sobretudo, aos estereótipos que permeiam o imaginário nacional, que apontam o mulato/negro como viril e bem-dotado (PINHO, 2004). Quando se volta o olhar para as relações menos efêmeras — ou seja, parcerias afetivo-sexuais mais duradouras —, o que parece prevalecer também é o padrão homocrômico antes referido para a heterossexualidade.

Nas relações afetivo-sexuais inter-raciais, o ritual de conquista, o desejo pelo mesmo sexo, a erotização do corpo negro - ou sua rejeição, o preconceito, entre outros aspectos, podem ser entendidas como reflexos de sociabilidades ora específicas e

---

<sup>43</sup> O uso da expressão *gueto* está em acordo com o significado que França e Simões (2005) dão a esse termo, qual seja: “*Refere-se a espaços urbanos públicos ou comerciais – parques, calçadas, quarteirões, estacionamentos, bares, restaurantes, casas noturnas, saunas —, onde as pessoas que compartilham uma vivência homossexual podem se encontrar*” (p. 309).

particulares, ora universais<sup>44</sup>. Práticas que divergem ou re-significam posições sociais hegemônicas, fundadas na heteronormatividade e no racismo, estão, há um só tempo, permitindo a construção das identidades daqueles que vivenciam um *entre-lugar*.

Quando se pensa em uma relação dialética entre “dois mundos”, homossexual e heterossexual, ainda que ambos sejam reflexos de uma mesma humanidade, a idéia de um grupo hegemônico em relação à orientação sexual, ou uma lógica simbólica que já é fundante de uma estrutura de desigualdades sociais, nos faz retomar as proposições levantadas por Nobert Elias (2000). Ao investigar as condições sociais que impulsionavam o aumento dos conflitos entre os moradores de uma pequena comunidade no interior da Inglaterra, Elias conclui que aspectos considerados fundamentais nas investigações sociológicas, tais como educação, religião, língua e nacionalidade, nem sempre permitem compreender reações de preconceito ou intolerância.

No caso particular em que ele concentra seu estudo, o que leva à objeção/rejeição de um grupo por outro é o fato de que o primeiro se situa em determinado espaço — físico ou simbólico — e constrói uma série de relações sociais permeadas por lógicas específicas e um discurso próprio, que conduz a uma rejeição de quem “chega depois”. Existe, então, uma relação entre estabelecidos e *outsiders*, que, segundo o próprio Elias, pode ser referência nos estudos sobre negros e brancos e homossexuais e heterossexuais. A negação da cidadania ou mesmo da humanidade por parte de uns para com os “outros” é artifício da sistematização e construção da própria humanidade dos *estabelecidos*.

Atentando para a especificidade de nosso trabalho, observamos que homens gays brancos e negros, como grupos, não tiveram necessariamente uma “chegada” até o universo social homossexual em momentos distintos<sup>45</sup>. Mas o que existe é uma construção de normas e valores de homens brancos, que impõem uma lógica aos demais grupos raciais e, nesse sentido, regem, de forma preconceituosa, as relações entre brancos e negros. No caso das relações inter-raciais homossexuais e heterossexuais, as

---

<sup>44</sup> Específico e particular está aqui posto em relação ao universal no sentido de que as peculiaridades que a experiência homossexual propiciam aos seus atores dão as suas sociabilidades elementos distintivos em relação as experiências heterossexuais.

<sup>45</sup> Poderíamos pensar essa ‘chegada’ em momentos distintos como um reflexo da politização da identidade negra e da identidade gay, na qual o diálogo e a interseccionalidade não estaria, de acordo com o momento histórico das formações desses sujeitos políticos, na centralidade dos movimentos e grupos sociais que advogavam visibilidades, políticas públicas e reconhecimento da diferença para esses dois grupos (negros e gays).

fronteiras entre estabelecidos (brancos) e *outsiders* (negros e pardos) são algumas vezes rompidas, havendo distintas possibilidades de administração dos conflitos decorrentes do contato entre indivíduos integrantes de grupos raciais diferenciados.

No relato que se segue, a forma encontrada para a negociação do conflito presente nos relacionamentos entre gays brancos e negros passa exatamente pela hipersexualização e hiper-erotização do corpo do homem negro e de outras características atribuídas socialmente aos homens negros. A idéia do amor-sentimento acaba aparecendo na narrativa em decorrência da garantia de um tipo de sexo (mais “quente”, “prazeroso”) proporcionado pelo entrevistado ao seu namorado branco.

**Estevão** – Você se sente desejado pela cor da sua pele ou por alguma outra característica da sua raça/cor?

**Rafael** - Bom, é, hoje em dia, por causa de mídia e por causa de , eu acho que a libido sexual tem aumentado cada dia que passa né.

**Estevão** – No geral

**Rafael** – No geral, pra hetero e pra homossexual e no caso dos negros, por causa de algumas revistas que foram criadas ai, direcionadas pro negro e títulos, e , abriu um espaço maior pros negro, hoje em dia já tem produtos pra negros, essas coisas todas. É, tem uma coisa que, tem uma frase que dizem “negro está em alta”, né, na realidade esse negro está em alta é mais, é quase que voltado pro, quase totalmente voltado pro sexo né, a única coisa. (...) Porque o negro tem uma fama de ter pau grande, de transar bem. A mulata é sensual e por ai vai. Requebra, rebola e faz o caralho a quatro. Então tem muito dessa fantasia sexual surgindo por ai e tem muitos brancos alimentando isso.

**Estevão** - Mas já teve situação de você escutar alguma coisa do tipo, por você ser negro, ser mais viril, melhor de cama?

**Rafael** — Não. Meu último namorado, mesmo, ele explora muito essa coisa do sexo no negro e, de uma certa forma, ele tem uma tara, uma fantasia muito grande por negros. E, justamente, por causa do pau. Isso também é uma coisa muito clara. Qual foi a pergunta mesmo? Eu acho que tô respondendo, mas...

**Estevão** — A questão do desejo. Se você já sentiu esse desejo?

**Rafael** — Se eu senti esse desejo nas pessoas, né? Sim, sim, as pessoas têm esses desejos.

**Estevão** — Mas continua nesse caso com esse seu ex-namorado ou outros namorados?

**Rafael** — Não. O grave mesmo foi com esse. É, tipo assim, como, é muito fácil explicar de uma certa forma porque que o Jeferson se apaixonou por mim. Uma porque eu sou negro, outra porque eu sou um negro, de uma certa , bem de vida. É. Me acho bonito, e eu tinha o pau que ele gostava; tenho o pau que ele gosta. E fazia o sexo que ele também gosta. Então, pra ele foi um *boom*, assim, porque ele achou que tudo isso era muita qualidade pra uma pessoa só. Fora isso, eu sei que eu não vou tirar o mérito de que teve paixão, teve amor, tem paixão, tem amor é, tem muito respeito tanto que eu não acredito que eu fui traído nesse meio tempo. É, mas é, ele deslumbra muito esse lado sexual, que, com toda certeza, o negro tem. A gente conseguia

contornar isso numa boa, até porque eu percebia que eu era amado, mas é uma coisa que eu sei que ele tem.

A valorização dos discursos de homens negros gays e as reflexões possíveis a partir destes discursos são fundamentais para que se possa, de fato, visibilizar a polifonia de percepções sobre a experiência da homossexualidade. Ao reconhecer a pluralidade e diversidade entre homens gays, não se pode esquecer que essa pluralidade de fato não opera fora das categorias de poder e violência simbólica, e que as limitações advindas da impossibilidade de se manter relacionamentos entre não-iguais — em relação à cor/raça — precisam ser pensadas, na medida em que

Na esfera das homossexualidades, tal consideração [de que há uma violência que estrutura as relações dentro das comunidades homossexuais] deveria ser fortemente informada pelas contradições que as comunidades homossexuais experimentam em torno das diferenças de raça e classe, de modo a que sujeitos homossexuais pudessem reconhecer e explorar determinadas diferenças, interseccionalizadas com outras experiências de identidade e subjetividade: brancos com educação superior de meia-idade; jovens negros trabalhadores manuais; "bichas-pintosas" moradoras da periferia e assim por diante (Pinho, 2007, p.2)<sup>46</sup>

As posições de classe e raça, para a comunidade homossexual brasileira, estão diretamente vinculadas a uma ordem estruturada para a manutenção de hegemonias de cor/raça, “virilidade” e econômica. Não podemos, de acordo com Pinho (2004a), recair no mesmo erro que os estudos raciais de outrora, que confundiam proximidade e mesmo intimidade entre pessoas de raças e classes diferentes como ausência de dominação e violência. As identidades que derivam dessas posições de cor/raça, além das práticas homo-afetivas masculinas, como constituintes de um *entre-lugar*, são o foco de nossas próximas discussões.

---

<sup>46</sup> Texto disponível na versão eletrônica, acessado em 2007.

## 4 - O entre-lugar, o político e a discriminação

### 4.1 Novas identidades e a emergência da resistência ao colonialismo

Há, hoje, nos espaços acadêmicos, uma disposição quase geral a assumir que a categoria *identidade*, como recurso analítico para a compreensão das relações sociais contemporâneas, é entendida a partir de significados que a apresentam como múltipla, inacabada, instável, sempre experimentada; mais como uma busca que como um fato (ANGIER, 2001, p. 9). Essa noção é reflexo da política de identidade que organiza coletivamente pessoas que, por algum critério peculiar às suas histórias sociais e individuais (relacionadas à orientação sexual, etnia, classe, geração, dentre outros), passam a reivindicar visibilidades, espacialidades e políticas específicas, onde “*nuestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir: diferentes identidades*” (BRAH, 2004, p. 131).

O processo de mundialização e seus efeitos práticos nas vidas das pessoas, tal como apresentamos no capítulo II, é um dos grandes propiciadores das novas configurações identitárias, que antes de efetivar uma *crise de identidades* para homens e mulheres, garantem sua re-significação a partir das noções de hibridismo, entre-lugar, consciência mestiça. Essas configurações reorganizam tanto as subjetividades quanto as relações cotidianas dos atores sociais. Nas palavras de Avtar Brah, “en el curso de este flujo las identidades asumen patrones específicos, como en un caleidoscopio, al trasluz de conjuntos particulares de circunstancias personales, sociales e históricas” (p. 131).

No cenário latino-americano, as novas configurações sociais e políticas em que se apresentam as identidades tidas como híbridas, mestiças, tiveram efeitos significativos nas leituras sobre temas como o colonialismo e a subalternidade. As políticas eurocêntricas de expansionismo territorial e cultural para o Novo Mundo são entendidas como fruto das marcas pela efetivação das ideologias e posições políticas engendradas a partir da idéia de modernidade. Surgiu, desse processo, como bem aponta Quijano (2005), a necessidade de criar hierarquias raciais estabelecidas por meio da diferença do par conquistador/conquistados, o que proporcionou aos europeus uma projeção mundial, tendo em vista a estruturação de um capitalismo mercantil. Como aponta o autor, “a idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América” (p.1). Sua argumentação continua nos seguintes termos

a formação de relações sociais fundadas nessa idéia (de raça) produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros, mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos como espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também em relação às novas identidades uma conotação racial (2005, p. 1).

Como fruto direto dessas novas relações identitárias, emergem estruturas de poder pautadas por hierarquias sociais organizadas, sobretudo, para a manutenção dos padrões de dominação racial-social. No plano das idéias, o eurocentrismo como prática ideológica conduziu seus protagonistas a se pensarem como *os modernos* da humanidade, atores exclusivos de sua história – aqueles que efetivariam uma trajetória civilizatória para o resto do mundo. Como discutimos no capítulo II, as narrativas universais para pensar se o desenvolvimento da história – como a própria idéia do desenvolvimento mundial, que parte das práticas econômicas capitalistas, além das marcas da ideologia colonialista, que imprimem ao pensamento latino-americano uma noção de inferioridade em relação ao ideário europeu – foram por vários anos tidas como normatizadoras do pensamento social, das práticas sociais e das sociabilidades<sup>47</sup>. Em relação ao ideário colonial, Quijano (2005) nos diz que

Assim, todos os não-europeus puderam ser considerados, de um lado, como pré-europeus e ao mesmo tempo dispostos em certa seqüência histórica e contínua do primitivo ao civilizado, do irracional ao racional, do tradicional ao moderno, do mágico-mítico ao científico. Em outras palavras, do não europeu/pré-europeu a algo que com o tempo se europeizará ou “modernizará” (p. 13).

Os efeitos desse imaginário construído ao longo de mais de cinco séculos são que, em algum momento da história da América Latina, a organização e formação dos Estados-nação ficaram, de certa forma, fragmentadas quando da constituição de uma imagem coletiva, continental. Restaram, pois, fragmentos, parcialidades, uma imagem mesmo distorcida. Não é difícil perceber que as contribuições das sociedades indígenas que jamais foram incorporadas ao processo de construção do Estado-nação e

---

<sup>47</sup> Machado (2004) apresenta a relação entre masculinidade e honra no Brasil – a construção hegemônica dos valores em relação a um *masculino* – como fruto de um padrão mediterrâneo, ibérico, que tem origem no “processo civilizatório” ocidental, que organizou a vida social no país com fortes elementos do *patriarcado*. Nesse sentido, as práticas sociais historicamente constituídas que organizaram as relações sociais na América Latina de forma geral, e no Brasil de forma específica, a partir do patriarcado, também podem ser entendidas como um desenvolvimento da ideologia colonialista. Esse pode ser um caminho para compreendermos como, historicamente, os padrões de masculinidades e hierarquias de gênero se estabeleceram no país.

dos negros e negras que aparecem como coadjuvantes na historiografia oficial dos países foram, por vários anos, esquecidas e invisibilizadas.

Entretanto, pensando especificamente no contingente afro-descendente, que ocupou toda a extensão do continente americano, e na forma como esses indivíduos buscaram o reconhecimento de suas historicidades e identidades culturais, mesmo sob a forte égide de uma ideologia que promulga o branqueamento (uma aproximação gradativa com uma Europa idealizada), sobretudo no caso brasileiro, percebe-se que novas narrativas identitárias foram reconstruídas. Em suas reflexões, Hall (2003a) refere-se ao efeito de uma *diáspora negra*, que procura, partindo de estratégias diversas de (re-) significação de elementos culturais da matriz africana, como da busca por elementos de uma ancestralidade comum, conduzir a um sentimento de coletividade, superando a subalternidade colonialista de dependência cultural, social e mesmo política. O contínuo conflito entre o local e o colonial permite, a partir das novas políticas identitárias, a conscientização da experiência social pautada por posicionalidades híbridas e pela vivência dos fluxos culturais presentes nas fronteiras, no entre-lugar.

Hannerz (1997) discute como os conceitos de fluxo, fronteiras e híbridos vêm sendo utilizados por uma ciência social cada vez mais interdisciplinar. Para o autor, a idéia de *fluxo*, para além de buscar a superação de uma idéia estática em relação às diferenças culturais, também garante uma compreensão dessas diferenças em termos processuais, dentro de uma espécie de confluência de significados. Noções como hibridez, colagem, *mélange*, sinergia, mestiçagem, sincretismo, transcultural, são usadas, de acordo com esse autor, para uma reflexão e organização do conhecimento sobre produtos culturais como a linguagem, artes, música, e, ainda, em relação às identidades dos sujeitos contemporâneos.

O que segue é uma busca pela compreensão sobre como esses sujeitos vivenciam a experiência cultural-social fronteira, interseccionalizada aqui, por marcas raciais e de sexualidade. A diferença é pensada dentro de uma configuração social que organiza a vida entorno de um ideário racial, que tem em sua constituição elementos de uma ética colonialista e de uma forte estruturação de práticas e discursos pautados por uma heterossexualidade normativa.

## 4.2 As interseccionalidades: o entre lugar negro-gay ou gay-negro

São vários os elementos, no mundo atual, que contribuem para a sobrevalorização daqueles e daquelas que não vivenciam os padrões hegemônicos de raça, classe, gênero e sexualidade. Quando esses elementos encontram-se conjugados no mesmo sujeito, o enfrentamento e a disposição para superar demandas social e culturalmente construídas precisam ser ainda mais reflexivos, de forma a propor mudanças ou garantir minimamente a efetivação da sociabilidade, sem sofrer violência de qualquer ordem.

Aqueles e aquelas que vivenciam uma experiência que congrega a estigmatização pela orientação sexual e ao mesmo tempo pela posição racial são, de fato, pessoas que contribuem para nossa reflexão sobre os modelos estabelecidos de normalidade. Assim, apresentam-nos, a partir de seus discursos-práticas, a possibilidade de compreendermos o que vem a ser uma experiência de vida “no” entre-lugar.

Esta categoria, pensada pelo literato e crítico Silviano Santiago, quando reflete sobre a produção literária de autores latino-americanos – fazendo analogia com as leituras da realidade social-cultural de negros e índios em relação ao branco-europeu –, pode nos ajudar a compreender a construção identitária de homens gays e negros. Silviano Santiago (1978) aponta que “quando a palavra de ordem é dada pelos tecnocratas, o desequilíbrio é científico, pré-fabricado; a inferioridade é controlada pelas mãos que manipulam a generosidade e o poder, o poder e o preconceito” (p.15). Nesse sentido, quando pensamos os discursos de sujeitos que vivenciam o entre-lugar, estamos buscando a compreensão de uma realidade que obscurece o sentimento de pertencimento<sup>48</sup>, derivado de relações de poder que têm origem numa perspectiva ideológica colonial, que produz preconceito e promove hierarquias. Denilson Lopes (2005), comentando o artigo de Santiago, diz que o entre-lugar “é o espaço político e existencial, local e transnacional, de afetos e memórias”(p. 4). Esse espaço político pode ser compreendido a partir de uma reflexão sobre o papel das identidades na vida dos sujeitos, que, derivadas de uma ordem relacional, promovem uma compreensão do *self*

---

<sup>48</sup> No contexto ocidental, no qual podemos apontar a existência de identidades fluídas e fragmentadas, o “pertencimento” a uma etnia, gênero ou orientação sexual talvez seja um sentimento escamoteado e “duvidoso”. A experiência do entre-lugar, portanto, parece ser um *lôcus* para se constatar que, na verdade, o conforto advindo do “pertencimento” a qualquer identidade que seja torna-se cada vez mais rarefeito.

nos espaços de realização da experiência social, da vida cotidiana, nas relações afetivas, familiares ou de qualquer outra ordem.

Podemos refletir sobre essa noção de entre-lugar também a partir das contribuições de Glória Anzaldúa (1999) quando pensa a construção identitária de pessoas que vivem, assim como ela, na fronteira social-cultural de duas experiências de nação. Em seu trabalho *Borderlands – La Frontiera: the new Mestiza*, Anzaldúa aponta que a *consciência mestiça* funciona não apenas para a compreensão de pessoas que vivenciam a experiência social numa fronteira geográfica (tal como a autora, que se auto-intitula chicana), mas também remete a outras *fronteiras*, tais como as de gênero, raça, orientação sexual, classe etc. Viver numa fronteira, em situação de fluxos culturais, em um entre-lugar, é, também, na perspectiva da autora, respirar, sentir e refletir a experiência social em outra perspectiva que não o estruturado binarismo recorrente na cultura ocidental/colonial. A forma como as sociabilidades são vivenciadas pelas pessoas que estão no entre-lugar, conscientes de uma mestiçagem<sup>49</sup>, permite, em certa medida, romper com centralidades e essencialismos, tanto na construção do pensamento quanto na luta política sustentada por seus protagonistas. A fluidez que um recurso como o da consciência mestiça permite, em relação ao sentimento identitário, garante uma nova formação epistêmica, que foge dos modelos dicotômicos e binários. A experiência do entre-lugar permite novas ações políticas que nos parecem fundamentais para compreender a resistência que se instaura em relação ao preconceito, e como essa resistência cria recursos para o enfrentamento das demandas advindas desse preconceito, como a discriminação. Anzaldúa nos diz que “Because I, a *mestiza* continually walk out of one culture and into another, because I am in all cultures at the same time, *alma entre os mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente*” (Anzaldúa, 1999, p. 99). Essa outra forma de perceber a organização social, pelo fato de se vivenciar a sociabilidade a partir de um entre-lugar, aparece no discurso dos entrevistados, sobretudo quando pensamos suas relações afetivo-sexuais:

---

<sup>49</sup> Aqui, a idéia de mestiçagem não tem relação com as construções teóricas e ideológicas do pensamento social brasileiro, que apresentam o mestiço como fruto da soma de diferentes, a mistura entre não-iguais, que, ao mesmo tempo, parece ser um local de esvaziamento da identidade, quando poderia servir como elemento de transformação da realidade social. Uma consciência mestiça, na perspectiva que aqui discorreremos, apresenta-se como um marcador da diferença que subverte a necessidade de uma identidade essencializada, tão presente nos discursos teóricos que advêm desde o Iluminismo.

**Estevão** – Você percebe se há diferença em namorar um homem negro e um homem branco mesmo você nunca tendo namorado um homem negro?

**Marcos** – (...) Mas eu acredito que poderia ser difícil uma relação com um homem negro. Poderia ser complexo e poderia também ser mais fácil.

**Estevão** - Por que complexo?

**Marcos** – Por causa das questões que nos fazem, que nos identifica, né, que nos, que nos aproximam, né?

**Estevão** – E quais são as questões que aproximam?

**Marcos** – Essas questões que eu já disse, de ser negro e ser homossexual. Então, a gente traz, por si só, conflitos com isso, né? Então isso pode complicar mais a relação.

**Estevão** – Dois negros?

**Marcos** – Isso. Então... e poderia ser ao mesmo tempo positiva. Em que aspecto? Boa, no sentido... em que aspecto poderia também ser boa? No aspecto que a gente se entenderia de outra forma, porque eu acho que, eu penso que o negro tem, por causa da cultura africana, uma outra forma de ler o mundo. E quando ele é gay, quer dizer, ele tem mais uma outra forma de ver o mundo. Então quer dizer, ele tem uma forma de ver o mundo por ser negro, que ele vê diferente do branco, e tem por ser gay. Você percebe isso mesmo em Goiânia, que é uma cidade, uma capital mais recatada. Você vê nitidamente essa facilidade que os negros têm de se comunicarem, de, de extroversão, de poder de conquista. Os negros conquistam muito facilmente, né? Eles têm um poder de conquista muito fácil. Quer dizer, eles chegam nas pessoas muito fácil. Isso é um jeito de ser, é aquilo que o Gilberto Gil chama de gingado, né? O negro tem um gingado que é só dele, e esse gingado perpassa várias coisas nas relações, entendeu? Vários momentos numa relação, seja no campo afetivo, seja no campo sexual, seja no campo da atração, seja no campo da relação de trabalho, não importa, tem um jeito diferente, um bailado diferente, andar diferente. Um jeito de estabelecer as coisas de forma diferente.

\*\*\*

Outro aspecto que surge nos discursos dos entrevistados é a forma com que a experiência de se viver a homossexualidade e a negritude, uma “vida” no entre-lugar, é entendida. Entre o perceber-se negro e o perceber-se homossexual há uma diferenciação que configura essas experiências a partir de especificidades peculiares a cada subalternidade (ora negro, ora gay). A idéia de performatividade, a reiteração

cotidiana de algumas práticas-discursos, funciona como elemento constitutivo de suas identidades sexuais e raciais.

**Marcelo** – Eu descobri primeiro que eu era negro e bem depois homossexual. Eu acho que o racial é bem visível. Ou você é negro ou você é branco, mesmo que a gente tem aquelas coisas de mulato, moreno claro, moreno escuro.

\*\*\*

**Estevão** – Nascer gay ou se construir gay? Como é que você...

**Marcos** – (pausa pensando) ...Se construir gay.

**Estevão** – E negro? Nascer negro ou se construir negro?

**Marcos** – Nascer negro, né?

**Estevão** - Nascer?

**Marcos**- Nascer. Eu nasci negro, filho de militar, né, e me construí gay. Até mesmo porque ser gay veio muito tempo depois, né? Assim, pelo menos de forma... assumida.

A primazia apontada por Marcelo e Marcos, da racialidade em relação a homossexualidade, pode estar relacionada ao fato de que os marcadores raciais emergem antes daqueles relacionados à sexualidade, sobretudo por estarem presentes na vida das pessoas negras no âmbito da família. À homossexualidade restaria uma marcação temporal que é percebida como construção. Gostaríamos de problematizar essa situação a partir das implicações que a noção de performatividade pode apresentar para a idéia de primazia da raça e sua percepção quase essencializada. Retomando as discussões de Butler, é a partir da reiteração performativa de discursos e práticas que se efetivam as normas reguladoras que produzem a materialidade dos corpos (a materialidade do sexo nos corpos). Isso acaba estruturando o *imperativo* heterossexual (Butler, 2005, p. 18). A obrigatoriedade que esse imperativo adquire através do tempo, passando a ser reconhecido como uma prática natural-normal, pode ser colocada ao lado da ideologia colonialista que estruturou as hierarquias raciais com o objetivo de garantir dominação. Como vimos no início deste capítulo, a construção da idéia de raça é datada e localizada na história do Ocidente. Os efeitos negativos que advêm da organização social pautada pelas hierarquias raciais são sentidos cotidianamente por negros e negras no Brasil. A reiteração secular e cotidiana desse discurso-prática parece ter assumido tal nível de assimilação por parte da população negra brasileira, que tomou um ar de natureza-essência. Um reflexo disso pode ser percebido na forma como um dos

interlocutores apresenta a diferença em se perceber negro e gay e como isso é compreendido pela sociedade

**Marcelo** – Não, pra mim o fato de você ser homossexual é mais complicado do que ser negro. Pra mim, eu vejo assim: que a pessoa como negro te aceita razoável, mas como gay, não. Porque eu acho que as pessoas são muito ligadas a essa questão do sexo também. Valoriza assim: se você faz sexo com mulher você tem valor “x” e se você transa com homem, você tem o valor menos “x”.

### 4.3 Discriminações raciais e sexuais: reflexos do entre-lugar

Ressaltamos o efeito do preconceito e da discriminação como uma das implicações percebidas pelos entrevistados em relação a essa experiência no entre-lugar. Bandeira e Batista (2002) nos dizem que a construção do preconceito e a visibilidade da discriminação, em relação às identidades emergentes no contexto das transformações sociais contemporâneas, são decorrentes da afirmação da diferença (de gênero, raça, orientação sexual) e de sua negação-dissimulação. Para as autoras,

Até há pouco, bater em mulheres, negros e homossexuais, por exemplo, era uma prática considerada se não corriqueira, mas despercebida como uma forma de violência na sociedade. Os alvos da violência escondiam-se no próprio sofrimento sem poder nomeá-lo, denunciá-lo ou compreendê-lo (2002, p. 119-120)

A impunidade e invisibilidade com relação ao preconceito e à discriminação vem sendo discutidas, sobretudo a partir das lutas e conquistas dos movimentos sociais, que se organizam para efetivar mudanças nos âmbitos do legislativo e do judiciário. Esses movimentos – movimento de mulheres, negro, lgbtt - procuravam e ainda procuram deslocar as construções identitárias negativas organizadas por sociabilidades baseadas na negação da alteridade, que geravam vergonha e silêncio. Bandeira e Batista acentuam que o preconceito gera discriminação e desigualdades, na medida em que exclui uma ética de igualdade e reciprocidade para as coletividades, no aspecto distintivo e formativo da lógica moral na sociedade brasileira (p. 125).

As experiências sociais de homens gays e negros, duplamente sujeitos a uma negação de suas subjetividades, acentuam suas posições subalternas na hierarquia

social. O sentimento que aponta para um sofrimento, uma dificuldade, mas que ao mesmo tempo promulga resistências traz a marca de uma experiência social vivida por quem transita por fronteiras raciais e de orientação sexual. Há, nesse sentido, tanto a possibilidade de luta pela superação do modelo de hierarquia social que organiza a vida coletiva dentro das lógicas de gênero, raça e sexualidade, quanto a reprodução dessas hierarquias. As falas que se seguem apontam para essa dinâmica, estabelecida nas relações sociais daqueles que vivenciam essas fronteiras

**André** – São duas coisas [ser negro e gay] complicadas, né? Duas coisas que nasceram pra sofrer muito. Preto e gay nasceram pra sofrer pra caralho; difícil. Aumenta a discriminação social, com certeza. Nossa, aumenta demais!

\*\*\*

**Estevão** – Você poderia dizer o que significa ser negro e gay pra você? O que essa experiência te traz?

**Júlio** – Traz mais dificuldade do que benefício. Mas o estar bem comigo mesmo é fantástico; isso me faz enfrentar todas as batalhas, todas as guerras, apesar de chorar muitas vezes, e chorar muito.

**Estevão** – Mas chorar...

**Júlio** – Também, também, de uma pessoa te discriminar assim, sabe? É negro, é gay e tal, e você na hora se impõe assim, você sobe, se mostra melhor. Mas depois você chora, você pára, chora, nossa, é tão ruim, é tão triste! Quantas vezes eu já vi e ouvi outras pessoas falando em outra língua, falando de mim, achando que eu não compreenderia, principalmente pelo fato de ser negro: “Ah... burrinho! Negro é burro, negro não sabe, negro não estuda”, e eu simplesmente ter que dar uma resposta na língua que a pessoa tava falando.

Podemos pensar as falas acima a partir da noção de *corpos abjetos* (BUTLER, 2005), que não operam conforme as normas de uma sexualidade “ordinária” e de uma “racialidade” prosaica. Os abjetos são aqueles que não têm, na materialidade de seus corpos, inscrições das “normalidades”, entretanto, possibilitam a estrutura de regras de poder que organizam as relações sociais em mais e menos permitidas. Para a autora, a heterossexualidade compulsória não é o único e exclusivo regime regulador que opera na organização e construção das fronteiras corporais que dão inteligibilidade aos corpos. Butler aponta que

(...) la regulación social de raza surge, no simplemente como outro ámbito de poder, completamente separabel de la diferencia sexual o de la sexualidad, sino que su “adición” subvierte los efectos monolíticos del imperativo heterosexual, como lo he descrito hasta aquí (2005, p. 41).

Na continuidade do argumento, Butler acentua que a “ameaça homossexual” adquire uma complexidade específica naquelas conjunturas sociais em que a heterossexualidade compulsória funciona como recurso para a manutenção de uma “pureza racial”. A transgressão que uma consciência mestiça promove na experiência social (pessoal e coletiva), a partir dos efeitos materiais que seus corpos (abjetos) representam, pode ser percebida nos instantes em que homens negros e gays, visibilizam suas práticas, discursos, efetivam suas relações sexuais, afetivas, familiares ou de qualquer outra ordem. Uma *práxis* que provoca os modelos regulatórios de gênero, sexualidade e de raça e subverte a matriz normativa heterossexual e o racismo brasileiro, que excluem e reiteram as regras de poder na sociedade.

A percepção de se encontrar fora dos padrões hegemônicos de raça e sexualidade aparece como um primeiro problema a ser enfrentado para quando se tem a vida organizada na fronteira, no entre-lugar. Entretanto, há ainda outro aspecto dessa situação que só conseguimos perceber quando procuramos “separar” essas experiências e contrastá-las. Ao perguntamos aos entrevistados como eles percebem a situação de ser negro entre os gays ou de como se sentem sendo gay entre os negros, as falas contribuem para a identificação de que há, de fato, uma supervalorização do preconceito e de que isso se reflete na forma como esses homens se percebem e se identificam. A dupla estigmatização aparece como um elemento potencializador do preconceito e da discriminação, em que seu caráter interseccional, de acordo com Rios (2007), seria uma forma de “associação simultânea de múltiplas dinâmicas de discriminação na realidade concreta de indivíduos e grupos” (p. 31). Termos como *discriminação composta* ou *discriminação de cargas múltiplas*, desenvolvidos por Crenshaw (*apud* Rios, 2007), permite-nos perceber como a discriminação a partir da interseccionalidade é um legado da formação social nos moldes ocidentais, que se organiza a partir da estruturação de hegemonias e subalternidades na forma de pensar, agir e se relacionar com a diferença. Seguem alguns dos momentos em que um dos entrevistados percebe tal situação e como ele reflete mediante dela

**Estevão** – Você acha que, entre os negros, ser gay é um motivo para discriminar?

**Marcelo** – É. É uma complicação. Pra muita gente, é uma complicação o fato de ser negro e ser gay.

**Estevão** – Complicação como?

**Marcelo** – Eu acho que, por exemplo, pro negro, o primeiro racismo, o primeiro preconceito é o racial, é o negro, né? Eu acho que aí, quando ele se descobre gay, ele tenta reprimir também, porque você já é oprimido por um lado, aí, juntando as duas coisas, você fica um pouco na sua mesmo, reservado assim.

Partindo das reflexões de Oliveira (2006) sobre as experiências de mulheres lésbicas e negras, as possibilidades de intersecção de fatores variados para a composição identitária mantêm privilégios e/ou desvantagens para aqueles e aquelas que as vivenciam. Havendo já uma primeira percepção do preconceito, relacionado à condição racial, quando há uma compreensão da sexualidade, ou melhor, da homossexualidade, ocorre uma espécie de “repressão”, que neste caso surge como uma estratégia de enfrentamento da dupla estigmatização percebida por uma *invisibilidade consciente*, na qual o silêncio parece garantir a diminuição do preconceito no jogo de poder que estabelece as relações entre gays de ascendência étnico-racial diferentes. Embora isso possa parecer num primeiro momento, uma fuga ao enfrentamento do problema do preconceito, parece-nos mais razoável entender essa situação como uma resposta consciente de que a opressão racial dentro de um “ambiente gay” (no caso uma boate ou sauna) exige que se construam estratégias que vão além do enfrentamento direto, tal como a possibilidade de se manter no armário<sup>50</sup>. Refletindo a partir da idéia do armário desenvolvida por Sedgwick, acima apresentada, Oliveira (2007) nos diz que o assumir-se negro ou homossexual parte necessariamente da reflexão sobre os custos e benefícios que tal ação proporciona, e que no, contexto brasileiro,

Homossexuais escondem sua homossexualidade por meio da subordinação às normas de gênero, haja vista o quanto essas construções são interligadas. Os negros, por sua vez, podem disfarçar as marcas de sua negritude aproximando-se dos padrões estéticos brancos e adotando classificações baseadas em cor, ao invés de raça (Oliveira, 2007, p. 390-391).

<sup>50</sup> Oliveira (2006) apresenta, em sua dissertação de mestrado, a idéia do *armário negro*.

Outro discurso dos entrevistados nos permite refletir sobre a mesma demanda, o preconceito de gays para com os gays negros, e sobre como a negociação dos efeitos do conflito que advém desse preconceito é realizada

**Júlio** – (...) Mas já fui confundido sim, já fui discriminado, já me chamaram: “oh sua bicha preta, oh, seu pretinho”. Já. Já ouvi dizer: “Nossa, além de gay é negro!”. Já ouvi e não foi pouco. “Você estuda? Nossa, mas você estuda!? [dando ênfase na voz]. Já ouvi. Então, discriminação é muito paia cara, eu acho complicado. E aí isso me faz também, me faz discriminar os brancos: “Ah, você estuda?!”. É por aí.

(...)

**Júlio** – Tá achando o quê? Porque eu sou negro eu tenho que ser pobre, porque eu sou negro eu tenho que ser burro, não tenho que estudar, não tenho que ter dinheiro, não tenho que ter cultura. Muito pelo contrário – e ainda mais por ser gay. Eu sou negro, eu sou gay. Aí, sim, eu sou realmente quem eu sou. Tenho que impor o meu respeito onde quer que eu vá. “Ah, bichinha preta!!”, “Bichinha preta não, veja, bem como fala”. Eu não vou impor meu respeito na base da porrada. Mas assim, eu tenho que impor sim! Tenho que me fazer ser ouvido; eu tenho que ter algo mais que os outros não têm.

A compreensão da discriminação como um elemento que traz demandas que precisam ser resolvidas no instante mesmo em que a ação discriminatória ocorre demonstra no contexto acima uma forma de utilização da identificação racial e homossexual como estratégia de desestabilização do poder. Uma identificação que, ao invés de intimidar a reação da parte de quem sofre o preconceito, acaba conduzindo a uma posicionalidade, que causa, nas relações de poder em nível “microsocial”, do tipo face-a-face, uma desestabilização das normas reguladoras da sexualidade. Ao mesmo tempo, pode ocorrer uma disposição para o enfrentamento das normas que regulam as práticas sociais estabelecidas mediante as hierarquias raciais.

A indicação de que há resistência por parte de alguns dos entrevistados, ou mesmo negação das possibilidades de envolvimento afetivo-sexual com uma pessoa não-negra, aparece nos discursos que se seguem, nos quais a experiência no entre-lugar parece promover uma reflexão sobre como aspectos identitários relativos à ascendência racial têm efeitos para a constituição dos envolvimento afetivo-sexuais

**Estevão** – Seus amigos fazem algum comentário sobre seu namorado ser branco?

**Valter** – Nunca fizeram. Talvez eu acho que meu pai talvez fizesse, sabe?

**Estevão** – É? Por quê?

**Valter** – Meu pai, ele é muito de é, aquela coisa, raça negra [fazendo um movimento de afirmação com o punho cerrado]. Você vai lá em casa, meu pai comprou umas estátuas de umas negras africanas dessa altura [mão a mais ou menos um metro e meio do chão]. Desse tamanho. Tá lá em cima, tem fotos de negros, tal, Martinho da Vila, Clementina de Jesus,[cantando] “Aí vem Clementina”. Entendeu?! Entendeu?! Meu pai é muito, é pela raça, pela cor.

\*\*\*

**Rafael** – (...) É bem verdade que eu tenho um grupo de amigos, que faz parte até do meu segundo namorado, que é o Lucas, que é negro. Ele tem um grupo (...) mas ele de certa forma, não se vê namorando branco. Tanto que ele nunca namorou branco. E tem um grupo ali de amigos deles que eu conheço, que também não namoram brancos, que não ficam com brancos. Mas eles também não criticam. Eles não criticam quem fica, ou quem namora.

**Estevão** – O que você acha disso?

**Rafael** – O quê que eu acho disso? Eu acho normal. Eu acho... química é química. Esse grupo de amigos meus não são pessoas preconceituosas. Pelo menos até o meu ponto de vista eles não são preconceituosos. É simplesmente uma questão de química. Eu acredito que eles já tenham ficado com brancos - como o Lucas já ficou com branco, mas não gostou. Porque na realidade é, queira ou não queira... o sexo você acaba alimentando fantasias, cheiro, toque, e aí você fica olhando pra pessoa - talvez esse olhar pra pessoa é importante pra ele que a pele seja negra. Mas eu vejo como uma coisa normal. Agora, eu sei que existem negros, assim como brancos, que são extremamente preconceituosos. Aí eu acho ruim. Mas meus amigos, em especial, não são assim.

A desaprovação por parte de familiares ou amigos, quando estabelecidos relacionamentos afetivo-sexuais, entre negros e não-negros possui significados diferentes em cada um dos casos acima apresentados. No primeiro temos o pai de Valter, que, na exaltação daqueles elementos que remetem a um sentimento de pertencimento à negritude (estátuas africanas, fotos de celebridades negras), estabelece uma posicionalidade racial que exerce influência na construção da racialidade por parte do seu filho. A possibilidade de gerar resistência a envolvimento afetivo-sexuais inter-raciais do filho negro permite ao pai de Valter certo exercício do poder paterno

instituído em nossa sociedade. O que demonstra um aparente mecanismo de resistência sutilmente engendrado nas relações raciais.

Já no segundo caso, os amigos de Rafael, ao deliberarem por não manter envolvimento afetivo-sexuais com homens não-negros, imprimem um tipo de exercício de “des-erotização” do corpo branco. Conforme aponta nosso interlocutor, não se trata de uma atitude que traduz um tipo de preconceito, mas, sim, de um constitutivo das práticas dentro do jogo de poder que envolve as relações sociais sexuais e afetivas racialmente marcadas. Há, nesse caso, uma espécie de “desestabilização” do padrão histórico-cultural brasileiro, no que diz respeito ao envolvimento sexual inter-racial.

Entretanto, chama atenção a forma com que outro entrevistado relata um caso de resistência/negação de envolvimento homoafetivos inter-raciais por parte de uma amiga, e o modo como ele dá sentido a essa situação

**Marcos** - (...) Tenho uma amiga que é negra. É mulher.

**Estevão** – É do movimento?

**Marcos** – É do movimento negro. É mulher. É uma pessoa que eu gosto, de minha intimidade, sabe da minha orientação sexual e é uma das pessoas que mais batem no meu pé com o fato de eu não estabelecer relações com homens negros.

**Estevão** – Ela te cobra isso?

**Marcos** – Cobra isso muito de mim, porque na cabeça dela, que ela é do movimento – porque no movimento tem dois tipos de militante: tem o militante ortodoxo, que o negócio é negro e negro e ponto e acabou; e eu já passei dessa fase.

Aqui, o fato da colega-amiga de Marcos fazer parte do movimento negro seria o motivo que orientaria seus discursos e cobranças de atitudes para que ele estabeleça relacionamentos afetivos com homens negros. Nesse caso, a cobrança parece acontecer como uma forma de marcar politicamente uma posição – de chamar a atenção para a idéia de que negros envolvidos afetivamente entre si podem contribuir com uma ação política que dê visibilidade para práticas afetivo-sexuais que redefinam o desejo por alguém com uma história e identidade racial comum.

Há ainda mais um elemento dentro dessa dinâmica dos preconceitos, discriminações e resistências que aparece não mais em relação aos envolvimento afetivo-sexuais de negros para com brancos. Referimo-nos àquela situação em que há

uma discriminação por parte de negros, no contexto familiar de um dos entrevistados, em relação à homossexualidade masculina

**Estevão** – Em sua opinião, seria mais complicado falar sobre sua sexualidade com sua mãe ou com o seu pai?

**André** – Ah, com o meu pai. Meu pai, nossa senhora, meu pai, o bicho vai pegar. Mas assim, o bicho vai pegar para ele, se ele me aceitar ou não, hoje eu não, graças a Deus, eu não dependo dele pra muita coisa. Mas seria ruim, muito ruim não poder, ele não aceitar isso. Não só o meu pai, né, acho que a família inteira ia ser uma loucura. Porque já tem dois casos na família do meu pai, uns primos, e os dois são mais afastados assim, é porque é primo segundo, terceiro, saca?

**Estevão** – Por parte do seu pai, e são negros também?

**André** – Por parte do meu pai e são negros, e uma coisa é, agora não sei se é uma coisa de ser branco ou negro, mas pro lado da minha mãe, tipo assim, igual os meninos assim (primos materno que são gays), a resistência é muito menor. É aquela coisa que não comenta, mas a resistência é muito menor. Mas já pro lado do meu pai não, eles metem o pau nos meninos lá, tanto que os meninos nem vão nas coisas assim. (...)

**André** – Inclusive um mora no Jardim América, morava pertinho de onde eu morava, só que nunca tive contato com ele não. Quando a gente ia pra fazenda, eles não ia não. Mas nossa senhora, os comentários que tem são terríveis, maldosos mesmo. Já do lado dos meninos da minha mãe não, tanto que, até lá em casa assim mesmo, até meus irmãos falam deles de uma forma muito mais tranqüila. Entre meu pai e minha mãe, assim, a gente sempre viveu muito com a família do lado do meu pai, essa galera, mas o nosso temperamento, nossa forma de ver o mundo é muito mais tranqüila, muito mais aberta, muito mais, sei lá, muito mais moderna do que essa galera do meu pai. É muito engraçado isso. A família do meu pai é uns negros brabos, muito valente, ignorante demais. Lado da minha mãe o pessoal mais calmo, mais tranqüilo, a gente herdou isso muito do lado da minha mãe. Mas no temperamento nós somos de personalidade forte mesmo, mas de forma a entender as pessoas e tudo.

Entendemos a dificuldade apresentada pelo interlocutor em relação a falar/conversar sobre sua homossexualidade com o pai como muito mais acentuada do que com a mãe, como um reflexo do efeito simbólico que a masculinidade tem dentro das relações sociais, como forma de construir hierarquias e organizar o poder. De acordo com Machado (2004), há na relação entre pai e filho uma estrutura de valores

que permite ao primeiro um poder de controle e de correção sobre o segundo, “endossados perversamente pela idéia de masculino identificando-se com a de representante da lei, menos submetido a ela e mais estimulado a impô-la aos outros” (p. 53). Este trecho ainda nos permite realizar uma reflexão sobre como a ascendência racial da família funciona enquanto algo que, para o entrevistado, organiza de forma diferente as percepções – e a aceitação – de uma sexualidade fora da norma heterossexual. A família materna (André descreve a mãe como sendo “branca dos olhos verdes”) se diferencia da paterna (descrita como sendo de “uns negros brabos, muito valentes”) em relação ao tratamento que é dado aos primos gays maternos (brancos) e aos primos gays paternos (negros). Talvez aqui tenhamos um reflexo objetivo da construção de uma masculinidade negra hiper-virilizada, em que a aceitação de outros padrões de masculinidade não é vista com bons olhos, pois, como afirma Pinho (2005),

homens e mulheres negros construídos pelos discursos de sexo e raça interagem articuladamente às regras do jogo e em um contexto onde mais poder significa mais masculinidade, e sua ausência, feminilização, na medida em que masculinidade é uma metáfora para o poder e vice-versa (Pinho, 2005, p. 139)

Sendo assim, uma maior rejeição por parte dos familiares negros de André pode ser compreendida como uma procura pela legitimação do poder masculino por parte dos homens negros de sua família paterna. Tendem, assim, a rejeitar e discriminar de forma mais contundente aqueles homens que vivenciam outra forma de estabelecer vínculos afetivo-sexuais, que não aqueles formalizados pela heterossexualidade compulsória. Os homens gays, como sendo “menos homens”, ameaçariam em certa medida a busca pela virilidade do homem negro, e colocariam ainda mais em xeque sua masculinidade, que já enfrenta, no jogo de poder das relações sociais, a superação dos processos de hierarquização racial brasileira.

Derivam de todos esses discursos - sobre discriminação racial entre os gays, da resistência em compreender e “aceitar” relações homoafetivas entre negros e brancos e da discriminação entre os negros em relação à homossexualidade – a possibilidade de compreendermos a experiência daqueles que vivem uma dupla posicionalidade. Permeada de especificidades instaladas nas construções simbólicas sobre seus corpos, a partir de reiterações normativas, essa experiência é ao mesmo tempo constitutiva e constituinte de suas identidades. A leitura das situações vivenciadas pelos interlocutores nos faz refletir sobre como as interseccionalidades ampliam as

possibilidades de dar significados à vida em sociedade num País que, historicamente, organiza-se a partir de discursos, práticas, ideologias e políticas que tendem a manter estruturas que oprimem e discriminam aqueles e aquelas que vivenciam cotidianamente os desvios das normas de gênero, sexualidade e raça.

## **Considerações Finais**

Nesse trabalho, muito mais que repostas apresentamos várias perguntas que nos orientaram num eixo de reflexão que tem como objeto de investigação sujeitos sociais subalternos do ponto de vista racial e de suas sexualidades. A tentativa de dialogar utilizando as correntes de pensamento pós-moderna, os estudos de sexualidade, gênero e raça, tendo como ponto norteador as noções de identidade/representação social identitária, nos trouxe perspectivas que acreditamos serem fundamentais para a análise e discussão do material colhido nas entrevistas semi-diretivas.

O uso da entrevista semi-diretiva como procedimento de coleta de informações apresentou-se como a melhor técnica para a efetivação deste trabalho isso duas medidas: a capacidade que tal proposta nos oferece frente à relação com os entrevistados, nuançando as relações de poder que estruturam os campos de produção de conhecimento e a possibilidade que esse procedimento proporciona para quem está na posição de entrevistado, no que diz respeito às manifestações de discursos de forma menos delimitada; a possibilidade de trazer as vozes de sete homens negros e gays sobre suas experiências pessoais, suas construções identitárias, foi, em certa medida, atendida a partir dessa proposta. A análise dos discursos dos entrevistados realizou-se num diálogo com as proposições teóricas sobre os temas (raça, gênero e sexualidade). Para tanto, trouxemos as falas dos entrevistados por todos os capítulos, o que, apesar de nos permitir um olhar diferenciado sobre o material das entrevistas, no qual objetivamos não manter a relação de poder que organiza a prática de construção de conhecimento, infelizmente, em alguns momentos, ainda reiterava essa relação à medida que a teoria parecia tomar um espaço maior dentro do texto do que os discursos. Mesmo assim, as posicionalidades de vários dos autores (as) com quem efetivamos o diálogo dentro deste trabalho nos permitiram um olhar diferenciado em relação à problemática que aqui nos dispomos a desenvolver.

Toda a dissertação foi escrita tendo em mente a posição racial-sexual dual que os entrevistados vivenciam. Essa condição foi, ao mesmo tempo, nossa motivação para realizar o trabalho e nossa angústia por não encontrar muitas contribuições teóricas sobre as interseccionalidades no cenário das ciências sociais brasileira. O que, em certa medida, nos permitiu um pouco mais de liberdade para realizá-lo, ainda que aumenta a

responsabilidade, a partir de um sentimento de que trabalhávamos num campo (das interseccionalidades raça e homossexualidades) que se configurou como um exercício com matizes de ineditismo.

Os discursos dos entrevistados demonstraram o quanto o entre-lugar (ter ao mesmo tempo as experiências de se viver como negro e gay) é um marcador significativo para suas construções identitárias e organiza as suas percepções da vida em sociedade. O modelo do “homem de verdade” (Nolasco, 1997) não reconhece protagonismo àqueles que são racialmente posicionados (homens negros) nem aos que negam a performance heterossexual (homens gays). O “racismo à brasileira” dá o contorno da experiência racial e molda as relações sociais em que pessoas negras estão envolvidas, assim como a heterossexualidade compulsória rejeita àquelas que orientam seu desejo para os iguais.

A forma como os relacionamentos afetivo-sexuais são pensados por esses homens, com fortes marcas de uma hiper-sensualização dos seus corpos e uma virilização demasiadamente desejada por parte de seus possíveis parceiros, são pontos estruturantes do jogo de poder que organiza essas relações. A dinâmica da construção de relacionamentos inter-raciais afetivo-sexuais vivenciada por nossos entrevistados nos permitiu uma reflexão de como o lugar desses envolvimento configura-se como um ponto privilegiado para a compreensão das sociabilidades. O caráter dialógico dos envolvimento afetivo-sexuais nos possibilitou sua análise como elementos da construção histórico-social do desejo pelo homem negro. Este foi percebido pelos entrevistados como um meio que os confere padrões de negociação dentro do jogo afetivo-sexual inter-racial, ao mesmo tempo os coloca em posição de desprestígio no “mercado dos envolvimento”. O processo pedagógico que encerra essa situação paradoxal nos pareceu um ponto crucial para o entendimento dos significados dos envolvimento afetivo-sexuais para a construção das posicionalidades e identidades raciais e em relação à sexualidade.

A experiência no entre-lugar em relação ao preconceito e discriminação de fato configura-se como uma demanda a ser enfrentada pelos entrevistados em suas vidas cotidianas. O contexto da situação pareceu-nos o ponto em que esse preconceito emerge com mais fôlego. A forma como uma família de pessoas negras, os homens dessa família, pensa a masculinidade do homem negro parece menos disposta a refletir sobre uma sexualidade que não está organizada em torno da heterossexualidade, assim como

quando analisamos as marcas de preconceito e discriminação em relação à ascendência racial entre os gays. O viver uma *consciência mestiça* ou ao menos vivenciar uma vida *na fronteira* entre a racialidade e a homossexualidade permite aos homens gays e negros deste trabalho uma percepção das sociabilidades de uma forma peculiar. Se afirmarmos que o mundo atual vem se tornando cada vez mais um cenário de alteridades e complexificação das diferenças de todas as matizes, pensar a interseccionalidade nos apresentou como um marco inicial imprescindível para realizarmos uma análise sociológica.

O papel das configurações identitárias no panorama contemporâneo, ao mesmo tempo em que organiza as experiências cotidianas dos sujeitos, servindo, pois, para a busca de políticas públicas específicas, também nos possibilita pensar a construção dos sujeitos dentro da sociedade, para além das linearidades que por alguns anos foram o único caminho encontrado para sua compreensão no pensamento ocidental. A formação identitária como resultado de processos históricos e repertórios culturais específicos, nos permite assumir posições que configura nosso lugar dentro da sociabilidade (Hall, 2003). As posições identitárias negra, gay e masculina são elementos que trazem àqueles que a vivenciam a possibilidade de questionar as construções sociais de gênero, sexualidade e raça, apontando o caráter contraditório e disparatado da vida em sociedade.

O ser homem em termos hegemônicos conforma-se mediante a reiteração de práticas cotidianas em relação aos significados de uma masculinidade que se apresenta como viril, violenta, agressiva e competitiva. As interseccionalidades racial e (homo) sexual não sustentam, no imaginário social brasileiro, um *lôcus* que efetive tal masculinidade, desestabilizando-a e demonstrando seu caráter histórico e ideológico.

Do mesmo modo podemos pensar a forma como as homossexualidades, que se configuram mediante várias experiências com matizes geracionais, de classe, estéticos, raça, papéis de gênero etc., vêm buscando uma homogeneização que tem nas alegorias do homem bem-sucedido, dos centros urbanos, jovem, *malhado*, branco e viril suas referências. O lugar da raça nesse contexto vem contribuindo para questionar esse modelo, na medida em que “desestabiliza” essas tentativas de homogeneização da homossexualidade, sobretudo por acentuar uma alteridade que, no contexto das relações sociais no Brasil, tem na raça um ponto primordial de hierarquizações e manutenção da

diferença como lugar de discriminações e diminuição da possibilidade de efetivação da cidadania.

Nossos entrevistados, em sua maioria, podem ser classificados como pertencentes a uma classe socioeconômica média, alguns como média-alta, além de estarem todos na faixa etária entre 22 e 35 anos, o que lhes permite vivenciar padrões de consumo e experiências peculiares, geralmente atribuídos ao estilo de vida gay, próximo do perfil “homogeneizado” acima referido. Entretanto, tal condição econômica não parece razoável para permitir-lhes manterem sociabilidades sem o peso da ascendência racial, que estrutura preconceitos e discriminações. Embora não tenhamos explorado a interseccionalidade de classe dentro deste trabalho, entendemos que a condição econômica de nossos entrevistados - homens negros de classe média - apresenta-se como uma forma de provocação dos padrões hegemônicos conferidos tanto à experiência racial quanto à homossexual no contexto brasileiro.

Ao mesmo tempo, se temos na figura do homem negro expectativa de uma virilidade exacerbada, que pode ou não ser assumida pelos seus protagonistas no jogo de poder que envolve a vida social contemporânea, a experiência de uma sexualidade não-hegemônica acende e problematiza essa imagem que historicamente vem sendo construída por e para essas pessoas. Gostaríamos de apontar a possibilidade de que essa mitificada masculinidade negra seja ao mesmo tempo uma alternativa para assegurar aos seus sujeitos, um atributo socialmente valorizado ao adentrar no jogo das masculinidades.

O entre-lugar, pois, marca a diferença, flexibiliza fronteiras, estabelece questionamentos e ajuda a compreender novas formas de sociabilidades que, embora estejam historicamente presentes nas sociedades, só agora, a partir de uma conjuntura em que há tanto o desejo quanto a necessidade de se problematizar as normas e as estruturas, podem ser percebida, avaliadas e melhor, vivenciadas.

Fica o registro da intenção de contribuir, em alguma medida, para a tentativa de desestabilização de modelos universais e re-significar as experiências coletivas. Todas as dificuldades que a realização deste trabalho nos trouxe - metodológicas, teóricas e subjetivas - são, agora percebidas como um contexto. Sua função primeira, além de cumprir um ritual ainda necessário para assegurar tantos desejos pessoais, é contribuir com os estudos sobre as interseccionalidades, lugar hoje que vem se configurando como peculiar da experiência social de um país tão plural.

## Referências

- ADELMAN, Miriam. Um lugar ao sol? A teoria feminista e seu lugar no campo das ciências sociais. In: LAGO, Mara Coelho de Souza *et al.* *Interdisciplinaridade em diálogos de gênero: teorias, sexualidades, religiões*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004, p. 165-175.
- ANGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Revista Mana*, Rio de Janeiro v.7. n. 2, 2001. p. 7-33.
- ANZALDÚA, Glória. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- BADINTER, Elisabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BANDEIRA, Lourdes e BATISTA, Anália Soria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Revista Estudos Feministas*. Jan 2002, vol.10, no.1, p.119-141.
- BATISTA SOBRINHO, Adalberto; MOREIRA, Diva. Casamentos inter-Raciais: o homem negro e a rejeição da mulher negra. In: COSTA, Albertina de Oliveira; AMADO, Tina (orgs.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo: PRODIR/FCC – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 81-107.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998.
- BRAH, Avtar. Diferencia, diversidad, diferenciación. In: HOOKS, Bell; BRAH, Avtar; SANDOVÁL, Chela; ANZALDÚA, GLÓRIA *eti alli* (Organizadoras). *Otra inapropiables – Feminismo desde las fronteras*. Madri: Mapas : 2004, p. 107-136.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BERNARDINO COSTA, Joaze. Levando a raça a sério: ação afirmativa e correto reconhecimento. In: BERNARDINO, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.) *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 15-38, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil*. In: *Revista Estudos afro-asiáticos*, v.24, n.2, Rio de Janeiro, 2002a.
- \_\_\_\_\_.; RATTS, Alecsandro J.P. A População Negra no Brasil e em Goiás. In: DOMINGUES, José Luiz; MACHADO, Maria Cristina Teixeira (orgs.). *UFG Desafiando o Futuro*. Goiânia: Ed. UFG, 2002b, v. 1, p. 75-82.
- BHABA, HOMI K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à Análise do Discurso*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1991.
- BUTLER, Judith. *Deshacer el gênero*. Barcelona: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos Del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lenguaje, poder e identidad*. Madri: Síntesis, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”*. *Cadernos Pagu*. Campinas: Editora da Unicamp, n. 11, 1998, pp. 11-42.
- CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Revista Horizontes Antropológicos*. Porto alegre, julho/2001, ano 7, n. 15, p. 107-147.
- CALDEIRA, Teresa. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos - CEBRAP*. nº 21, julho de 1988. p. 133-157.
- CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: vol. 8. n. 2/2000. pp. 91-108.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1990.
- \_\_\_\_\_. A categoria de (des) ordem e a pós modernidade. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso *et al.* *Pós-modernidade*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988, pp. 9-42.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundante do ser*. (São Paulo-SP), 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. Raça e gênero. In: BRUSCHINI, C. & UNBEHAUM, S. (org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*, p. 167-194, Editora 34, São Paulo, 2002.
- CARRARA, Sérgio; HEILBORN, Maria Luiza. Em cena, os homens. *Revista Estudos Feministas*. vol. 6. v. 2. 2ºsem/1998. p. 370-375.
- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Júlio. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*. v. 28, Campinas/SP: Unicamp, 2007. p. 65-100.
- DAMATTA, Roberto. Reflexões sobre a identidade masculina. In: CALDAS, Dários (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC, São Paulo, 1997. p. 31-50.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917/1945*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DEMO, Pedro. Pesquisa qualitativa – busca de equilíbrio entre forma e conteúdo. *Ver.latino-am.enfermagem*. Ribeirão Preto, v. 6, n.2, p. 89-104, abril 1998.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. São Paulo: Dominus/Edusp. 1965. vol. 1.

FRANÇA, Isadora Lins e SIMÕES, Júlio. Do “gueto” ao mercado. In: GREEN, James N. e TRINDADE, Ronaldo (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, pp. 56-76.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

GIDDENS, Anthony. *Em defesa da Sociologia – ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: Ed. Unesp, 200.

\_\_\_\_\_. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993.

\_\_\_\_\_. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GÓIS, João Bôsko Hora. Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil. *Revista Gênero* (Núcleo transdisciplinar de estudos de gênero – NUTE), vol. 4, nº1 (1. Sem. 2000). - . Niterói: EdUFF, 2000: pp. 7-16.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GREEN, James N.; TRINDADE, Ronald (orgs.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

GREEN, James N. A luta pela igualdade: desejos, homossexualidade e a esquerda na América Latina. *Caderno AEL: homossexualidade, sociedade, movimento e lutas*: Campinas, Unicamp. v.10. n. 18/19, 2003. p. 13-44.

GUIMARÃES, Antônio S. A. *Como trabalhar com “raça” em sociologia*. Revista Educação e Pesquisa. São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

\_\_\_\_\_. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002.

\_\_\_\_\_. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v.14, n.39, fev. 1999b.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003a.

\_\_\_\_\_. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

\_\_\_\_\_. “Quem precisa de identidade?” In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. *Mana*. v 3. n.1. abril/1997, p. 7-40.

HÁLPERIN, David. *San Foucault – para una hagiografia gay*. Córdoba: Ediciones Literales, 2004.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

\_\_\_\_\_. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, Marcos C. (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, pp. 235-249.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 183-221.

\_\_\_\_\_. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. (orgs). *Sexualidades brasileiras*. Relume Dumará: Rio de Janeiro, p. 136 – 145, 1996.

HOFBAUER, Andréas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOOKS, Bell. Mujeres Negras. Dar forma a lá teoría feminista. In: HOOKS, Bell; ANZALDÚA, Glória, SANDOVÁL, Chela; BRAH, Avtar; *eti alli* (orgas.). *Outras inapropiáveis* – Feminismo desde las fronteras.. Madri: Mapas : 2004, p. 33-50.

\_\_\_\_\_. Intelectuais Negras. *Revista Estudos Feministas*. jul. 1995, vol. 3, n.2, pp. 464-478.

IBÁÑEZ, T. O “giro lingüístico”. In L. Íñiguez (Ed.), *Manual de análise do discurso em Ciências Sociais* (pp. 19-49). Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

IANNI, Octavio. A sociologia numa época de globalização. In: FERREIRA, Leila da Costa (org.). *A sociologia no horizonte do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, pp. 13-25.

INÁCIO, Emerson da Cruz. Homossexualidade, homoerotismo e homossociabilidade: em torno de três conceitos e um exemplo. In: SANTOS, R. & GARCIA, W. (Orgs.). *A escrita de Adé: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbicas no Brasil*. São Paulo: Xamã: NCC/SUNY, 2002: pp. 59-70.

JACOB, Luciana de Barros; BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades raciais no Brasil: um balanço da intervenção governamental*. Brasília: IPEA, 2002.

KIMMEL, Michael. A Produção Simultânea de Masculinidades Hegemônicas e Subalternas. *Revista Horizontes Antropológicos – Corpo, Doença e Saúde*. Porto Alegre : Ed. UFRGS, n 9, 1998, pp. 103-118.

LIMA, Marcus A. A. Em busca da normalidade : *Sui Generis* e o estilo de vida gay. *Revista Gênero* (Núcleo transdisciplinar de estudos de gênero – NUTEG), v.2, n.1 (2. Sem. 2000). Niterói: EdUFF, 2000: pp. 109-127.

LOPES, Denilson. *Silviano Santiago*. (Resenha). 2005. Disponível em: <<http://www.meiotom.art.br/res10.htm>>. Acesso em: 7 jun. 2007

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho* – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. *Gênero, sexualidade e educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e violências: gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. In: SCHPUN, Mônica Raísa (org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo Editoria; Santa Cruz do Sul, Edunisc, 2004, p. 35-78.

MELLO, Luiz. Familismo (anti)homossexual e regulação da cidadania no Brasil. *Revista de Estudos Feministas*, Set 2006, vol.14, n.2, p.497-508.

\_\_\_\_\_. *Novas famílias – conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

MENDES, Juliana Cavilha. Histórias de quartel: *um estudo de masculinidades com oficiais fora da ativa*. Cadernos NIGS (Série Teses). Florianópolis: 2004.

MOREIRA, Diva; BATISTA SOBRINHO, Adalberto. Casamentos inter-raciais: o homem negro e a rejeição da mulher negra. In: COSTA, Albertina de Oliveria; AMADO, Tina (orgs.). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo: PRODIR / FCC; Rio de Janeiro: Ed.34, 1994, p. 81-107.

MOUTINHO, Laura. Negociando com a adversidade: reflexões sobre "raça", (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. *Revista de Estudos Feministas*, Abr. 2006, vol.14, n.1, p.103-116.

\_\_\_\_\_. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp, 2004a.

\_\_\_\_\_. Discursos normativos e desejos eróticos: A arena das paixões e dos conflitos entre "negros" e "brancos". *Revista Sexualidade, Gênero e Sociedade*. Rio de Janeiro: 2004b. n. 20, pp. 1-7.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. Teorias Sobre o Racismo. In: HASELBALG, A. Carlos, MUNANGA, Kabengele e SCHWARCZ, Lília Mortiz (orgs.). *Estudos & Pesquisa – Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Niterói: EDUFF, 1998, pp. 43-66.

\_\_\_\_\_. *Negritude*. São Paulo: Ática, 1988.

MUSSALIM, Fernanda. Análise do discurso. In: MUSSALIN, F.; BENTES, Anna Christina (Orgs.). *Introdução à lingüística: domínios e fronteiras*, v. 1. 1. Ed. São Paulo: Cortez, 2001.

MUSZKAT, Malvina Ester. Violência de gênero e paternidade. In: ARILHA, Margareth; UNBEHAUM, Sandra G.; MEDRADO, Benedito. (orgs.). *Homens e Masculinidades: outras palavras*. São Paulo: Ecos, 1998, pp.215-234.

NAHOUM-GRAPPE, Véronique. A dimensão sexual de uma guerra: os estupros em série como arma na ex-Iugoslávia, 1991-1995. In: SCHPUN, Mônica Raisa (org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo Editoria; Santa Cruz do Sul, Edunisc, 2004, pp. 55-34.

NASCIMENTO, Elimar P. Globalização e exclusão social: fenômenos de uma nova crise da modernidade. In: IANNI, Octávio; DOWBOR, Ladislau; RESENDE, Paulo Edgar A. (orgs). *Desafios da globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 74-94.

NOBERT, Elias. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: ORACY, Nogueira. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: Quatro Editora, 1985, pp. 67-93.

NOLASCO, Sócrates. Um "Homem de Verdade". In: CALDAS, Dários (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC, 1997. p. 13-30.

OLIVEIRA, Vanilda Maria de. Identidades Interseccionais e Militâncias Políticas. In: GROSSI, Mirian Pilar; UZIEL, Ana Paula; MELLO, Luiz (orgs.). *Cojugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 363-384.

\_\_\_\_\_. *Um olhar interseccional sobre feminismos, negritudes e lesbianidades em Goiás*. (Goiânia-Go), 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: São Paulo: Pontes, 6ª edição, 2005.

\_\_\_\_\_. *Interpretação, autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

PAIVA, Antônio Crístian Saraiva. *Reservados e invisíveis – ethos íntimo das parcerias homoeróticas*. Fortaleza: Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará; Campinas: Pontes Editores, 2007.

PINHEIRO DA SILVA, Reijane. *Aqui o sistema é bruto: movimento country e identidade goiana*. (Goiânia-Go), 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2001.

PINHO, Osmundo de A. A "Fiel", a "Amante" e o "Jovem Macho Sedutor": sujeitos de gênero na periferia racializada. *Saúde soc.* Ago 2007, vol.16, n.2, p.133-145.

\_\_\_\_\_. *Etnografia do Brau: Corpo, Masculinidade e Raça na Reafricanização em Salvador*. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 13, n 1, p. 127-145, 2005.

\_\_\_\_\_. *O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação*. *Cadernos Pagu*. n. 23, Campinas/São Paulo: Unicamp: 2004a. p. 89-120.

\_\_\_\_\_. A Guerra dos mundos homossexuais: resistência e contra-hegemonias de raça e gênero. In: *Homossexualidade, Produção Cultural e Cidadania*. Anais da ABIA, 2004b, p. 127-134.

\_\_\_\_\_. *Desejo e história: Relações raciais e a comunidade homossexual*. Jornal do Nuances. Porto Alegre: 2004c, p. 01-12.

\_\_\_\_\_. *Desejo e poder: racismo e violência estrutural em comunidades homossexuais*. Disponível em: <<http://www.libertadeslaicas.org.mx/paginas/infoEspecial/pdfArticulosDerechos/10010217.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2007.

POCAHY, Fernando. *A rua derruba o armário – arte e ativismo cultural no enfrentamento ao heterossexismo*. Disponível em: <<http://www.ciudadaniasx.org/content/view/9/113/>>. Acesso em 13 maio, 2008

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p.227-278. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: 20 maio. 2008.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, Summer 1980, v. 5, n. 4, pp. 631-660.

RIOS, Roger Raupp. O conceito de homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito e discriminação. In: POCAHY, Fernando (org.). *Rompendo o silêncio: homofobia e heterossexismo na sociedade contemporânea*. Porto Alegre: Nuances, 2007, pp. 27-48.

ROSENEIL, Sasha. A vida e o amor para lá da heteronorma. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. dez/2006, nº 76, p. 33-52.

ROTELLO, Gabriel. *Comportamento sexual e aids: a cultura gay em transformação*. São Paulo: Summus, 1998.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo*. Recife: SOS Corpo, 1993.

\_\_\_\_\_. Reflexionando sobre el sexo: notas para uma teoría radical de la sexualidad. In: VANCE, Carole, (comp). *Placer y peligro. Explorando la sexualidade femenina*. Madrid: Revolucion, 1989, pp. 113-190.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino americano. In: \_\_\_\_\_ *O entre-lugar do discurso latino americano*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, p. 11-28. Versão eletrônica. Disponível em: <<http://www.rizoma.net/interna.php?id=199&secao=panamerica>>. Acesso em: 10 abr. 2007.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SÁEZ, Javier. El contexto sóciopolítico de surgimento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. In: CÓRDOBA, David; SÁEZ, Javier; VIDARTE, PACO (eds.) *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: EGALES, 2005, pp. 67-76.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 20. n. 2, jul/dez, 1995, p. 71-99.

SEDGWIK, Eve Kosofsky. Epistemologia del armário. In: SEDGWIK, Eve Kosofsky. *Epistemologia del armário*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad, 1998, pp. 91-121.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Negros em movimento: a construção da autonomia pela afirmação de direitos. In: BERNARDINO, Joaze; GALDINO, Daniela (orgs.). *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: DP&G, 2004. pp. 39-70.

SOUSA, Alemar Moreira de. *O espaço que ousa dizer seu nome: territórios GLTBs de Goiânia*. (Goiânia-Go), 2005. Dissertação (Mestrado em Geografia). Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 39, enero-diciembre 2003, PP. 297-264.

THIOLLENT, Michel. J. M. *Crítica metodológica, investigação socia. e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1982.

TREVISAN, João Silvério. *Seis balas num buraco só: a crise do masculino*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

\_\_\_\_\_. O Espetáculo do Desejo: Homossexualidade e Crise do Masculino. In: CALDAS, Dários (org.). *Homens*. São Paulo: Editora SENAC, São Paulo, 1997. pp. 51-92.

VANCE, Carole. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*. V. 5, nº 1, 1995, p. 7-31.

WEEKS, Jeffrey. Valores en una era de incertidumbre. In: LLAMAS, Ricardo (comp.). *Construyendo sidentidades – estudios desde el corazón de una pandemia*. Madri: Siglo XXI de Espana, 1995, pp. 199-225.

WELZER-LANG, Daniel. Os homens e o masculino numa perspectiva de relações sociais do sexo. In: SCHPUN, Mônica Raísa (org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo Editoria; Santa Cruz do Sul, Edunisc, 2004, p. 107-128.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

## **Anexos**

### **a) Roteiro das entrevistas semi-estruturada**

- 1) Para você, o que é a homossexualidade?
- 2) Como foi a descoberta de sua homossexualidade?
- 3) O que você acha que te “caracteriza” como gay?
- 4) Em relação à sua ascendência racial, como você se percebe? O que te “caracteriza” como negro?
- 5) Em sua opinião, há uma diversidade de estilos (jeito de ser) de gays? Quais são os aspectos que os diferenciam?
- 6) Você está namorando agora?
- 7) Quais seus critérios de seleção de namorados?
- 8) Quais seus critérios de seleção de parceiros sexuais?
- 9) A raça-cor da pele é um critério importante?
- 10) Você já namorou com alguém negro / branco? Como foi isso? Se não, por que não? (e transar?)
- 11) Há diferenças entre namorar/transar um homem negro e um branco?
- 12) Seus amigos e familiares reagem diferentemente quando você está namorando um homem negro ou branco?
- 13) Você se sente “desejado” pela cor de sua pele e outras características de sua “raça”?
- 14) Qual foi a experiência amorosa mais significativa na sua vida? Pode falar sobre isso?
- 15) E sexual?
- 16) Você se sente discriminado por ser negro entre os gays?
- 17) E entre os negros, se sente discriminado por ser gay?
- 18) O que significa ser negro e gay para você?
- 19) Já morou em outras cidades? Como foi essa experiência?
- 20) Quais suas expectativas sobre o futuro?

### **b) Questionário sócio-econômico reduzido (aplicado no final da entrevista)**

- 1) Idade
- 2) Escolaridade
- 3) Ocupação Profissional

- 4) Renda Mensal
  - a) pessoal
  - b) familiar
- 5) Mora com quem
- 6) Em que bairro
- 7) Possui casa Própria
- 8) Natural de
- 9) Tempo de moradia em Goiânia
- 10) Religião