



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Câmpus de Marília

Vinicius Luis Pires Queiroz

QUESTÕES DE (DES)GOSTO:

Uma (auto)etnografia sobre trajetórias afetivo sexuais de gays e bichas negras.

Marília
2022

Vinicius Luis Pires Queiroz

QUESTÕES DE (DES)GOSTO:

Uma (auto)etnografia sobre trajetórias afetivo sexuais de gays e bichas negras.

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP - Câmpus de Marília, para obtenção do título de Bacharel em ciências sociais.

Área de Concentração: Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer

Marília
2022

Q3q

Queiroz, Vinicius Luis Pires

Questões de (Des)Gosto : uma (auto)etnografia sobre trajetórias afetivo sexuais de gays e bichas negras / Vinicius Luis Pires Queiroz.

-- Marília, 2022

134 p.

Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado - Ciências Sociais) -
Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e
Ciências, Marília

Orientador: Andreas Hofbauer

1. Antropologia das Emoções. 2. Masculinidades. 3. Relações
Étnico-raciais. 4. Homossexualidade. 5. Autoetnografia. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Vinicius Luis Pires Queiroz

QUESTÕES DE (DES)GOSTO:

Uma (auto)etnografia sobre trajetórias afetivo sexuais de gays e bichas negras

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP - Câmpus de Marília, para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Antropologia

Banca Examinadora

Prof. Dr. Andreas Hofbauer
UNESP – Câmpus de Marília
Orientador

Prof. Dr. Rhuann Lima Fernandes Porto
UERJ- Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dr^ª. Michelle Carlesso Mariano
UNESP – Câmpus de Marília

Marília, 22 de Abril de 2022

Pelas, por e para, todas as bichas loucas e afetadas que subvertem
o sistema.

AGRADECIMENTOS

A dona Ana Maria Pires, mãe da bicha que voz fala.

A Nelisa Daniele de Souza, irmã da bicha que voz fala.

As minhas *sisters*, Matheus Henrique Silva Barros e Murilo Bruno Dias pelo apoio emocional.

Ao Héder Junior dos Santos, por me mostrar as potencias político intelectuais que temos enquanto bichas negras.

Ao meu orientador Andreas Hofbauer, pela paciência e cuidado ao me transmitir seu conhecimento.

Aos membros da banca Michelle Carlesso Mariano e Rhuann Fernandes, pelas trocas intelectuais e comentários que só agregaram essa bicha pesquisadora de primeira viagem.

Aos colegas dos grupos de estudos GEPEC (Grupo de Pesquisa em Emoções, Colonialidades e Relações de Poder) e GEA (Grupo de estudos Enfoques Antropológicos) pelas referencias inspiradoras.

A todas as bichas e todas as negras que me afetaram e afetam.

[...] Seu pau me ama, mas eu não amo seu pau, percebendo que você só pensa com a cabeça de baixo... É tudo questão de desgosto, ou de gosto nacional.
(Edgar, 2018, s.p)

RESUMO

O presente trabalho trata-se de uma análise auto etnográfica sobre a trajetória afetivo sexual de gays e bichas negras/os. Sujeitos masculinos auto identificados enquanto negros (pretos e/ou pardos) e que orientam seus desejos afetivo sexuais para indivíduos do mesmo gênero. O mesmo consiste em uma reflexão etnográfica sobre as vivências, percepções e sensações destes sujeitos no que concerne as suas performances de gênero, sexualidade e identidade étnico racial em intersecção com o contexto social mais amplo em que se encontram inseridos. Nesse sentido, o que se buscou ao longo da pesquisa foi uma tentativa de compreender e interpretar múltiplas estruturas simbólicas presentes no contexto social em que os sujeitos de pesquisa estão inseridos, como também, de que maneira esses indivíduos agenciam-se mediante a tais contextos, a partir de suas trajetórias sócio afetivas e das emoções mobilizadas por eles nas situações relatadas e descritas. Por fim, procurou-se entender a partir dessas narrativas aspectos que pudessem evidenciar de que maneira se construía as representações sociais sobre as masculinidades para estes sujeitos.

Palavras-chave: Antropologia das Emoções; Masculinidades; Relações Raciais; Homossexualidade; Auto-Etnografia.

ABSTRACT

The present work is a self-ethnographic analysis of the sexual affective trajectory of black gays and “faggots”. Male subjects self-identified as black (black and/or brown) and who direct their sexual affective desires towards individuals of the same gender. The same consists of an ethnographic reflection on the experiences, perceptions and sensations of these subjects regarding their performances of gender, sexuality and racial ethnic identity in intersection with the broader social context in which they are inserted. In this sense, what was sought throughout the research was an attempt to understand and interpret multiple symbolic structures present in the social context in which the research subjects are inserted, as well as how these individuals act through such contexts, from their socio-affective trajectories and the emotions mobilized by them in the reported and described situations. Finally, we tried to understand from these narratives aspects that could show how social representations about masculinities were built for these subjects.

Key-Words: Anthropology of Emotions; Masculinities; Race Relations; Homosexuality; Auto-Ethnography.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Cena do curta-metragem “E AGORA JOSÉ (Now what, José?)”.	101
Figura 2 – Cena do curta-metragem “E AGORA JOSÉ (Now what, José?)”.	105
Figura 3 – Cena do curta-metragem “E AGORA JOSÉ (Now what, José?)”.	110
Figura 4 – Cena do curta-metragem “E AGORA JOSÉ (Now what, José?)”.	112
Figura 5 – Cena do curta-metragem “E AGORA JOSÉ (Now what, José?)”.	112

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
1.1 Apresentando o tema: Masculinidade, Raça e Sexualidade.	11
1.2 A Antropologia das Emoções se encontra com as bichas e gays negros/as.	21
2 “Fazer algo pós-moderno, estético e casual” OU, OS CAMINHOS METODOLÓGICOS	35
2.1 A (auto)etnografia enquanto método.	36
2.2 Entrevistas, narrativas e trajetórias afetivo-sexuais.	42
2.3 A experiência estética como potencialidade e possibilidade etnográfica.	47
3. O (meu) CORPO NA ANTROPOLOGIA	54
3.1 Algumas considerações sobre o corpo (negro).	59
3.2 A homossexualidade é branca ou a negritude é heterossexual? (Hétero)Normatividade, branqueamento e a construção da identidade “gay”	62
3.3 O lugar do gay negro na economia do afeto e do desejo.	66
3.4 O (não) lugar da bicha negra na economia do afeto e do desejo.	70
4. UM OLHAR PARA SI ATRAVÉS DAS BICHAS NEGRAS	74
4.1 De onde veio esse gay? Pra onde vai essa bicha?	75
4.2 Quando se “é” o campo: Escrita (auto)etnográfica como possibilidade antropológica.	78
4.3 “Rata de Grindr”	82
4.3.1 “Estou procurando...” Inserindo-se no campo pelo aplicativo de pegação.	84
4.3.2 “Não sou e nem curto”, “nada contra”, “questão de gosto” e outras formas sutis de desumanização.	87
4.4 “Quem soul Eu?”: O corpo que pesquisa e os corpos pesquisados.	90
5 “Se você morre-se mas você não morre...”	94
5.1 Apresento-me José Farnéris.	95
5.2 “E Agora, José?” ou o registro estético biográfico de uma bicha negra mariliense.	101
5.2.1 Sobre cantinhos, esquinas, banheiros e outros lugares para se ser objetificado. ..	103
5.2.2 Quem bateu primeiro? Racismo ou Homofobia?	108
5.2.3 “Mas dessa vez o final foi diferente...” O registro estético autobiográfico como reafirmação da identidade.	110
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121
REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS	129

1 INTRODUÇÃO

Eu estou preparado para esta exposição? Pois afinal de contas este trabalho se propõe a expor algo de caráter subjetivo. Mas nós não estamos habituados em se expor em todos os espaços. Espaços acolhedores, seguros e familiares são espaços onde normalmente permitimo-nos a tal. Acredito eu que a academia ou meio universitário não seja um espaço onde se expor é algo que normalmente acontece, ou que esse espaço seja acolhedor para se expor. Não que tudo seja ambientado em hostilidade e fria objetividade e que não haja acolhimento, trocas afetivas e a possibilidade de se expor, ser vulnerável. Mas é aí que imergem algumas questões. Que corpos podem se expor na universidade? Quais subjetividades podem ser, estar e circular nesse espaço? Além disso, de que corpos e subjetividades estão e podem estar nesse espaço, me pergunto também, como é que o corpo habituado a hostilidade, a necessidade de não se expor nem se permitir ser visto como vulnerável, permite expor-se sem colapsar? É a partir desses questionamentos (talvez somente a partir desses questionamentos) que consigo dizer do que se trata esse trabalho. Este trabalho busca abordar trajetórias afetivo-sexuais de sujeitos que não puderam (e ainda não podem) se expor, se mostrar vulneráveis. Estes são gays e bichas negras. Indivíduos cisgêneros, masculinos e que orientam sua sexualidade para outros sujeitos masculinos (não necessariamente cisgêneros) ou seja, homossexuais. Ao longo do texto procurei refletir sobre as vivências, percepções e sensações destes sujeitos no que concerne às suas performances de gênero, sexualidade e racialidade em contraste com o contexto social mais amplo em que se encontram. Nesse sentido, assim como propõe Clifford Geertz (2008 [1973]):

[...] O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os temas de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico...escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (Idem, p. 7)

Sendo assim, a finalidade central deste trabalho é compreender e interpretar as múltiplas estruturas simbólicas presentes no contexto social, muitas vezes imbricadas, emaranhadas

ou sobrepostas. E também, apreender de que formas esses indivíduos agenciam-se mediante tais contextos a partir de suas trajetórias sócio-afetivas e das emoções mobilizadas por eles nestas situações. Para isso realizei uma análise (auto)etnográfica acerca desse aspecto da sociabilidade (a sociabilidade afetiva, sexual, erótica, etc.) relacionando alguns aspectos do que diz respeito a construção social e cultural da(s) masculinidade(s), em especial a(s) masculinidade(s) de homens negros, que são atravessados por uma outra estrutura significativa, que é a identidade étnica e/ou racial. Em síntese, a tentativa aqui é entender como alguns significados e ações desses indivíduos possibilitam compreender em termos mais amplos de que maneira se constitui o imaginário social racializado da sociedade em que eles(eu) estão (estamos) inserido.

Acredito que não existem considerações absolutas, exatas e muito menos definitivas a serem feitas. Ao menos, não sobre essa pesquisa, Mas também acredito que o movimento de propor-se a pesquisar determinada questão de maneira etnográfica pede que se considere algo ao longo do processo, que se tome uma posição, que se reconheça (ou não) a importância do que foi experimentado/relatado/narrado pela(o) etnógrafa(o). Sendo assim, acredito que devo fazer algumas consideração (e algumas poucas advertências) sobre o texto a seguir. Começo então a partir dos limites, das incapacidades, das falhas e incongruências desta pesquisa. Se ver na posição de sujeito e objeto de pesquisa, de fato, não é um rompimento agradável ou brando de perspectiva. Tanto pelo fato de que, se deve sempre redobrar a atenção reflexiva a fins de mediar de forma honesta os conceitos a serem articulados com a “realidade social” que se busca compreender, como também, por romper com percepções demasiadas distantes, relativizadas de nossos interlocutores de pesquisa, botando em xeque a neutralidade científica construída pelos paradigmas clássicos e por consequência, botando em xeque a ideia segura e confortável de nossa “não intencionalidade” no texto acadêmico. Mas romper com este modo operante de construção do conhecimento não se encerra somente por ai. De um outro lado existe o compromisso de construir em conjunto com esses sujeitos historicamente subalternizado maneiras efetivas de representação, que minimamente mudem, de preferência para uma dimensão mais igualitária, as relações de poder que os subjagam, hierarquizam, discriminam e oprimem. E isso requer que se pense e repense a partir de projetos coletivos, representações que realmente deem conta da pluralidade dos grupos e de suas demandas políticas. Sendo assim assumo que, de diversas maneiras esta pesquisa é frágil, requer uma constante reelaboração. Poderia se propor a ser mais analítica,

diferenciar categorias, dialogar com os clássicos, estabelecer uma coleta e comparação de dados etnográficos mais ampla e uma série de outras coisas que a fariam mais “completa”. Porém, ainda assim, existe uma ausência sobre o tema, que é a representação da emocionabilidade de sujeitos subalternos feitas a partir dos mesmos. Veremos ao longo do texto que a situação vem mudando das mais diversas maneiras, essa lacuna gradualmente se preenche de pesquisas que ainda tem muito a oferecer, mas como disse, ainda existe uma ausência. Uma ausência de narrativas de gays e bichas negras sobre suas trajetórias afetivas. E é tendo isso em vista que acredito ainda ser proveitoso ter refletido ao longo desse trabalho para que essa lacuna seja ao menos percebida, reconhecida. Tomando as considerações de Joyce Souza Lopes em seu artigo (citado em outros momentos deste trabalho), tendo em vista que o que foi dito pela autora me causa uma significativa identificação:

A autocrítica diante da vivências racializadas e o discurso localizado são práticas insurgentes diante do embrenhado de subjeções dos/a não-brancos/a, dado as hierarquias sociorraciais. A faceta do racismo epistêmico, não é novidade, desfavorece a produção científica de pesquisara/es negra/os em todas as áreas do conhecimento. O termo “teóricos clássicos” já soa entre os mais críticos como um sinônimo para “intelectuais brancos”. Não é insólito que um estudante deixe o ensino superior sem conhecer ou sem ter lido qualquer teoria de sua área pautada por agentes não-brancos. Ainda, de modo recorrente, questões da população negra, só tomaram uma dimensão científica reconhecida e um status de relevância acadêmica quando abordadas por intelectuais brancos/a (SOUZA, 2016, p. 7)

É afetado pelas considerações acima, que ao refletir sobre todas as etapas desta pesquisa. Da construção dos referenciais bibliográficos ao trabalho de campo realizado, que apesar das limitações apresentadas, essa pesquisa ainda é necessária. Tendo em vista que talvez ela contribua para uma ampliação das perspectivas representacionais da população negra, em especial de gays e bichas negras.

É válido ressaltar que minha experiência, vista em sua individualidade, não exprime de maneira alguma a totalidade e complexidade de relações, meandros, símbolos criadas por este grupo social (gays e bichas negras/os). Além de como esses sujeitos lidam e experiências os conflitos com as estruturas sociais, melhor dizendo, seu agenciamento diante das múltiplas facetas da realidade social. Portanto uma questão fundamental deste projeto foi (e ainda é) reafirmar a presença de uma multiplicidade de atribuição de sentimentos e sentidos ao “ser negro”, ao “ser gay” e ao “ser bicha”. Dito isso, só resta (re)afirmar que trabalho presente buscou refletir sobre o conjunto de questões apresentadas, na tentativa de trazer de volta a humanidade social, histórica, cultural e

politicamente negada aos corpos negros, já marcados pelo racismo presente nas estruturas sociais brasileiras, que ousaram questionar a normatividade sexual e de gênero num país historicamente marcado pela LGBTfobia.

1.1 Apresentando o tema: Masculinidade, Raça e Sexualidade.

Os *enigmas* da sexualidade humana, assim como da identidade racial e étnica não são, de maneira alguma, universo inexplorado pelas ciências sociais em especial pela antropologia. Na verdade, ambos os temas são indagações centrais na e para a consolidação da disciplina. Portanto já existe uma série de debates, preposições analíticas, considerações teórico-metodológicas e uma quase inesgotável bibliografia sobre ambos os temas. Tanto sobre a categoria sexualidade, como também sobre a categoria étnico-racial como chaves de compreensão da realidade social. Pela vasta produção sobre ambos os temas, que em simbiose constituem um outro tema, sendo este os estudos sobre masculinidade(s) – que inclusive é onde essa pesquisa insere-se – buscarei contextualizá-los não de maneira acurada, mas apontando minimamente como os estudos em sexualidade e relações étnico-raciais possibilitaram “*generificar*” a(s) masculinidade(s) e a(s) tomar enquanto objeto de estudo das ciências sociais.

Começamos então pela sexualidade e sua relevância para as ciências sociais. A antropóloga Verena Stolcke (1991), apesar de ter como objetivo descrever o que seria o gênero enquanto categoria analítica, explicitando seus pontos de convergências e divergências com o sexo (genitália) em sua análise, acaba por nos trazer uma descrição deveras útil para o que seria também a sexualidade, além de *substanciá-la* também enquanto uma categoria analítica ao descrevê-las e distingui-las como categorias que coabitam esse “*universo temático*”. Nas palavras da autora:

O conceito analítico de “gênero” se destina a desafiar a máxima essencialista e universalista de que a “biologia é o destino”. Ele transcende o reducionismo biológico, interpretando as relações entre homens e mulheres como formulações culturais resultantes da imposição de significados sociais, culturais e psicológicos sobre as identidades sexuais. Em consequência, tornou-se necessário distinguir “gênero” como criação simbólica, “sexo”, que se refere ao fato biológico da pessoa ser fêmea ou macho, e “sexualidade”, que tem a ver com preferências e comportamentos sexuais [...]. Para explicar essas variações transculturais nas relações entre mulheres e homens, era preciso buscar as raízes históricas e sociais dessas variações. (Idem, 1991, p. 103)

Sendo assim, ao lançar esse olhar *desnaturalizador* para o que entendemos enquanto sexo, gênero e sexualidade os entendemos enquanto constructos sociais. Mostrando que as duas últimas tomam forma a partir da cultura e não de uma suposta realidade biológica a autora

nos permite compreender que as diferenças sexuais só tomam significado se contrapostas ao contexto sócio-cultural em que estão inseridas. A autora ainda sugere que:

Teorizar as relações de gênero como formulações culturais impõem menos dois conjuntos de questões analíticas. A teoria do gênero, por desafiar essencialismos biológicos anteriores, problematiza e permite uma nova discussão sobre a maneira pela qual os fatos naturais das diferenças entre os sexos são relacionais a formulações de gênero. Simultaneamente, o conceito de gênero como forma sócio histórica de desigualdade entre mulheres e homens chama a atenção para outras categorias de diferença que se traduzem em desigualdades, tais como raça e classe, e coloca a questão de como elas se cruzam [...] (idem, p. 104)

Seguindo a sugestão da autora, se tomarmos os processos históricos referentes à sociedade ocidental, em especial a partir do pós II Guerra Mundial é que notaremos o emergir de uma nova configuração social que nos implica a reconhecer certas demandas de grupos sociais que até aquele momento eram pouco exploradas. É na metade do século XX, com o final da Guerra Fria e dissolução da União Soviética (antiga URSS), que tomou-se a percepção e sensação de que o capitalismo “venceu”, fazendo com que o discurso neoliberal *fosse por excelência* a única forma de se (re)produzir a vida social. Mas é nesse período também, que se construiu uma perspectiva diferente de se conceber e de articular os movimentos sociais e participação política. Exemplos dessa nova perspectiva são o Movimento de Diretos Civis circunscrito no período de 1960 nos Estados Unidos, onde grupos pró liberdade sexual e de gênero (conhecido atualmente como *comunidade LGBTQIA+*), movimentos feministas e os movimentos antirracista(s) tomam pra si um enfoque e destaque, modificando a noção de participação política e reordenando por completo as agendas de pesquisa das ciências humanas. É dentro deste “*novo*” período histórico, descrito pela grande maioria dos intelectuais contemporâneos como Pós-Modernidade, que vemos o “emergir” de novos narradores e novas narrativas, que até então eram secundárias aos olhos dos paradigmas “clássicos” da historiografia e das ciências sociais.

[...] o pós-modernismo se caracteriza pela “morte dos centros” e pela “incredulidade em relação as metanarrativas”. O primeiro ponto, se aplica à história-disciplina, levaria a afirmar que os pretensos centros (entenda-se: lugares de onde se fala) a partir dos quais se afirmariam as diversas posturas diante da mesma não são legítimos ou naturais, mas sim ficções arbitrárias e passageiras, articuladoras de interesses que não são universais: são sempre particulares, relativos a grupos restritos e socialmente hierarquizados de poder (em outras palavras; não há História; há histórias “de” e “para” os grupos em questão). (CARDOSO, 2009, p. 40)

Autor chave para a compreensão da guinada epistêmica articulada pelas/os teóricas/os críticos da e na pós modernidade. Além de um dos primeiros de muitos

autores e autoras que iriam compreender a sexualidade de forma histórica e socialmente explicável possibilitando que, contemporaneamente as discussões acerca surjam a partir de inúmeros pontos de vista teóricos, conceituais, metodológicos diversos, foi o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), que a partir da ideia de “hipótese repressiva” (FOUCAULT, 1999 [1976]) construiu uma análise sobre a sexualidade nas sociedades modernas/ ocidentais, tendo em vista que as mesmas têm estabelecido (ou convencionado) como “saber” acerca da sexualidade, discursos que a impelem a uma dimensão privada da experiência humana. A sexualidade deixa de ser fenômeno coletivo e torna-se experiência individual (FOUCAULT, 1999, p. 11). De acordo com a historiadora Magali Engel, podemos compreender o pensamento do filósofo da seguinte maneira:

As teses que impulsionam a história da sexualidade de Michael Foucault são desenvolvidas em torno de um eixo básico: a constatação daquilo que atravessa os tempos e os lugares e a busca incansável no sentido de desvendar o significado mais profundo daquilo que aparentemente permanece (ENGEL, 1997, p. 436)

Um outro filósofo fundamental na leitura e compreensão do pensamento foucaultiano é Paul B. Preciado, autor do ácido e indispensável *Manifesto Contrassexual*, publicado pela primeira vez em 2000. O autor em questão traz as seguintes considerações sobre a obra de Foucault:

O nome contrassexualidade provém indiretamente de Michel Foucault, para quem a forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sociedades liberais não é a luta contra a proibição (como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirrepressivos dos anos setenta), e sim a contraproduktividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna. [...] A contrassexualidade é também uma teoria do corpo que se situa fora das oposições homem/mulher, masculino/feminino, heterossexualidade/homossexualidade. Ela define a sexualidade como tecnologia e considera que os diferentes elementos do sistema sexo/gênero denominados “homem”, “mulher”, “homossexual”, “heterossexual”, “transexual”, bem como suas práticas e identidades sexuais, não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos, truques, próteses, redes, aplicações, programas, conexões, fluxos de energia e de informação, interrupções e interruptores, chaves, equipamentos, formatos, acidentes, detritos, mecanismos, usos e desvios... (PRECIADO, 2014, p. 22-23)

O autor ainda segue argumentando que:

A contrassexualidade tem como tarefa identificar os espaços errôneos, as falhas da estrutura do texto (corpos intersexuais, hermafroditas, loucas, caminhoneiras, bichas, sapos, bibas, fanchas, butchs, históricas, saídas ou frígidas, hermafrodykes...) e reforçar o poder dos desvios e derivações com relação ao sistema heterocentrado (Idem, p. 27)

E é ao longo desse processo que se instauram bases para que lançar um olhar sociológico para a sexualidade (BOZON, 2004, p. 13) que tem como consequência a desnaturalização de processos pré-concebidos como naturais, além de *extrair* de um aspecto particular da vida social reflexões acerca da estrutura, processos ou signos sociais aos quais essa mesma sociedade está circunscrita. Nas palavras do autor, esse olhar sociológico para a sexualidade:

[...] mostra que a construção social tem um papel central na elaboração da sexualidade humana. Enquanto a programação biológica continua sendo predominante na sexualidade animal, os homens, como “animais desnaturados” que se tornaram, já não sabem mais se comportar sexualmente por instinto. Eles não só necessitam de um aprendizado social para saber de que maneira, quando e com quem agir sexualmente, como não conseguem agir sem dar um sentido aos seus atos. E, como construção social, a sexualidade humana implica, de maneira inevitável, a coordenação de uma atividade mental como uma atividade corporal, aprendidas ambas através da cultura. A sexualidade humana não é um dado da natureza, Construída socialmente pelo contexto cultural em que está inscrita, essa sexualidade extrai sua importância política daquilo que contribui, em retorno, para estruturar as relações culturais da qual depende, na medida em que as “incorpora” e representa. Assim, na maioria das sociedades a sexualidade tem um papel importante não apenas na legitimação da ordem estabelecida entre os sexos, como também na representação da ordem das gerações (BOZON, 2004, p. 13-14).

Bozon¹ também ressalta a relação entre a sexualidade enquanto produto sociocultural e a noção de sujeito e subjetividade moderna, sendo a primeira condição indispensável para que se pudesse compreender o local do corpo, das emoções em uma sociedade marcada pelo processo civilizatório, como é a nossa sociedade. (Idem, p. 17). Por fim, tendo esse fundo histórico que as masculinidades tomam forma e conteúdo enquanto objeto de estudo das ciências humanas, Connel² sintetiza a questão da seguinte maneira:

As questões em jogo nessa crítica da masculinidade me parecem muito mais importantes do que sugerem as piadas feitas na mídia a respeito dos Homens da Nova Era. Para os homens a obtenção de uma compreensão mais profunda a respeito de si próprios, especialmente no nível das emoções, constitui uma chave para as transformações das relações pessoais, da sexualidade e da vida doméstica. As práticas de gênero dos homens levantam importantes questões de justiça social, considerando-se a escala da desigualdade econômica, a

¹ Sobre o autor: Michel Bozon é antropólogo e sociólogo francês, diretor de pesquisa responsável pela unidade Demografia, Gênero e Sociedades do Instituto Nacional de Estudos Demográficos (Ined), em Paris. O autor tem uma vasta produção sobre os temas comportamentos sexuais, relações e estruturas familiares, gênero e sexualidade, comportamento e sociabilidade na França no Brasil e em outros países. Algumas destas pesquisas foram realizadas em parcerias com pesquisadoras/es fora da França.

² Sobre a autora: Raewyn Connell nascida em 1944, é uma cientista social australiana, conhecida pela sua produção acadêmica nas áreas da sociologia, ciências políticas, estudos de gênero (em especial estudos sobre masculinidades), educação e serviço social. A autora passou pelo processo de *transição* de gênero, se identificando enquanto uma mulher trans após se estabelecer enquanto intelectual e publicar algumas obras. Infelizmente nem todas as referências de seus trabalhos constam o seu nome social. Tendo isso em vista, evidencio sua identidade de gênero nesta nota para não incorrer numa negação transfóbica de sua identidade.

violência doméstica e as barreiras institucionais à igualdade das mulheres. As masculinidades estão profundamente implicadas na violência organizada (por exemplo nas guerras que estão destruindo a Bósnia, Ruanda e Afeganistão); e nas tecnologias e nos sistemas de produção que levam à destruição ambiental e a guerra nuclear. A trajetória da epidemia do HIV está estritamente ligada a recentes mudanças sociais nas sexualidades masculinas. A lista poderia ser estendida, mas esses exemplos são suficientes para deixar claro qual é o argumento. Estamos lidando com questões de importância para a sociedade global, assim como para a vida pessoal. (CONNEL, 2017 [1995], p. 186)

Seguindo a perspectiva historicista da construção do gênero, a autora aponta que ao incorporar esse dado as masculinidades tomam outros rumos, sendo *obrigadas* a repensar maneiras outras de definir-se sem ancorar-se numa suposta diferença biológica, que natural e inevitavelmente resultaria em desigualdades. Nas palavras de Connel:

O reconhecimento da historicidade do gênero, de seu caráter histórico constitui agora um pressuposto estabelecido e não mais uma heresia. Mesmo os conservadores que se transferem para esse terreno estão envolvidos num pensamento histórico sobre a masculinidade. Eles aceitam o fato da transformação social do gênero, embora deplorem ou tentem revertê-lo. Essa consciência histórica constitui a característica distintiva da política da masculinidade contemporânea e o horizonte do pensamento contemporâneo sobre a masculinidade [...] (Idem, p. 187)

Mas afinal de contas, onde nessa história toda entram as masculinidades racializadas? De acordo com Connel, pensar as estruturas das relações de gênero é tão complexo e contraditório quando pensar as estruturas das relações no e do capitalismo. Portanto, as estruturas das relações de gênero devem ser pensadas em termos relacionais, levando em consideração as práticas das masculinidades, as posições que elas tomam na sociedade ponderando-se sobre as relações sociais e os corpos e ou corporeidades que compõem essas relações. Assim como compreender as relações de gênero estruturadas em dimensões mais amplas da sociedade, tais como o Estado, a economia por exemplo (Idem, p. 188-189). É somente tendo essa complexidade em vista que se pode minimamente tentar compreender o que seriam as masculinidades, como elas se definem e se relacionam entre si e com outras expressões de gênero, assim como, de que maneira outras significações sociais também as estruturam (GROSSI, 2004; GUTMANN 2009). Nas palavras da autora:

[...] A masculinidade é uma configuração de práticas em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero. Existe, normalmente, mais de uma configuração desse tipo em qualquer ordem de gênero de uma sociedade. Em reconhecimento desse fato, tem-se tornado comum falar de "masculinidades". Existe o perigo, nesse uso, de que possamos pensar no gênero simplesmente como um pout-pourri de identidades e estilos de vida relacionados ao consumo. Por isso, é importante sempre lembrar as relações de poder que estão aí envolvidas. (CONNELL, p. 188)

E é levando em consideração o lembrete de Connel sobre a importância de se pensar as masculinidades de maneira relacional, não só com as feminidades mas também com as outras masculinidades que coabitam seus espaços, é que se apresenta a necessidade de se considerar as relações raciais e étnicas na configuração e significação das masculinidades. A autora reafirma esse argumento da seguinte maneira:

[...] diferentes masculinidades são produzidas no mesmo contexto social; as relações de gênero incluem relações entre homens, relações de dominação, marginalização e cumplicidade. Uma determinada forma hegemônica de masculinidade tem outras masculinidades agrupadas em torno dela. (Idem, p. 189)

E abordando especificamente o colonialismo e como ele afeta as configurações do que seriam as masculinidades e suas políticas, a autora retorna a dimensão histórica do gênero e a partir de um exercício sócio historiográfico defende que:

A história passou da conquista direta ao colonialismo econômico indireto, com a criação de mercados globais que constituem uma característica tão importante do mundo contemporâneo. Quando as grandes empresas se tornam multinacionais, elas levam junto as formas de masculinidade que são hegemônicas entre seus administradores. Quando os exércitos do tipo europeu se multiplicaram pelo mundo, foram também exportadas não apenas as armas, mas também as formas sociais que os acompanham, notavelmente a violência organizada das masculinidades militares. (Idem, p. 192)

Isto posto, podemos compreender quais as dimensão do colonialismo em termos de influência nas estruturas das relações de gênero, diferenciando as masculinidades em termos étnicos e raciais e por consequência as afastando ou aproximando de uma suposta hegemonia. Mas é válido ressaltar que analisar essas relações vai além de uma simples dicotomia entre masculinidades europeias brancas *versus* masculinidades racializadas. Conell perspicazmente aponta que “[...] o resultado da globalização não é necessariamente que as masculinidades ocidentais são duplicadas na periferia. [...]” (Idem, p. 193). Mas que, se o objetivo é compreender as reconstruções e ressignificações políticas e culturais das masculinidades, as relações e hierarquias raciais e étnicas devem ser levadas em consideração.

Estreitando um pouco mais o tema, chegamos agora às autoras e autores que tomam como objeto central de suas pesquisas masculinidades racializadas. Apesar de um tema um tanto quanto “*recente*”, como disse acima, a bibliografia sobre é vasta. Mas por sorte nossa, a antropóloga e militante feminista, de origem colombiana Mara Viveros Vigoya em seu livro “*As Cores da Masculinidade: Experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*” faz o exercício de “[...] sistematizar os estudos da América Latina realizados a partir da década de 1980, nos quais são incorporadas as

contribuições do feminismo, com especial atenção para a chamada 'crise da masculinidade' [...]” (VIGOYA, 2018, p. 67. Apud: PAMPLONA; BARROS, 2021, p. 1.). É importante destacar, que esse exercício de sistematizar os estudos sobre masculinidades racializadas na América Latina possibilita também, compreender a profundidade e impacto desses estudos não só nos ambientes acadêmicos como também na e para as práticas políticas que visam a igualdade de gênero e compreendem que as masculinidades estão (e devem estar) inseridas nessas práticas. A autora, ao explicitar de que forma compreende as masculinidades enquanto tema de pesquisa, afirma o seguinte:

[...] destaco que a compreensão da dominação como uma relação vinculada sempre com outras relações de poder, quer se chame “interseccionalidade”, “interconectividade”, “simultaneidade de opressão” ou, ainda, “matriz de dominação” – uma dívida que tenho com o legado teórico e político do Black Feminism- me permitiu articular distintas narrativas sobre as experiências de ser “homem”, “negro”, “heterossexual” ou “homossexual” na reflexão sobre homens e masculinidades na Colômbia” (VIGOYA, 2018, p. 22-23)

A autora ainda segue sua argumentação ponderando que:

[...] Embora a dominação masculina responda a determinantes estruturais e estruturantes, é também um processo paradoxal, caleidoscópico, dinâmico e historicamente determinado, no qual intervém múltiplas variáveis que não são necessariamente aditivas, mas sim distintas. A dominação não se exerce a partir da soma de certas condições, mas a partir de uma determinada forma de habitar o gênero, a classe, a raça, a idade, a nacionalidade etc., como relações sociais que se coproduzem. (VIGOYA, 2018, p. 23)

Em sua ampla e detalhada descrição sobre os estados da arte dos estudos em masculinidade a autora:

[...] sugere uma divisão dos principais temas encontrados na sua revisão bibliográfica, sendo eles:

- *identidades masculinas;*
- *masculinidades e violência;*
- *saúde dos homens;*
- *afetos e sexualidades;*
- *reflexões epistemológicas;*
- *representações e produções culturais;*
- *espaços de homossociabilidade masculina.* (VIGOYA, 2018, p. 67. Apud: PAMPLONA; BARROS, 2021, p. 1)

E com essa divisão é possível visualizar que essa pesquisa se encaixa ao menos em duas dessas categorias. Sendo elas, a das pesquisas em afetos e sexualidades diretamente, e a de espaços de homossociabilidade masculina de maneira mais indireta. Mas antes de nos determos com um pouco mais de afincado sobre as divisões sugeridas por Vigoya, talvez seja interessante apontar algumas considerações sobre as masculinidades negras. Retomemos brevemente o trabalho de Verena Stolcke e sua perspectiva sobre o uso do termo raça (e etnia) como categoria analítica:

Se “raça” não é um fato biológico básico, mas ela própria uma conceptualização social, o “racismo” não pode, portanto, derivar dela, devendo-se buscar explicações em outro lugar. Inversamente, sem o “racismo” como uma doutrina ideológica, a “raça” ficaria desprovida de qualquer importância social [...] Isso levanta a questão analítica e politicamente crucial, de por que e como processos macrossócio-políticos geram as classificações raciais e o “racismo”. (STOLCKE, 1991, p. 109)

Portanto, percebemos que da mesma forma que a autora propõem compreender a categoria gênero enquanto uma ferramenta que dissocie as diferenças entre mulheres e homens, feminilidades e masculinidades de uma suposta natureza estritamente biológica, a autora propõe que tentemos conceber o termo raça na mesma chave de compreensão, retirando da base natural/biológica os pressupostos que explicavam as relações raciais, e evidenciando que o significado e implicações do uso do termo são compreensíveis a partir dos processos históricos sociais e culturais em que se configuram (Idem, p. 107). Nas palavras da autora: *“Onde quer que se empregue o termo “raça” como indicador de diferença e desigualdades sociais estamos lidando – não menos que no caso de etnicidade – com uma construção sócio- histórica”* (Idem, p. 108). Dito isso, nos questionemos sobre o seguinte:

Se do ponto de vista de uma alteridade cindida- elemento que mobiliza não apenas os movimentos identitários mas também toda uma agenda de pesquisa e de políticas – a população negra é o outro absoluto da população branca, assim como as mulheres são o outro absoluto dos homens, como classificar os homens negros nos jogos políticos de identificação? [...] (RIBEIRO; FAUSTINO, 2017, p. 164)

Realmente, entramos em um debate profundamente complexo. Pois é fato que a dominação masculina não deve ser relativizada a ponto de distorcer seus reais impactos em termos de opressão e hierarquização das mulheres a ponto de eximir à responsabilidade social que nós homens temos diante dessa estrutura, e como nós, enquanto homens, nos beneficiamos em termos sociais de uma estrutura patriarcal. Alçar as masculinidades ao status de objetos de reflexão acadêmica e ou científica não pode resultar num disfarce das nossas responsabilidades políticas e sociais para fins de deixar nossas consciências mais leves em relação à opressão que sofrem as mulheres. Mas por um outro lado, a ambivalência das posições entre as masculinidades na estrutura social nos impele a perceber as diferentes maneiras que os homens se apropriam (e talvez, o quanto se apropriam) desses benefícios da sociedade patriarcal. Vigoya ao refletir sobre sua inserção nos estudos de gênero (em especial as masculinidades) e a múltiplas maneiras com que somos lidos (lidas) pelos nossos interlocutores de pesquisa narra, como seu campo de é transpassado por essa hierarquia que estabelece a feminilidade como inferior em detrimento de uma suposta superioridade masculina. Destacando algumas de

suas afetações e dificuldades que a acometeram enquanto uma antropóloga mulher que tinha como objeto de estudo homens e suas masculinidades em contextos sociais onde sentia as hierarquias baseadas na dominação de gênero constituíam as representações (as vezes machistas) de seus interlocutores (VIGOYA, 2018, p. 22). Mas mesmo assim, mediante a esses obstáculos a autora adentra o campo e estabelece as masculinidades como objeto de alteridade, reposicionando enunciados que geralmente tinham os homens enquanto *sujeito pesquisador* e as mulheres como *objeto* de pesquisa. Tendo isso em mente a autora faz a seguinte consideração: “[...] *É necessário, então, analisar simultaneamente, os efeitos objetivos e subjetivos da posição dominante dos homens sobre as mulheres, e as consequências nefastas para certos homens das exigências da masculinidade. [...]*” (Idem, 2018, p. 16). Mas retomando os efeitos do colonialismo no processo de gendramento das masculinidades racializadas, pensemos mais sobre como essa experiência histórica constitui estruturas simbólicas que regulam esse processo, sobretudo, como regulam esse processo para as masculinidades negras:

Neste perambular, a “epidermização da inferioridade”, “a cissiparidade” (o comportamento racial duplo), a conduta de negro engraçado, burlusco e estrônico, a menos-valia psicológica e emocional, o “embranquecimento alucinatório”, a figura do “abandônico negro”, o “eretismo afetivo” (a aspiração em ser admito no mundo branco), o ideal de virilidade absoluta, o aprisionamento ao “esquema racial epidérmico” e, sinteticamente, o “sentimento de inexistência” seriam algumas aparições impingidas aos homens negros em diáspora. (RIBEIRO; FAUSTINO, 2017, p. 167)

Esse *pântano* simbólico que de certa maneira causa uma contenção na experiência humana dos homens negros deve ser levado em consideração devido ao seu inescapável impacto na própria percepção de sujeito (*self*) que estes homens vêm a experimentar. Por um longo período o homem negro foi contido nas premissas coloniais que o tinham como *besta-fera*, um ser humanoide só fisicamente parecido com o homem branco mas intelectualmente tido como inferior e não seria da noite para o dia que os efeitos dessa limitação/ opressão deixariam de surtir efeito em suas psiques. De uma certa maneira estamos lidando com duas categorias que em essência se excluem, pois a sociedade patriarcal estabelece ao homem o status de Ser (no sentido ontológico da palavra), mas na mesma sociedade, também colonial, o status de Ser é branco. Sendo assim, entramos no paradoxo. Como um indivíduo violentado física e simbolicamente por uma estrutura pode encontrar em outra o gozo pleno de Ser? Para tentar responder a essa pergunta me atenho a um trecho da síntese realizada por Osmundo Pinho acerca da perspectiva ontológica do afropessimismo:

É a violência, total e gratuita, que transforma o africano em coisa. O Outro total, ou o objeto, totem ou fetiche, que transforma o Homem Branco em sujeito. Judeus entraram e saíram do campo de concentração como judeus, africanos saíram do navio negreiro como negros. O primeiro é holocausto humano, o segundo é um holocausto humano e metafísico. Assim, conclui Fanon, o negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. De tal forma que, a autenticidade negra é um oxímoro, justamente porque autenticidade requer um tipo de integridade ontológica que o negro não possui, [...] (PINHO, 2021, p. 15)

Retomando então as reflexões de Alan Ribeiro e Deivison Faustino sobre essa precariedade ontológica experimentada pela masculinidade negra, os autores seguem argumentando que:

Estas aparições apontam para a articulação de raça, classe, sexualidade e nacionalidade na construção de um olhar parcial sobre como homens negros são masculinizados e racializados. Esta forma de interdito, aprisionamento simbólico, ocorre dentro de um esquema de pensamento colonial, aquele “círculo infernal” do qual fala Fanon, que articula categorias de diferenciação diversas para apresentar um corpo de um (homem) negro sem ontologia própria, em torno da qual reina uma atmosfera densa de incertezas (Fanon, 2008:104). Mas será que isso é tudo que se pode dizer sobre os homens negros? (FANON, 2008. Apud: RIBEIRO; FAUSTINO, 2017, p. 167)

Não existem respostas simples sobre esse paradoxo, mas uma coisa é certa. As masculinidades negras se apropriam dos benefícios da sociedade patriarcal de uma maneira muito mais onerosa do que as masculinidades brancas. E se não tivermos isso em mente ao abordar os estudos sobre masculinidades, os riscos de generificar as práticas masculinas talvez superem os seus ganhos em termos analíticos e comprometa uma concepção e prática política realmente engajada com a mitigação da desigualdade de gênero, o machismo, a misoginia, a *LGBTfobia* e etc.

Para amarrarmos essa breve contextualização histórica dos temas raça, sexualidade e masculinidades e seu *emergir* nos debates acadêmicos, retornemos ao trabalho de Vigoya, a autora constata em sua obra que existe uma certa incorporação dos estudos e do uso do termos masculinidades em determinadas áreas do conhecimento, sendo:

[...] As principais perspectivas epistemológicas adotadas para os estudos das masculinidades na América Latina tem se fundado, na antropologia, sociologia, psicologia social e, a partir dos anos 1990, na saúde coletiva (VIGOYA, 2018, p. 61). Não apenas as áreas mas também as formas de abordagem a essa temática passaram por transformações nas últimas décadas, de modo que diferentes perspectivas teóricas foram experimentadas. Vigoya (2018, p. 63) cita três delas: as perspectivas da interseccionalidade, decolonial e feminista comunitária. [...] (VIGOYA, 2018, p. 63. Apud: PAMPLONA; BARROS, 2021, p. 6.).

E especificamente no Brasil, os estudos sobre masculinidades concentram-se nas disciplinas da Antropologia, Sociologia, Psicologia Social e Saúde Coletiva, sendo a

Saúde Coletiva a disciplina que engloba parte expressiva destas produções, deixando a Antropologia e a Sociologia em segundo lugar nesse “*quesito*”, e a Psicologia em terceiro (PAMPLONA; BARROS, 2021, p. 6-7). O que é deveras significativo, tendo em vista que Connel já vinham acenando para como os homens e suas práticas de masculinidades estão relacionadas as suas representações socioculturais que diretamente influencia sua saúde e perspectiva de auto- cuidado (CONNELL, 2017, p. 186). Não é mero acaso que disciplinas tão ligadas às áreas da saúde tomem as masculinidades como um objeto de pesquisa tão fecundo quanto necessitado de explicações que auxiliem a construir maneiras outras de lidar com a questão para promover minimamente um aumento, seja no acesso ao direito à saúde, seja buscando conscientizar os homens a serem mais “atentos” à sua saúde (GUTMANN, 2009, p. 9). Em síntese, tomemos a seguinte recomendação sobre os estudos das masculinidades negras:

Para entendermos como homens negros de diferentes orientações sexuais, de diferentes classes sociais, de distintas orientações políticas, são racializados e masculinizados no contexto brasileiro, precisamos decifrar o que temos chamado de masculinidades negras fora de uma leitura dicotômica entre, por um lado, a oposição mente e corpo que retira sofrimentos, sensibilidades e direcionamentos utilitaristas, contradições e paradoxos e, por outro lado, as vivências reais destes diferentes homens negros, deixando de conceber o que é geral no particular, evitando particularizar o que é geral. (RIBEIRO, 2019, p. 105)

É tendo isso em vista que acredito ser favorável compreender as práticas e perspectivas de gênero de gays e bichas negras. Tendo em vista que nós enquanto homens negros não somos uma massa homogênea que carregam contradições entre outros indivíduos que somos semelhantes em termos de identidade, assim como nos relacionamos entre si e entre masculinidades. Entender como a exposição de uma vida a uma estrutura social organizada a partir de uma dicotomia colonial (FANON, 2008; BHABHA, 2012) e da heteronormatividade como tecnologia de controle (PRECIADO, 2014), afetam a psique de homens gays negros, além da sua própria projeção enquanto sujeito social poderiam trazer pistas sobre contextos culturais mais amplos, onde múltiplos agentes sociais relacionam-se, e ampliar o *inventário* do imaginário social brasileiro acerca das próprias masculinidades e como os homens negros são representados.

1.2 A Antropologia das Emoções se encontra com as bichas e gays negros/as.

Retornando às divisões temáticas proposta por Vigoya acerca dos estudos em masculinidade na América Latina, neste item buscarei aproximar esta pesquisa à área da Antropologia das Emoções, evidenciando como a mesma proporcionou um aporte teórico fundamental na compreensão das trajetórias afetivas e sexuais de gays e bichas negras e

consequentemente, enquadrarei essa pesquisa no tema das afetividades e sexualidades proposto por Vigoya (VIGOYA, 2018. Apud: PAMPLONA; BARROS, 2021), porém, a partir das considerações de uma outra autora – a antropóloga brasileira Miriam Pillar Grossi (2004) – sobre as emoções e masculinidades. Para Grossi (2004), a temática das emoções toma contornos nos estudos sobre masculinidade a partir de duas questões: “[...] a temática do amor romântico e a forma com que os homens lidam com as emoções, uma vez que uma das características tradicionais da masculinidade é justamente a negação de qualquer sensibilidade ao homem [...]” (Idem, 2004, p. 23), caracterizando inclusive o tema como particularmente sensível para pesquisadores homens interessados nos estudos e temáticas de gênero (Idem, p. 23). Grossi prossegue em suas reflexões relacionando a ideia senso comum de que “*homem não chora*”, a uma suposta imanência das emoções com a feminilidade e da razão com as masculinidades, como diz a autora: “[...] A partir do século XIX, com o romantismo, as lágrimas vão deixar de ser uma coisa bem vista para os homens, e elas vão ser apenas estimuladas para as mulheres.” (GROSSI, 2004, p. 24). Mas algo aí nessa lógica trava quando a autora retoma uma certa dimensão antropológica das emoções, ao lembrar como em vários contextos socioculturais distintos e possíveis, determinadas situações exigem que determinadas emoções sejam expressas (MAUSS, 1974. Apud: GROSSI, 2004, p. 24), sendo então necessário realocar essa ideia de que homem não chora, para onde ou quando o homem pode (ou deve) chorar.

Mas antes de continuar a compreender como as emoções e os estudos de masculinidade se relacionam acredito ser importante entender as emoções. Afinal de contas o que seriam as emoções? Começamos a tentar responder pelo caminho inverso, compreendendo o que elas não são: “*As emoções não são expressões selvagens que vêm quebrar as condutas razoáveis, elas obedecem a lógicas pessoais e sociais, elas têm também sua razão, da mesma forma que a razão não se concebe a uma inteligência pétrea ou maquinal [...]*” (LE BRETON, 2019, p. 116). Trago essa afirmação, por dois motivos. O primeiro deles é afastar-me da perspectiva que compreende as emoções dentro de uma dualidade cartesiana sendo o *logos* o local onde reside e se manifesta a razão, deixando as emoções na dimensão do corpo, e por consequência como o oposto da razão, de maneira mais sintética, significando as emoções enquanto *manifestação instintiva* do comportamento humano. Afastar-se dessa perspectiva é distanciar-se de um simplismo biológico que compreende os nossos diferentes estados emocionais como somente

resultados fisiológicos, neurológicos e ou hormonais, secundarizando (algumas vezes até negando) outros fatores de influência, como história, cultura e a própria estrutura social em que estamos inseridos. Em segundo lugar, ao passo que procuro me afastar de uma perspectiva, também quero me aproximar de outra. Portanto, procurando me alinhar a uma perspectiva que evidencia a dimensão simbólica humana e concebe as emoções enquanto constructo sócio-cultural. Da mesma maneira que Le Breton, compreendo que:

[...] A emoção não têm realidade em si, ela não se esgota em uma fisiologia indiferente às circunstâncias culturais e sociais, não é a natureza do homem que fala nela, mas suas condições sociais de existência que se traduzem pelas modificações fisiológicas e psicológicas. [...] Ela é, portanto, uma emanção social ligada às circunstâncias morais e à sensibilidade particular do indivíduo; não é espontânea, mas ritualmente organizada, reconhecida em si e significada aos outros, ela mobiliza um vocabulário, narrativas. Ela depende da comunicação social. O indivíduo acrescenta sua nota particular e constrói sobre um motif coletivo suscetível de ser reconhecido por seus pares, segundo sua história pessoal, sua psicologia, seu estatuto social, seu sexo, sua idade, etc. A afetividade é a incidência de um valor pessoal confrontado com a realidade do mundo. (LE BRETON, 2019, p. 2)

Sendo assim, podemos compreender que os estados emocionais que experimentamos, podem ser concebidos como dados etnológicos e ou dados historiográficos das nossas mentalidades. Interpretando-os assim, podemos compreender as modificações e mudanças das nossas maneiras de sentir e como elas poderiam apontar para transformações mais amplas em nossas estruturas sociais e códigos culturais. Mas as coisas ainda podem ser mais complexas. Se por um lado as emoções são indicativos das maneiras pelas quais os indivíduos interpretam seus sistemas de conhecimentos, valores, crenças e etc., evidenciando o quão contextual são as emoções, elas também não podem ser examinadas sem um grau de prudência e uma certa precaução analítica. As emoções também estão situadas em contextos contraditórios, paradoxais e complexos, e todas essas questões também se manifestam nelas. Tomar as emoções como descrição da realidade cultural sem antes submetê-la a um exercício interpretativo pode mais confundir do que explicitar a realidade sociocultural analisada. Sendo assim, é determinante (ao menos no contexto desta pesquisa) compreender também que:

[...] As emoções foram usadas como ferramentas secretas na dinâmica de poder do passado. Quem está no poder manipula as emoções para vencer conflitos preventivamente, antes que eles possam entrar abertamente em erupção. O poderoso, assim como os “sucessivamente enganados”, sem poder, tem grandes dificuldades de compreender essa manipulação, principalmente porque, como mencionado anteriormente, ela é secreta e se é normalmente cego para esse tipo de manipulação. Todo mundo é, até certo ponto, vítima, os sem poder tanto quanto os poderosos nasceram em contextos culturais e sociais preexistentes que os moldaram e os definiram. [...] (LIDNER, 2013, p. 856)

Levar em conta a perspectiva citada acima, é compreender conjuntamente relações de poder e emoções e como ambas se retro influenciam. Não é possível tomar as emoções como forma de interpretar um contexto sociocultural se não se ponderar conjuntamente como se configuram as relações de criação e distribuição de poder do mesmo. Uma outra maneira de compreender essa relação, é partindo do conceito de “culturas afetivas” (2019, p. 4) proposto por Le Breton. De acordo com o autor:

[...] Uma cultura afetiva forma um tecido fechado no qual cada emoção é posta em perspectiva no interior de um conjunto. Falar de emoções no absoluto, como a cólera, o amor, a vergonha, etc., é cometer uma forma mais ou menos sensível de etnocentrismo postulando implicitamente uma significação comum a diferentes culturas. [...] (LE BRETON, 2019, p. 5)

Dessa maneira, quando nos referimos a culturas afetivas enquanto conceito da Antropologia das Emoções temos que ter em vista que sua utilização deve ser seguida de um exercício de *tradução*, onde tentamos traduzir sentimentos e emoções de um outro contexto cultural ao nosso, sem grandes equívocos. Mas por se tratar de emoções que não são tão simples assim de traduzir, esse exercício requer um profundo exercício interpretativo (Idem, p. 4). Para ilustrar a complexidade do conceito, tomemos o seguinte enxerto do artigo em questão:

A cultura afetiva, contudo, não é uma chapa de chumbo que pesa sobre o ator, ela se compõe de instruções à sua disposição, uma sugestão apropriada para responder a circunstâncias particulares, mas ela não se impõe como uma fatalidade mecânica, deixando lugar para estratégias vantajosas, para dissimulações. O ator está em condições de “atuar” com a expressão de seus estados afetivos se sentindo por exemplo, muito distanciado daqueles que seriam socialmente adequados. Um amigo o decepciona por suas propostas, ele permanece em aparência calmo e tranquilo; ele não sente nenhuma dor pela morte de um próximo, mas se esforça por manter um ar aflito; deseja atrair a compaixão sobre seu estado e adota uma atitude chorosa, ele procura seduzir e assume a pompa da paixão; alguém lhe anuncia um fracasso amargo para uma causa que era importante, para se livrar, ele finge indiferença e mesmo sorri para mostrar o quanto o acontecimento não o afeta. As situações sociais abundam em desníveis minúsculos ou maiores entre o sentir do momento e sua expressão para leitura dos outros. As competências sociológicas do indivíduo incluem o domínio relativo da cultura afetiva relativo ao que ele quer mostrar de si próprio. Se ele se afasta do que é esperado e se lhe confere importância, ele é livre para mudar a expressão de suas emoções através de uma bricolagem especial. Controlando a imagem que pretende dar de si mesmo, ele organiza os outros, os manipula, tenta assim preservar a autoestima. A menos que sua duplicidade não seja conhecida de longa data ou inopinadamente revelada. Prodigalizando os signos aparentes de uma emoção que não provou, ou dissimulando habilmente seu sentir, o indivíduo constrói um personagem, responde assim às expectativas de seu público ou satisfaz em relação a eles a identidade que deseja produzir. [...] (LE BRETON, 2019, p. 6-7)

Sendo assim, quando nos remetemos a culturas afetivas, não se objetiva descrever as emoções enquanto estruturas rígidas, normativas e estaticamente definidas. Pelo

contrário, se conta com o inesperado, o imprevisto das relações sociais. A maneira pela qual apreendemos a estrutura simbólica e códigos de nossa cultura perpassa pela subjetivação de ambos (estruturas e códigos), sendo em última instância algo particular de cada sujeito. O potencial do conceito de culturas afetivas reside muito mais na sua capacidade interpretativa ou de “traduzir” contextos socioculturais do que de prescrevê-los, ou descrevê-los de maneira axiomática e inquestionável. (LE BRETON, 2009, p. 124). De maneira muito inventiva o autor argumenta que “[...] *A afetividade é tecida mediante o entrelaçamento inseparável do mundo e do significado na escala individual de cada indivíduo. [...]*” (Idem, p. 126), deixando marcado que a agência é dimensão fundamental de interpretações de culturas afetivas.

Definida então, ao menos em linhas gerais, qual a concepção antropológica de emoções que será trabalhada nessa pesquisa, acredito ser oportuno apresentar algumas perspectivas sobre as emoções num ponto de vista antropológico, a partir da obra “*Mulher Negra: Afetividade e Solidão*” da cientista social Ana Lemos Pacheco (2013), que toma como tema a emocionabilidade, ou melhor, as *culturas afetivas* de sujeitos negros. Digo sujeitos pois a autora parte da trajetória afetiva de mulheres negras mas de forma eximia também interpreta as ações afetivas dos homens negros que se relacionaram com suas interlocutoras de pesquisa. A autora, ao narrar como e por que escolheu a afetividade de mulheres negras da cidade de Salvador no estado da Bahia, argumenta o seguinte:

Tais práticas culturais e históricas não podem ser analisadas sem levar em consideração a forte influência dos fatores racial e de gênero na regulação das escolhas afetivas. Sendo assim, as experiências afetivas das mulheres negras de Salvador não podem ser (des)corporificadas – para usar um vocabulário “cientificamente correto” – de um contexto específico, no qual as relações de dominação – leiam-se entre negros e brancos, homens e mulheres que, no processo de escravidão e pós-abolição, ergueram-se grandes empreendimentos da máquina colonizadora, como afirma Moutinho (2004, p. 147), materializados no “macho branco colonizador e colonizado no poder”. (MOUTINHO. Apud: PACHECO, 2013, p. 23)

Dito isso, a autora descreve como o processo de dominação colonial conforma o imaginário social brasileiro e de certa maneira organiza as práticas afetivas sexuais de homens e mulheres, brancos e não-brancos na nossa sociedade tomando como unidade de análise a cidade definida como seu campo de pesquisa. (Idem, p. 22). É interessante a maneira pela qual a autora percebe a trajetória afetiva de mulheres negras como uma via interpretativa da realidade social quando recapitula as estereotipações da feminidade

negra³, tais como o estereótipo da “mulata” ou da mulher negra “doméstica/ empregada” e ou como “mãe preta/ ama de leite” e aponta como esses estereótipos operam como interditos simbólicos que afetam diretamente suas trajetórias afetivas. Ou quando dialoga com autoras/es da antropologia interpretativa, ao descrever as trajetórias afetivas de mulheres negras e suas percepções diante dessas trajetórias com *teias de significados* mais amplas. Em suas palavras:

Esta abordagem me possibilitará interpretar como os sujeitos desta pesquisa — as mulheres negras investigadas — percebem, elaboram ou ressignificam as suas experiências emocionais e afetivas. As experiências emocionais/ afetivas podem indicar formas sociais mais amplas de conduta humana. Elas são uma lente pela qual se pode “interpretar” uma regra, uma norma social, uma certa cultura, uma sociedade (ROSALDO, 1984) [...] (ROSALDO, 1984. Apud: PACHECO, 2013, p. 263.)

Num movimento similar ao proposto por Le Breton, Pacheco também compreende que existe um conjunto de definições e percepções sobre as emoções, que variam mediante diferenças epistêmicas de cada área do conhecido e também, de certa maneira disputam a primazia, centralidade de uma das definições. Para a autora: “[...] *A questão que se coloca é uma oscilação entre o lado individual, subjetivo, emocional e sua relação com o cultural, social, racional, ou então, a disputa de campos de estudo sobre a definição do que sejam as emoções.*” (PACHECO, 2013, p. 42). Além disso, a autora ainda argumenta que é fundamental situar as trajetórias afetivas de mulheres negras dentro dessa percepção que une experiência emocional individual a processos e contextos socioculturais, nas palavras da autora:

[...] tal mediação é possível a partir da conexão das experiências do self com a produção cultural. A interação entre os dois elementos permitiria a negociação e a construção de significados pelas pessoas no relacionamento com as outras. As emoções, nesse sentido, são vistas como julgamentos (judgments), isto é, como concepções socialmente construídas. Sendo assim, a experiência emocional informaria sobre a estrutura social, as relações de poder, as noção de corpo e outras formas culturais. (PACHECO, 2013, 44)

³ Com recapitulação da feminilidade negra me refiro à leitura e instrumentalização de Pacheco, da análise da realidade brasileira elaborada por Lélia Gonzalez. Onde a autora estabelece uma relação indissociável entre o racismo e o sexismo na cultura brasileira ao elencar três noções (mulata; doméstica; mãe preta) que permeia a realidade social de mulheres negras no Brasil (GONZALEZ, 1984, p. 224). Sendo assim, acredito ser válido reproduzir parte de um dos trabalhos da autora no objetivo de reconhecer o quanto a perspectiva da mesma, influenciou não só a pesquisa de Ana Lemos Pacheco, como de uma série de autoras e autores que tomam como tema de pesquisa as relações raciais no Brasil. Para Gonzalez: *Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeuamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeuamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas [...] (GONZALEZ, 1984, p. 228)*

Um outro ponto fundamental é a maneira pela qual a autora articula conceituação teórica com os dados obtidos em campo na construção de sua análise etnográfica. Com um vasto trabalho de campo construído a partir de observações participantes dos mais diversos eventos, como manifestações políticas, reuniões de grupos organizados em torno de pautas antirracistas e ou em prol da igualdade de gênero. Assim como de entrevistas com mulheres negras de diversos *fenótipos*, grau de escolaridade, classe socioeconômica, idade, profissão e “*engajamento*” político, a autora busca analisar particularidades e generalidades, descrevendo as convergências e divergências representacionais/emocionais afetivas entre os grupos denominados pela mesma como mulheres negras ativistas e não ativistas (PACHECO, 2013). Por fim, para sintetizar a obra (se é que possível sintetizá-la sem incorrer em simplismos) retomo a definição da autora sobre o objetivo de sua pesquisa:

Assim, este livro pretende demonstrar que tais representações sociais sobre as mulheres negras no cenário baiano e brasileiro ordenam as vidas e afetividade desses sujeitos. Ou seja, além dos estereótipos mencionados, há uma representação social baseada na raça e no gênero, a qual regula as escolhas afetivas das mulheres negras. A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes a “cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. (PACHECO, 2013, p. 25)

Retornando então às masculinidades e às emoções, ou como esses temas se relacionam retomemos o que Grossi explicita sobre a relação das masculinidades e o amor romântico como modelo de relacionamento afetivo e sexual:

O amor romântico, a paixão como um sentimento tão forte que extrapola nossa vontade é, segundo Anthony Giddens ⁴², um sentimento que vai se consolidar no século XIX como um sentimento engendrado. Para ele, no amor romântico, homens e mulheres não se colocam da mesma forma na relação, cabendo às mulheres o compromisso com a manutenção do sentimento, a garantia da troca emocional, enquanto que aos homens bastaria o encontro sexual. Para Giddens, atualmente nós estaríamos vivendo a emergência de um novo projeto amoroso, que ele chama de amor confluente ou plástico. Ele reflete sobre este amor que exige o encontro de corpos, que é no sexo que a gente vai ter essa fusão corporal, que complete a fusão emocional, espiritual, das almas de duas pessoas que se encontram. O amor romântico é, de alguma forma, um amor que implica, na sua essência, em desigualdade de gênero. Por que? No amor romântico se trata da construção de uma narrativa, de um discurso da história do encontro de dois indivíduos. Mas essa narrativa é desigual, porque quem vai se entregar totalmente à relação é a mulher; o homem vai, na medida do possível, garantir sua vida também fora do casamento. Tanto que um casamento, dentro deste modelo, é visto como problema para o homem, pois o homem vai perder sua liberdade, vai ficar amarrado a uma mulher para sempre. (GIDDENS, 1993, p. 228. Apud: GROSSI, 2004, p. 25.)

Refletindo a partir dessa desigualdade (deveras naturalizada) entre homens e mulheres dentro de relacionamentos amorosos no modelo do amor romântico, a autora aponta que

nesse modelo de relacionamento amoroso, além das mulheres estarem em condições assimétricas em termos de trocas emocionais e sexuais, existe ainda a possibilidade de ser tida como propriedade de seu parceiro, tendo em vista que culturalmente se espera entrega muito mais intensa (em termos emocionais e sexuais) da mulher, enquanto ao homem isso é negociável já que eles não tem uma expectativa cultural os pressionando para que sejam emocionalmente expressivos e ou responsáveis (GROSSI, 2004, p. 26. Nas palavras da autora:

[...] Nada impede a um homem casado de ter uma amante, duas ou três. Aqui este é o modelo, cabe à mulher segurar o tranco emocional, afetivo, pelos filhos, pelo marido, que cede, que consente, etc. – enquanto o homem, dentro do modelo romântico, é de alguma forma incapaz emocionalmente, ele é um atrapalhado, ele não consegue expressar sua emoção. Por isso, para alguns que trabalham muito com a esta questão da violência, uma das formas que resulta do amor romântico é justamente a violência doméstica, porque o homem atrapalha o modelo emocional dessa mulher que é sagrada; não conseguindo expressar seu conflito, a sua raiva, expressa numa linguagem que é a linguagem da força, do bater na mulher. Este é um modelo de amor muito forte, o mesmo modelo que vai impedir os homens de expressar suas emoções. (Idem, p. 26)

Mas em outros modelos de relacionamentos afetivos sexuais, como o amor confluyente citado acima, possibilidades outras são visíveis. Se no amor romântico temos uma responsabilidade emocional depositada quase que exclusivamente nas mulheres, enquanto ao homem o oposto é exigido, no amor confluyente o ideal é justamente uma paridade emocional, onde ambos devem responsabilizar-se emocionalmente e garantir que as trocas, sejam sexuais e ou emocionais sejam igualitárias. É nesse ponto que autora retoma um argumento de Giddens que as relações no modelo do amor confluyente podem ser vistas com mais recorrência. Nas palavras da autora:

Giddens sustenta que é justamente nas relações homoeróticas, ou seja entre indivíduos do mesmo sexo, que este amor confluyente se realiza de forma mais acabada, mais pura. Isso porque estes indivíduos estão à margem do projeto de casamento coo desejo familiar de reprodução social e humana. As relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo vão trazer modelos inovadores para as práticas afetivas, sexuais e emocionais contemporâneas, não apenas homoeróticas mas também heterossexuais. [...] (GIDDENS, 1993. Apud: GROSSI, 2004, p. 27.)

Porém, a partir de algumas outras pesquisas que abordam a emocionabilidade e ou a trajetória afetivo sexual de homens negros homossexuais, o amor confluyente, apesar de estar presente em diversos contextos de homossociabilidade, não se concretiza a ponto de ter tido como regra ou norma, pelo contrário, hierarquias e contradições outras, como as hierarquias e conflitos raciais, de classe e de performatividade de gênero, de uma certa

maneira ainda *minam* esse projeto de relacionamento amoroso⁴. Começamos a explorar a complexidade do tema a partir das considerações feitas por Laura Moutinho (2006), em seu trabalho intitulado: “*Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro*”, onde a autora reflete sobre a dinâmica dos afetos de alguns jovens gays negros e cariocas, interconectadas com questões relacionadas a desigualdade social (MOUTINHO, 2006, p. 103). A autora, ao longo de um trabalho de campo de três anos com gays e lésbicas, autodeclarados negros e moradores das favelas Rio Das Pedras, Maré e alguns bairros do subúrbio do Rio de Janeiro buscou acompanhar a trajetória afetiva e sexual de seus e suas interlocutoras (Idem, 2006, p. 104). Para tal a autora acompanhou seus interlocutores no seu cotidiano, assim como observou diversas situações, eventos, espaços que pudessem propiciar encontros amorosos entre homoafetivos, circulando portanto, entre terreiros, festas, eventos esportivos, locais frequentados por *LGBTQIA+*, fossem eles públicos ou privados (Idem, 2006, p. 104). A autora ainda conclui em sua pesquisa, que comparado com outros sujeitos de seu convívio social – sendo estes homens e mulheres negros e negras, heterossexuais e lésbicas (no caso das mulheres) e mulheres trans e travestis – homens gays negros, especificamente negros da pele escura, teriam um “*campo de possibilidades*” (VELHO, 1994) maior. Em suas palavras: “*Para homens gays mais escuros, em especial, é possível percorrer e ultrapassar, de diferentes modos e com distintas interações, as linhas de classe do Rio de Janeiro, como será visto adiante.*” (MOUTINHO, 2006, p. 106). Sustentando essa afirmação, a autora ainda aponta o seguinte:

No trabalho de campo, identifiquei até o momento duas grandes linhas de atuação de jovens negros homossexuais masculinos, e em especial negros, no circuito dos afetos e prazeres das zona sul carioca: aqueles que vão a Copacabana, preferencialmente à boate Le Boy, buscar gringos brancos com interesse pecuniário (“pode-se ganhar até 100 dólares em alguns minutos”, disse-me outro entrevistado); e os que buscam gringos, brancos mais velhos, na intenção de se divertir, mas, igualmente, de ter relações diversificadas e intensas. [...] (MOUTINHO, 2006, p. 108)

Por fim a autora estabelece um paralelo com um outro trabalho de sua autoria, onde realizou uma investigação acerca de casais inter-raciais heterossexuais, buscando

⁴ Para mais informações sobre essas pesquisas conferir: PINHO (2008); MUNDELL (2013); FERREIRA & CAMINHA (2017); VEIGA (2018); DA ROCHA VIANA (2019).

explicitar melhor sua escolha por trabalhar a trajetória afetivo sexual de homens gays negros cariocas na chave de compreensão proposta por Velho, denotando que:

Na pesquisa atual, o fato recai no “campo de possibilidades” que o gay mais escuro e mais pobre possui – pelo menos em comparação com as mulheres e homens heterossexuais e as travestis que também vivem em regiões empobrecidas da cidade do Rio de Janeiro. Somente temos acesso ao outro polo da diáde homem negro/ mais escuro e homem branco (particularmente, o estrangeiro mais velho) através da fala dos entrevistados, entretanto, suas narrativas parecem apontar para uma nova ‘sensibilidade social’ [...] Esta relação não foi narrada como parte de uma cena melancólica ou decadente. Não se trata, igualmente de afirmar qualquer maquiavelismo inserido em um projeto de ascensão social, mas sim de registrar que é esse sujeito social que possui um conjunto maior de características relativas ao gênero, à cor, à orientação sexual e à classe que lhe permite uma chance maior de vivenciar e acumular novas e diversas experiências, bem como de aumentar seu capital cultural, econômico e social. Em outras palavras, a análise das trajetórias acima apresentadas permite que se vislumbrem algumas das possibilidades de atuação de indivíduos que vivem em situação de pobreza no Rio de Janeiro. (Idem, 2006, p. 113-114)

Mas algumas coisas dessa consideração da autora não me parecem ser necessariamente adequadas para a compreensão da trajetória afetiva e sexual de homens gays negros. Realmente, não é possível reduzir os sujeitos e suas vidas às hierarquias esquemáticas, evitando encarar os agenciamentos realizados mediante as estruturas sociais. Nós estamos a todo momento negociando com adversidade como aponta a autora. Mas acredito que algumas lacunas ainda ficaram em sua argumentação, pois a autora apontou enfaticamente possibilidades de ascensão social para esses sujeitos, mas pouco foi pensado sobre as impossibilidades. Ou talvez, as ambiguidades e relações menos óbvias desses tipos de ascensão social, menos óbvias no que se refere à como os entrevistados se sentiam, mediante esse projeto que está de uma certa maneira ligado ao imaginário colonial e aos aprisionamentos simbólicos do mesmo (RIBEIRO; FAUSTINO, 2017). Me refiro a essas ambiguidades pois elas me saltaram aos olhos ao longo da leitura da obra referida. A primeira delas diz respeito à falta de uma descrição maior sobre a performance de gênero dos entrevistados. Moutinho trabalhou com três entrevistas ao longo de seu artigo, ambos os entrevistados eram homens gays negros, porém, um deles (Mateus) era descrito como efeminado, caricato, uma *bicha alegre*, pelos seus próprios amigos (Idem, 2006, p. 107). Esse entrevistado em questão foi o único que afirmou não ter muito interesse em estabelecer uma relação estável, como também afirmou sentir-se atraente, dizendo que causa maior atração entre homens mais velhos por ser mais jovem (Idem, 2006, p. 107). Mas é interessante pensar que talvez o desinteresse em relações estáveis para esse entrevistado se dê muito mais pela recorrência de situações casuais e falta de

possibilidades de estabelecer relações com uma durabilidade maior. O outro entrevistado, diferente de Mateus, não é descrito como efeminado, mas também não é descrito como exacerbadamente viril, e a autora afirma que o mesmo também causa interesse afetivo sexual nos homens brancos e estrangeiros, não por saber que eles se interessam pelos mais jovens, enfatizando a dimensão erótica sexual, mas destacando as possibilidades de trocas mais intensas, como também um maior histórico de vivências que homens mais velhos supostamente teriam, o que as torna mais interessantes para Saulo (Idem, 2006, p. 109) , em suas palavras:

Saulo faz sucesso entre homossexuais brancos e estrangeiros da zona sul carioca e entre os negros forâneos disse passar despercebido para os angolanos, pois “eles só querem os branquinhos”. Os mais bonitos para ele entretanto, são os negros norte-americanos com quem já “saiu”. É interessante notar como as noções de raça e cor entrecruzadas com nacionalidade compõem um quadro hierarquizado de ofertas sexuais no mercado do amor e do sexo em Copacabana. Alguns desses contatos podem, inclusive, desdobrar-se em vínculos mais longos. Saulo aponta o negro africano como o menos prestigiado nesse contexto. (Idem, 2006, p. 109-110)

O que me intriga nessa passagem é que a autora eximamente capta as hierarquias produzidas entre a intersecção da cor, raça e nacionalidade, mas não há menção alguma sobre a performance de gênero como reguladora das preferências afetivo-sexuais. Me pergunto o que além da raça/cor de Saulo o fazem ter sucesso entre gays brancos e estrangeiros. Quais expectativas sexuais esperam de Saulo, se esperam que ele seja ativo ou passivo, ou se uma performance de virilidade ou macheza entra nessa situação como elemento de prestígio ou não. Será que noções objetificadas de representação, como a noção de *mulata* por exemplo, não são incorporadas de alguma maneira entre homens gays negros e brancos (brasileiros e ou estrangeiros)? Os interditos simbólicos construídos pelas ideologias coloniais deixam de afetar homens negros quando estes são homossexuais? Vemos algumas coisas nesse sentido na fala do terceiro entrevistado (Marcos) que indagado pela autora sobre o motivo pelo qual homens brancos gringos se atraem por ele responde que o motivo dessa atração é o “*calor*” que o homem negro tem, nas palavras da autora e seu entrevistado:

Sexualmente ele diz que é normal, mas que os gringos acham que os negros são “fogosos”! No mercado do amor e do sexo Marcos considera que não tem chance com os brancos brasileiros, “porque eles dão preferência ao pessoal que é dali, da zona sul”; e que com os “gringos” isso não acontece. “Eles acabam dando preferência para a gente, principalmente por ser negro. Amigos meus gays e brancos, dizem ‘Puxa! O que vocês têm? A gente fica de escanteio’. “Eu também não sei o que é isso...”, disse Marcos, gesticulando enfaticamente de modo a expressar espanto e incerteza (MOUTINHO, 2006, p. 111)

Por fim fica a pergunta, podemos entender esse calor, fogo, malemolência que Marcos sente e Moutinho observa e registra como objetificação? Um outro autor ao comparar sua pesquisa sobre trajetórias de homens gays negros cariocas em espaços homoeróticos virtuais ao trabalho realizado por Moutinho aponta que:

[...] A autora sugere que, a despeito da suposta “somatória de adversidades” que caracteriza o lugar de gay, negro e pobre, possibilidades de agência específicas emergem dessa posição. Para alguns desses jovens o “campo de possibilidades” que se abre com a oportunidade de se relacionar com homens estrangeiros, mais brancos e com uma mulher condição de classe, permite certos trânsitos que não estão disponíveis para os jovens heterossexuais do mesmo contexto social. É interessante notar que nesse caso, a associação entre negritude e masculinidade não é tão definitiva: na relação com parceiros estrangeiros, uma relativa afeminação do jovem negro não implica em interdição erótica. (MOUTINHO, 2006. Apud: BRAGA, 2014, p. 160)

Mas até onde pude observar, não foi descrito em maiores detalhes as performances de gênero dos entrevistados por Moutinho, nem como eles agiam para impressionar ou chamar atenção desses homens estrangeiros. Não se foi verificado se estes homens realmente não se importavam com uma performance mais feminina dos entrevistados, ou até mesmo se os entrevistados agiam de maneira efeminada (ou não) quando em companhia de seus parceiros. Aliás, a afirmação que sustenta a pesquisa de Braga, fundamenta-se justamente na ambivalência que a noção de hipervirilidade do homem negro causa em sua subjetividade (BRAGA, 2014, p. 147), e essa ambiguidade é tematizada logo no início da primeira entrevista apresentada pelo autor, onde seu entrevistado, um homem negro e gay de quarenta e dois anos, que, por também ser um acadêmico demonstrou um duplo interesse em sua pesquisa (Idem, p. 149), relatou ao autor uma experiência vivida em um evento acadêmico sobre saúde sexual. O espanto da plateia quando um outro homem negro e gay disse sentir dificuldades em ser “abarcado” pelas políticas de prevenção a infecções sexualmente transmissíveis (IST’s) justamente por ser negro e passivo, como também disse que até se submete em ser ativo (penetrar) pois é o que outros possíveis parceiros esperam dele e como maneira de evitar ficar só, sem nenhum parceiro ou pretendente (Idem, p. 150). Nas palavras do autor:

É interessante notar que Nelson conecta sua trajetória e sua falta de “interesse” em ser passivo, por um lado, com seu passado heterossexual e o fato de ser bem-dotado – outro pressuposto cultural conferido ao homem negro e negado ao homem gordo- com a história que ele conta, do rapaz que se “submetia a ser ativo”. Se, como mostro na pesquisa, persiste um estigma sobre o homossexual passivo, para o negro é ainda pior: sua natureza hiperviril o alocaria automaticamente na posição de ativo numa relação entre homens. Assim, um negro ser passivo é visto como o abandono do capital erótico que lhe garante algum prestígio, já que, na esfera das relações afetivas, ser negro muitas vezes aparece como um “defeito”. (Idem, p. 150-151)

Nelson aponta, porém, para uma subjetivação e apropriação um tanto quanto conflituosa desse capital erótico que é ter um órgão genital avantajado e a mística da insaciável sexualidade do homem negro:

A percepção de Nelson indica que através da relação sexual, se operaria um jogo de inversão da dominação cultural, em que o negro, ocupando a posição de ativo, submete o branco, seduzido pelo atributo do negro ativo, o “pau”. Apesar disso, e de se gabar de sua performance sexual, Nelson demonstra ressentimento em relação à objetificação metonímica de que sofreriam os negros ativos. O lugar de classe que ocupa e o capital cultural adquirido parece ser a chave para sua observação ao circunscrever o sofrimento a quem “pensa um pouco só”. (Idem, p. 154)

Um outro exemplo sobre a ausência de uma ambiguidade entre as noções de raça e as performances de gênero de homens gays negros no trabalho de Moutinho também denota uma certa apropriação *agridoce* da suposta virilidade do homem negro. Na segunda entrevista do trabalho de Braga (2014), o entrevistado afirma que ser negro (em especial retinto) nem sempre possibilita um campo de possibilidades maior se não atrelado a uma hiperssexualização da masculinidade, ou o que o autor nomeou de “*clareamente estratégico*” (Idem, 2014, p. 152) que basicamente se refere a uma declaração indireta da própria racialidade a partir de um eufemismo com relação ao tom de pele. Nas palavras do autor e seu entrevistado:

A ambiguidade em torno do “negro” no mercado homoerótico ganha contornos específicos nas salas de bate-papo, já que os primeiros contatos se dão a partir da linguagem, antes que se veja a aparência do interlocutor. Portanto, a escolha do nickname é fundamental: se o uso de “NEGÃO”, por exemplo, pode evocar o “animal sexual” de que falamos, usar “negro” sem indicar seu pertencimento a essa “raça” de ativos hiperssexualizados pode ser perigoso, como nos conta outro interlocutor. Fernando (18 anos, assistente de produção, autodeclarado negro) diz que há a questão do racismo tb...tem gay branco que só sai com gay branco. Acredita que eu fiz uma espécie de teste no uol? que deu certo...o preconceito de alguns é mais com a palavra – NEGRO. Eu entrei no uol uma vez, quando alguém vinha falar comigo eu falava que era negro...isto durante a tarde, quase ninguém quis sequer me adicionar no msn. Chegou a noite, passei a falar que era “moreno”, dai me adicionavam...pediam pra me ver na webcam, fotos etc...eu mostrava e eles me curtiam, elogiavam. Teve uns 3, 4 caras que me adicionaram uma duas, três vezes em oportunidades diferentes e sempre me “preferiam” na condição de moreno. (Idem, p. 151-152)

Por fim, finalizando essa aproximação com a temática das emoções, argumento que é importante ressaltar essa ambivalência resultante do imaginário colonial, pois como apontado anteriormente, as masculinidades estão relacionadas a outras ordens hierárquicas em seu entorno. Sendo importante destacar intersecções entre diferentes tipos de masculinidade e suas expressões, performances e estilos, além das identidades étnico-raciais que as corporificam. Aponto para isso não com o objetivo de tomar esse artigo de Moutinho apenas com um viés crítico negativo, o que seria injusto e desonesto

intelectualmente de minha parte, já que a autora de maneira alguma afirma generalizações descabidas sobre a mobilidade e trânsito dos homens negros e gays entrevistados em sua pesquisa. Pelo contrário, descreve um contexto muito bem situado, ponderando sobre a agência possível de seus entrevistados mediante as condições sociais concretas que viviam, e historicamente distinto do meu contexto de pesquisa, assim como das pesquisas que evidenciam a ambiguidade das noções simbólicas construídas para representar a masculinidade negra. Mas justamente para destacar essa ambiguidade “recentemente” reconhecida e debatida nos circuitos acadêmicos que, aponto para a existência de bônus e ônus da apropriação dessas representações da masculinidade racializada entre homens gays negros, assim como outros temas de pesquisa que tomam as articulações entre gênero, sexualidade, raça e classe sem um maniqueísmo de desprestígio ou ascensão, mas sim ambíguas e complexas, que pedem interpretações e investigações mais cuidadosas e multi situadas sobre a posição das masculinidades racializadas na estrutura social (BRAGA, 2014, p. 162).

2 “Fazer algo pós-moderno, estético e casual”⁵ OU, OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

Quando comecei a me introduzir nos estudos e discussões sobre gênero, sexualidade, temas étnico raciais, masculinidades e principalmente emoções. Concomitantemente à minha coleta de dados, encontrei-me num conflito de muita importância, não só para mim especificamente enquanto estudante de Ciências Sociais, mas para muitas/os antropólogas/os e de maneira geral ao longo da história da disciplina. A questão era a objetividade da pesquisa. Em outras palavras, como eu, que estou tão próximo do universo de pesquisa, dos sujeitos elegidos como interlocutores da pesquisa, iria lidar com o fardo de que construir uma análise etnográfica de algo passa por dar uma dimensão de objetividade ao fenômeno escolhido como “*objeto*” de estudo. Por se tratar de uma temática extremamente sensível a mim, não só enquanto pesquisador mas também enquanto sujeito que compartilha sentimentos de pertença ao grupo social elegido aqui enquanto interlocutores desta pesquisa, as questões metodológicas deste trabalho tomam proporções emotivas, pessoais e subjetiva para mim, não só enquanto preocupação intelectual mas também existencial e política. Nesse sentido a inevitável identificação entre o corpo tido enquanto “pesquisador” e os corpos tido como “pesquisados” são fundantes para nortear as escolhas metodológicas presentes nesta pesquisa. Tendo isto em vista, procurei enveredar os rumos deste trabalho por caminhos que possibilitassem situar minha subjetividade como elemento constitutivo da construção etnográfica proposta sem, entretanto, perder de vista dimensões fundamentais de objetividade, coerência e inteligência, dimensões estas de extrema relevância para o trabalho acadêmico. Sendo assim, optei por construir uma autoetnografia, onde minha experiência vivida enquanto uma “*bicha negra*” entra em confluência com a narrativa dos meus interlocutores, outras e outros gays e bichas negras. E para tal elenquei três orientação metodológicas que me auxiliassem nessa empreitada, sendo elas: i) a autoetnografia como recurso metodológico e estilo de escrita etnográfica; ii) entrevistas que buscassem captar a trajetória afetiva e sexual de outras bichas negras a partir da sua própria representação e percepção sobre sua trajetória; iii) a análise de obras de natureza artística (em especial um curta metragem descrito no capítulo três, além das músicas citadas no trabalho como epígrafes e ou no corpo do texto) que direta ou indiretamente fazem alusão a gays e bichas negras, sendo por retratá-las diretamente seja por ter sido produzida por corporeidades que se definem dessa maneira, como gays e ou bichas negras. Buscarei descrever essas três orientações

⁵ Verso da música “*pense & dance*”, (LINN DA QUEBRADA, 2021, s.p).

metodológicas e suas instrumentalizações a seguir e na ordem respectivamente citada acima.

2.1 A (auto)etnografia enquanto método.

Vários são os caminhos pelos quais a autoetnografia pode ser caracterizada, mas de uma certa maneira convém entre as/os pesquisadores situar uma *substancialização* dessa metodologia de pesquisa próxima ao que compreendemos enquanto virada epistêmica e desintegração de uma autoridade etnográfica (CLIFFORD, 1998) circunscrita entre as décadas de 1980-1990. Entretanto, a discussão sobre a presença do pesquisador em campo e como ele é *lido* pelos seus interlocutores de pesquisa, assim como, a percepção de mundo que esse pesquisador possui e como ela se manifesta para o mesmo também no campo de pesquisa podem ser tracejadas a períodos anteriores aos das décadas de 1980-1990. Exemplo disso é o resgate feito por Milton Ribeiro (2021) sobre o pensamento e a sensação de Du Bois, em sua obra “*d’As Almas do povo negro*”, onde o autor reconhece a maneira que as pessoas (brancas) ao seu redor esperam deles respostas sobre sua existência enquanto homem negro, não necessariamente, como cientista social. Nas palavras de Ribeiro:

A ideia não é apresentar o pensamento de Du Bois em sua plenitude, mas colocar em perspectiva a pergunta que ele elabora na virada do século XX – a primeira edição de d’As almas do povo negro foi lançada em 1903 – e conjecturar o quanto essa pergunta atravessa os modos de fazer da academia e ciência brasileira. Em especial, é preciso dimensionar o quanto a pergunta (“Como é a sensação de ser um problema?”) atravessa os modos de ser das/os antropólogas/os negras/os no Brasil. (DU BOIS, 2021, p. 21. Apud: RIBEIRO, 2021, p. 2.)

Argumentando de maneira similar à de Ribeiro, onde o autor retoma o pensamento de Du Bois circunscrito no final do século XIX início do XX, enxergo uma certa retomada dessa questão com Lélia Gonzalez quando a autora expõe que parte do suporte teórico utilizada na elaboração de seu texto “*Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*” é proveniente da psicanálise. De maneira extremamente perspicaz e criativa, tanto para época, como contemporaneamente a autora diz que:

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise [...] por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (ifans, é aquele que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (GONZALEZ, 1984, p. 225)

Resgato aqui essas duas perspectivas distantes histórica e geograficamente uma da outra, mas com uma certa semelhança em seu conteúdo, para dizer que não são nada nova as reflexões que dizem respeito à própria subjetividade da e do pesquisadora/pesquisador em relação ao seus interlocutores de pesquisa (os *nativos* para os mais clássicos). Contudo, a maneira pela qual o Ocidente convencionou estabelecer como conhecimento é caudatária de um legado colonial euro e etnocêntrico, que apesar dos inúmeros esforços ainda é pouco problematizado, o que por consequência nos leva a repetir em nossas pesquisas um logocentrismo que categoriza outras racionalidades como *experiência, vivência, militância* mas nunca como ou no mesmo patamar do conhecimento acadêmico científico (MILTON, 2021, p. 6). Mas contraditoriamente a essa perspectiva desencarnada de sujeito que produz a pesquisa, para nós, sujeitos marcados pela diferença, não é tão simples assim. Como aponta Pinho:

[...] Uns produzem leituras sobre os Outros, os Outros leem a si mesmos e a seus intérpretes no espelho multirrefratado da raça. Tudo se passa, entretanto, como se a constituição da “diferença” negra, como diferença cultural, não estivesse implicada na localização de sujeitos sociais negros concretos num espaço de lutas e desigualdade. [...] (PINHO, 2019, p. 102)

Sendo assim, entendo que para pesquisadoras/ que se identificam como indivíduos estigmatizados, e ou, enquanto pertencente a grupos subalternizados, marginalizados por hierarquias de poder das mais diversas ordens, poucas são as possibilidades de ignorá-las, de desencarnar-se para ser esse tipo ideal de pesquisador neutro e *acultural*.

Pensando agora numa definição mais precisa do que seria a autoetnografia, acredito ser interessante compreender o que algumas e alguns autoetnógrafos(as)⁶

⁶ Por uma questão expositiva, para não incorrer em demasiadas citações diretas da bibliografia a ser trabalhada neste item, o que causaria um certo descomedimento de citações que talvez deixa-se a leitura deste cansativa. Gostaria de destacar que darei mais atenção as passagens dos textos que se referem de forma mais direta ao uso, reflexão, definição, conceptualização e etc., da autoetnografia, não me referindo diretamente as passagens que discutem de forma mais aprofundada os respectivos campos de pesquisa onde as pesquisadoras e pesquisadores estão inseridos. Mas para evitar que os campos de pesquisa abordados não sejam minimamente reconhecidos, descaracterizando o caráter propriamente etnográfico das pesquisas citadas, e por consequência, deixando de refletir sobre uma característica interdisciplinar fundamental para a autoetnografia, julgo ser oportuno ao menos “nomear” brevemente os campos de pesquisa abordado pelos trabalhos que citarei adiante. Sendo assim, começo pelo sociólogo Silvio Matheus Alves Santos (2017) que teve como seu campo de pesquisa as relações e tensões raciais, de gênero e classe no cotidiano de trabalhadores de uma loja modelo “*fast fashion*” localizada num Shopping em Aracajú (Sergipe), tendo como suporte/dado autoetnográfico sua experiência como funcionário da mesma antes de iniciar sua carreira acadêmica (SANTOS, 2017, p. 235); Fabiane Gama (2020) antropóloga que realizou uma autoetnografia sobre a experiência de ser um indivíduo com uma doença crônica e como isso pode (e é) mediado por determinadas estruturas reguladoras da sociedade, a partir de seu diagnóstico de esclerose múltipla (GAMA, 2020, p. 189); Gustavo Antônio Raimondi, Claudia Moreira e Nelson Filice de Barros que descreveram a subjetivação do conhecimento em corpos dissidentes dentro das ciências médicas e da saúde a partir da experiência de Gustavo enquanto um homem gay branco (RAIMONDI; MOREIRA; BARROS, 2019, p. 4-5); Adriana Amaral, comunicóloga que refletiu a partir da posicionalidade enquanto

estabeleceram enquanto autoetnografia em suas pesquisas. Destacando aspectos etimológicos, epistêmico-conceituais, históricos, como também aspectos de uma certa aplicabilidade, ou instrumentalização do termo – os processos técnicos de uma pesquisa autoetnográfica –. Começando pelos etimológicos:

Autoetnografia vem do grego: auto (self = “em si mesmo”), ethnos (nação = no sentido de “um povo ou um grupo de pertencimento”) e grapho (escrever = “a forma de construção da escrita). Assim, já na mera pesquisa da sua origem, a palavra nos remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (“escreve-se”), sobre um grupo de pertença (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve). (SANTOS, 2017, p. 218).

E de maneira bem similar Raimondi (RAIMONDI; MOREIRA; BARROS, 2019) sintetiza a autoetnografia da seguinte maneira: “[...] a autoetnografia é a problematização das resistências entre “eus” (auto) e o coletivo (etno) no ato de escrever (grafia) [...]” (Idem, p. 3-4). Sendo assim, convém destacar que a autoetnografia não é somente o registro biográfico do autor/autora pesquisador/pesquisadora, mas sim um registro biográfico que é sucessivamente relacionada a contextos sociais mais amplos em que esse sujeito da experiência existe, ou “[...] Nesse sentido, o sujeito da experiência adquiria, agora, o estatuto analítico de objeto de observação” (SANTOS, 2017, p. 215). Um outro ponto interessante, que auxilia a compreender a autoetnografia, é entender sua diferença com uma outra metodologia muito próximo a ela, a etnobiografia. Que apesar de também ter como elemento analítico da realidade social e cultural a biografia de alguém, difere-se da autoetnografia, já que nela a biografia analisada não necessariamente é a da própria (próprio) autora (autor). (GAMA, 2020, p. 190). Já na autoetnografia mesmo que outras narrativas biográficas sejam incorporadas à pesquisa a narrativa autobiográfica não deixa de ser utilizada enquanto elemento analítico. Nas palavras da autora a diferença entre etnobiografia e autoetnografia reside no fato que: “[...] na autoetnografia, a antropóloga reflete sobre sua experiência, ou a partir dela, para analisar questões da sociedade e/ou da cultura à qual pertence” (GAMA, 2020, p. 190).

uma pesquisadora *insider/ online*, sobre como se organizavam os contextos de produção, veiculação e consumo cultural de grupos que se identificavam com subculturas (especificamente, as da música eletrônica e suas vertentes) no ciberespaço (AMARAL, 2009, p. 15); E por fim, a antropóloga Joyce Souza Lopes que a partir da uma análise autoetnográfica de sua própria identificação étnico racial refletiu a posição de enunciado de sujeitos brancos e negros (pretos e pardos) ativistas e ou militantes de movimentos e ou grupos político sociais antirracistas (LOPES, 2016, p. 17-18). Percebe-se que as áreas de formação que partem as autoras/es são diversas e diversas, assim como as temáticas e áreas de pesquisa correlacionadas, as pesquisas transpassam desde as relações étnico raciais, de sexualidade e de gênero, tema central dessa pesquisa, mas também é verificadas reflexões sobre antropologia da saúde e, comunicação e tecnologias, por exemplo.

Além disso a autora ressalta um aspecto crucial da autoetnografia, que é sua fluidez estilística/ poética e seu potencial de estímulo de uma certa escrita criativa, em comparação a etnografias em modelos (ou estilos) mais clássicos. Em suas palavras:

Sendo um conhecimento criado através da narrativa (verbal, mas também através de outros meios), é uma forma de produzir conhecimento que se engaja profundamente com práticas representacionais e éticas: o uso da metáfora, de textos confusos, da escrita experimental, das formas poéticas e a ruptura do tempo linear são alguns dispositivos que caracterizam trabalhos autoetnográficos contemporâneos. Ao desafiarem as normas e fronteiras representacionais e experimentar com as formas, estruturas e conteúdos, trabalhos autoetnográficos investem nas expressões das emoções como uma forma de abordagem cultural e apresentam como autoras pessoas encarnadas. Dessa forma, eles ampliam o que se pode dizer sobre determinados assuntos, pessoas e instituições, e até mesmo sobre a disciplina antropológica. (Idem, 2020, p. 190-191)

Este ponto, que enfatiza a dimensão subjetiva e corporalmente localizada da experiência social, abre margens para maneiras muito diversas sobre os recursos e resultados possíveis no processo de *produção* da etnografia, não só de maneira grafa (escrita), nos moldes mais recorrentes no ambiente acadêmico como artigos e livros científicos, monografias, teses, dissertações, mas também, e em conjunto com suportes outros de comunicação, suportes estes estéticos, visuais, audiovisuais, o que de certa maneira poderia possibilitar um maior acesso e interesse de indivíduos que não estão necessariamente nos circuitos de formação acadêmica antropológica (graduações e pós graduações em ciências sociais e ou antropologia) ou até mesmo no ambiente acadêmico em termos gerais, como argumenta Gama (2020):

[...] Neste sentido, autoetnografias no campo da saúde configuram ferramentas de grande importância na construção de debates no campo em que diferentes perspectivas podem ser confrontadas e avaliadas, tanto na academia quanto no campo das políticas públicas e mesmo de pacientes e do público em geral que eventualmente busquem mais informações, ou simplesmente informações mais acessíveis sobre os temas trabalhados. Como forma de divulgação científica, ela traz uma peculiaridade interessante: é capaz de divulgar conhecimentos mobilizando emoções nas leituras a fim de engajá-las de forma afetiva (ou mesmo afetada) no tema abordado. (Idem, 2020, p. 206)

Outra característica a ser destacada, e que de certa maneira esteve presente de diversas formas nas leituras realizadas sobre a autoetnografia como ferramenta metodológica, foi uma certa necessidade (ao meu ver, fundamental) de uma articulação multitécnica (e multi metodológica também) que pudesse substanciar as experiências pessoais tidas como dado etnográfico com outros dados e informações que pudessem fornecer material mais amplo para análise e reflexão de como experiências subjetivas se tornam de alguma maneira compartilhadas coletivamente. Ou, como se constrói uma

relação intersubjetiva entre o grupo de pertença do sujeito pesquisador/pesquisado, seja entre os “*membros*” desse grupo, seja com outros grupos, ou com a sociedade num contexto mais amplo. Tentando localizar a autoetnografia enquanto um método que agrega uma visão crítica da pesquisa sociológica, sem sobretudo, ignorar uma importância em construir possibilidades teóricas que pudessem explicar contextos sociais mais amplos, Silvio Matheus, reconhecendo um limite na metodologia autoetnográfica, nos dá a seguinte recomendação sobre os seus usos:

Algumas críticas de Delamont (2007) sobre o método autoetnográfico são pertinentes se pensarmos o uso da autoetnografia enquanto o único método para se fazer pesquisa empírica e se a pesquisa tiver como base só a experiência do autor (sujeito da pesquisa) ou a sua história de vida. Realmente é difícil aceitar este método se pensarmos nas relações de singularidade entre as experiências dos sujeitos e as trajetórias individuais de cada um dos envolvidos na investigação sociológica e, a partir disso, buscas generalizações com graus universais de “verdade” sobre determinados fenômenos sociais. Conclusões dessa ordem tornam-se insustentáveis se unicamente baseadas em evidências de tipo autoetnográfico. [...] A autoetnografia nos ajuda a pensar reflexivamente esses movimentos que circundam as pesquisas sociológicas, as interações de proximidade do pesquisador e pesquisado e as relações (afinidades políticas, culturais, estéticas, e raciais) destes pesquisadores com o tema pesquisado. [...] Sendo assim, os processos autoetnográficos assumem o papel de princípios norteadores, fundamentais para a compreendermos como as análises científicas tenta avançar. (DELAMONT, 2007. Apud: SANTOS, 2017, p. 225)

Dito isso, o autor descreve que em sua pesquisa (como também sugere) que a autoetnografia é parte de um movimento mais amplo de análise, que se constrói mediante a instrumentalização de técnicas relativamente comuns à antropologia e à sociologia, como a escrita/registo das experiências e observações em campo a partir de cadernos e diários, realização de entrevistas, gravações, uso de fotografias, conversas informais... tudo isso deve ser alinhado às memórias particulares que transpassam e conectam o autor ao grupo de pesquisa, de maneira a ser cuidadosamente refletida e comparada (SANTOS, 2017, p. 225-226). Amaral (2009), também refletindo acerca das possibilidades de uma instrumentalização viável e proveitosa da autoetnografia, aponta para uma outra percepção, sendo mais “*preocupada*” em pensar mais sobre o impacto da intimidade com o universo pesquisado, para e na construção de uma noção de objeto de pesquisa. A autora sugere então a seguinte maneira de compreender metodologicamente a questão:

[...] A autoetnografia é aqui compreendida como uma ferramenta reflexiva que possibilita discutir os múltiplos papeis do pesquisador e de suas proximidades, subjetividades e sensibilidades na medida em que se constitui como fator de interferência nos resultados e no próprio objeto pesquisado. Essa ferramenta também é focalizada e compreendida como possibilidade de relato escrito em primeira pessoa, na qual elementos autobiográficos do

pesquisador ajudam a desvelar diferentes contornos e enfrentamentos do objeto de pesquisa em um fluxo narrativo de cuja análise sujeito e objeto fazem parte. (AMARAL, 2009, p. 15)

Um outro elemento importante entre os usos metodológicos da autoetnografia, além da caracterização e empregos adequados para o desenvolvimento de uma pesquisa acadêmica é, de maneira fundamental, a dimensão idiossincrática com a maneira que outros grupos irão realizar a apropriação dessa pesquisa e do conhecimento produzido por ela, pensando na importância da pesquisa não só no ambiente acadêmico mas em relação a um conjunto social mais amplo, ou ao menos para o grupo pesquisado:

[...], existem quatro razões fundamentais para realizar a autoetnografia, são elas; 1) realizar uma crítica mais contundente, fazer contribuições e/ou estender a pesquisa e a teoria existentes; 2) abraçar a vulnerabilidade como uma maneira de compreender as emoções e a melhorar a vida social; 3) interromper tabus, quebrar silêncios e recuperar vozes perdidas e desconsideradas; e 4) tornar a pesquisa acessível a diversos públicos. (SANTOS, 2017, p. 231)

Realmente, não é só o conjunto de relatos biográficos de uma determinada subjetividade que fornece elementos para uma compreensão mais ampla de um grupo social, mesmo essa subjetividade pertencendo a esse grupo, e o interessante da autoetnografia é que justamente por essa preocupação de detectar o particular, o geral e seu encontro a partir de um exame extremamente reflexivo baseado não só na concepção da autora (autor), e ou do conjunto da comunidade acadêmica, mas sim, dos mais diversos segmentos da sociedade se estabelece enquanto um (dos) princípio(s) dessa abordagem metodológica. Nas palavras de Silvio:

[...] Nesse sentido, a autoetnografia tem um conjunto comum de prioridades, preocupações e modos de realizar a pesquisa. Essas prioridades da autoetnografia são: a) a experiência em primeiro plano; b) apresentar os processos de tomada de sentido; c) usar e demonstrar reflexividade; d) apresentar um conhecimento fruto da informação privilegiada de um fenômeno, experiência social (ou cultural); e) descrever e criticar normas culturais, experiências e práticas; e f) procurar respostas nas audiências (com os leitores, pares e sujeitos de pesquisa) [...] (SANTOS, 2017, p. 231)

Já para Joyce Souza Lopes (2016), esses princípios poderiam ser compreendidos a partir do conceito de “*pesquisa ativista/militante*” (LOPES, 2016, p. 2), para autora:

[...] A pesquisa ativista/militante está inserida em uma longa tradição de crítica epistemológica à Antropologia, realizada muitas vezes por vozes dissidentes no interior da própria disciplina, provocadas, geralmente, por mudanças nos arranjos geopolíticos globais e pelo posicionamento comum entre sujeitos subalternizados – tradicionalmente “nativos” – [...] (LOPES, 2016, p. 2)

Além disso, a autora ressalta que tomada a cabo, a pesquisa ativista insurge numa série de perspectivas que levam a autoexames da etnografia no que diz respeito às suas práticas,

técnicas, históricas, epistêmicas e profissionais no contexto contemporâneo (LOPES, 2016, p. 4). Pensando a partir de uma certa desintegração da autoridade etnográfica a autora compreende que a perspectiva ativista/militante causa os seguintes questionamentos e tensões no interior da antropologia:

[...] O domínio, ou o privilégio, do antropólogo é, em partes, desfavorecido. Discussões reflexivas sobre o lugar e o papel de pesquisador/a e pesquisado/a, por hora colonizador/a colonizado/a, são iniciadas e, além disto, novas posições são dimensionadas com a consolidação das tradições nacionais da Antropologia nos países periféricos. Colonizados/a são então novos pesquisadores/a. Objetividade, neutralidade, alteridade e autoria etnográfica são algumas das concepções que sofrem transformações crítica ou acrítica em meios antropológicos, sob um panorama teórico de grande complexidade [...] (LOPES, 2016, p. 4)

Seguindo então para uma síntese das principais características de trabalhos autoetnográficos, retomo então a seguinte resumo elaborado por Gama (2020), elencada em cinco características centrais:

[...]1) visibilidade para si/ a pesquisadora se torna visível no processo, em relação com o ambiente, as pessoas etc. 2) fortes reflexividades; 3) engajamentos (“em contraste com a pesquisa positivista que assume a necessidade de separação e objetividade, a autoetnografia clama pelo engajamento pessoal como meio para entender e comunicar uma visão crítica da realidade”); 4) vulnerabilidade (explora fraquezas, forças e ambivalências da pesquisadora); 5) rejeita conclusões (“é concebida como algo relacional, processual e mutável”). (Idem, 2020, p. 191)

Portanto, tendo isso em vista, compreendo que a autoetnografia é um instrumento potente para uma compreensão mais ampla das estruturas de poder construídas sob as bases da diferença humana e maneiras de modificar essas estruturas tendo como ponto de partida, a ampliação de perspectivas representacionais dos atores sociais inseridos nessas estruturas e as múltiplas agências empregadas pelos mesmos. Além de procurar compreender as contradições e complexidades envolvidas nas experiências de indivíduos que têm seus corpos racializados enquanto seres sociais, e ou, não pertencentes aos valores ou grupos tidos como hegemônicos na sociedade contemporânea, sem, sobretudo, isolar essas experiências individuais, subjetivamente localizadas, de contextos socioculturais mais amplos.

2.2 Entrevistas, narrativas e trajetórias afetivo-sexuais.

Como explicitado acima, a autoetnografia (ao menos na maneira aqui exposta) necessita de um auxílio técnico que enriqueça seus graus de reflexividade da maneira mais abrangente possível. Sendo assim, as entrevistas com sujeitos eleitos como interlocutores da pesquisa parecem ter um potencial imenso no diz respeito ao

alargamento reflexivo proposto por esse método. Mas sabemos que as entrevistas não são técnica exclusiva da autoetnografia, muito menos da etnografia, da antropologia ou sociologia. Como toda técnica de pesquisa potencialmente conveniente para os mais diversos tipos de pesquisa, das mais diversas áreas do conhecimento, as entrevistas, suas aplicações, usos, implicação e até definições são vastos. Sendo assim, acredito que um recorte (arbitrário, admito) com o objetivo de esboçar minimamente o que seria uma entrevista em uma pesquisa autoetnográfica, seja a maneira mais adequada de contextualizar, sem muitas simplificações grosseiras, as perspectivas sobre essa técnica no contexto desta pesquisa. Começamos pela Escola de Chicago, que não foi pioneira no uso da entrevista, mas talvez tenha sido na forma com que ela é usada, situando sua importância num grau de centralidade para o conjunto de pesquisas qualitativas da sociologia e antropologia norte-americana da época. Tomando a seguinte descrição dessa corrente de pensamento:

Evidentemente, uma tal concepção de pesquisa de campo viria a induzir técnicas particulares de pesquisa de campo, agrupadas sob o título de sociologia qualitativa. Por um lado, seriam utilizados documentos pessoais, tais como as autobiografias, as correspondências particulares, os diários e os relatos feitos pelos próprios indivíduos de que tratava a pesquisa; por outro lado, o trabalho de campo, que os pesquisadores de Chicago chamavam também de estudo de caso, baseado em diversas técnicas como a observação, a entrevista, o testemunho ou ainda, aquilo chamado de observação participativa; [...] (COULON, 1995, p. 82)

Refiro-me aqui brevemente à Escola de Chicago, tendo em vista a importância dessa corrente de pensamento e as/os teóricas/os pertencentes a essa tradição que realizaram esforços fundamentais no reconhecimento desse conjunto de técnicas citadas acima e em especial a entrevista e as narrativas do sujeitos do universo pesquisado para as pesquisas acadêmicas que buscassem compreender as dinâmicas de diferença, desigualdade e hierarquia em contextos sociais, tidos como “modernos”, “contemporâneos”, “urbanos” e etc. Sendo inclusive uma corrente de grande importância e inspiração para as/s antropólogos/as dedicadas/os ao desenvolvimento de uma antropologia das sociedades contemporânea (em especial os estudos em antropologia na(s) cidade(s), ou, antropologia urbana). Gilberto Velho, ao refletir sobre os rumos dos estudos de antropologia na(s) cidade(s) na década de 1970, tendo como exemplo pesquisadores que estudavam contextos religiosos de matrizes africanas (umbanda especificamente), aponta para um caráter intersubjetivo entre os pesquisadores e pesquisados, que aliás se reconheciam circulando em outros espaços da cidade além do contexto da pesquisa (essas pessoas se encontravam dentro e fora do terreiro), e como isso era fundamental para o pesquisador,

já que o mesmo circulava por diferentes locais por intermédio dessas relações mais ou menos íntimas. (VELHO; KUSCHNIR, 2003, p. 12). Mesmo que o autor não se refira nominalmente à Escola de Chicago, é possível estabelecer um paralelo com a mesma o pensamento de Velho a partir da seguinte ponderação:

Os objetos estudados e as perspectivas teóricas mais utilizadas levaram inevitavelmente ao uso de histórias de vida, biografias, e trajetórias individuais. Dessa forma, os indivíduos, na sua singularidade, também se tornaram matéria da antropologia, à medida em que eram percebidos como sujeitos de uma ação social constituída a partir de redes de significados. Em lugar de considerar os indivíduos como determinados por instâncias englobantes anteriores, passava-se a estudá-los como interpretes de mapas e códigos socioculturais, enfatizando-se uma visão dinâmica da sociedade e procurando-se estabelecer pontes entre os níveis micro e macro. (Idem, 2003, p. 16)

Roberto Cardoso de Oliveira (1996), em seu célebre texto “O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever”, relembra a centralidade do “Ouvir” (no sentido de procurar compreender o que dizem os atores sociais sobre a realidade em que vivem) faz a seguinte consideração:

[...] Por isso, a obtenção de explicações, dada pelos próprios membros da comunidade da comunidade investigada, permitiria se chegar àquilo que os antropólogos chamam de “modelo nativo” matéria prima para o entendimento antropológico. Tais explicações nativas só poderiam ser obtidas por meio da “entrevista”, portanto, de um Ouvir todo especial. Mas para isso, há de se Ouvir. (OLIVEIRA, 1996, p. 19)

Porém, o autor compreende esse “ouvir” circunscrito entre as hierarquias de poder e desigualdade estabelecidas nas estruturas sociais, sendo elas fatores de influência também durante essa etapa do registro etnográfico (a entrevista) e o do conteúdo exposto pelo sujeito interlocutor da pesquisa, em suas palavras:

[...] Esse poder, subjacente às relações humanas – que autores como Foucault jamais se cansaram de denunciar -, já na relação pesquisador/informante vai desempenhar uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo: as perguntas, feitas em busca de respostas pontuais lado a lado da autoridade de quem as faz (com ou sem autoritarismo) criam um capô ilusório de interação. (Idem, p. 20)

É justamente nesse ponto, onde os horizontes semânticos do/da antropólogo/a se contrapõem ao dos sujeitos interlocutores da pesquisa, que o encontro etnográfico ou a dissimulação e, por consequência, a ilusão da interação com sujeito pesquisado se estabelecem. Sabemos em tese que os sujeitos e suas ações são diversas e modificam-se na medida em que se sentem observados ou não, como também por quem são observados ou não. Em outras palavras:

[...] antes mesmo de um indivíduo narrar-se, ele movimenta suas redes de subjetividade, tanto por meio de elementos psíquicos quanto por meio de suas memórias, parentesco e meio que se insere, proporcionando através de suas narrativas uma representação de si e de seu contexto social (SENNA, 2021, p. 32)

Sendo assim, não é só o ato de ser entrevistado (e provavelmente registra-se esse momento, seja por meio de uma gravação de áudio, vídeo, transcrevendo a conversa ou, as três coisas) que pode influenciar as respostas dadas pelo interlocutor da pesquisa, mas também a própria leitura feita pelo interlocutor do corpo que o entrevista (corpo do pesquisador/a). E é nessas múltiplas possibilidades que a entrevista no contexto de uma pesquisa onde autor/a também é sujeito pesquisado que se encontram as potencialidades interpretativas. Tomo como exemplo para ilustrar essa questão, a dissertação realizada por Pedro Ivo Silva (2017), que a partir da sua posicionalidade enquanto um homossexual negro, buscou compreender os sentidos atribuídos ao lugar social que os homossexuais negros ocupam, tendo como base as narrativas das relações familiares e processos educacionais (formais, informais, acadêmicos ou não, institucionalizados ou não, e também políticos, tendo em vista que seus interlocutores de pesquisa compunham um coletivo organizado por e para, mas não exclusivamente, homossexuais negros) de outros homossexuais negros (SILVA, 2017, p. 26) . De maneira até poética o autor descreve-se e descreve sua pesquisa da seguinte maneira:

Como “gente” em construção, passível de erros e acertos, compreendo a necessidade de que minha história e experiência em memória caminhem ao encontro daquelas disponibilizadas para a realização desse estudo, uma vez que o tema ‘narrativas de negros homossexuais sobre seu lugar na sociedade’ perpassa pela minha identificação com seus sentidos mais intrínsecos. Nesse esteio, o posicionamento que assumo para a interpretação dos significados emergentes do corpus metodológico é o negro homossexual, tal como se posicionam os narradores que contribuíram com os relatos de suas vivências. (SILVA, 2017, p. 15)

Exposta então sua relação e posição com o grupo pesquisado o autor logo afrente no texto, defende a perspectiva de que a narrativa como exercício reflexivo situa o narrador em dois aspectos. O primeiro objetivo, onde o narrador por meio de sua narrativa descreve de maneira diversa sobre o objeto narrado detalhando o que foi percebido, dito, feito e memorado. E outro subjetivo, relatando portanto como se deram as ações de sua consciência na compreensão do objeto, dando margem então para o que foi imaginado, sentido, interpretado, apreendido e até comparado com outras experiências vividas anteriormente (Idem, 2017, p. 30). Sendo assim, o sentido de narrativa para o autor é o seguinte:

Entendo que a capacidade de produzir conhecimento em diversos níveis das histórias de vida e por meio da compreensão das vivências compartilhadas pode desvelar realidade renegadas, tidas socialmente por abjetas [...] Nessa perspectiva, a produção científica e sua importância social trazem consigo a possibilidade de que sejam resultado significado da ação daqueles cujas identidades não se encontram no eixo hegemônico dessa produção. Tal possibilidade pode se dar em decorrência da interpretação da realidade que assumo nesta pesquisa por meio das vivências de negros homossexuais. (Idem, 2017, p. 34)

Em consonância com essa perspectiva, onde pesquisadora(o) também é sujeito de pesquisa, e que essa característica mediante os encontros com outras individualidades também pertencentes ao grupo afeta positivamente a maneira como essas pessoas se auto narram para essa pesquisadora (o), tomo a seguinte argumentação:

[...] Começamos pela potencialidade da autoetnografia vis-à-vis de entrevista. Esta última focaliza os significados produzidos de forma interativa e de maneira dinâmica, atentando para a dinâmica emocional (ou para aspectos mais sensíveis) que tem lugar na situação da própria entrevista. Embora o foco esteja no participante e sua história, as palavras, pensamentos e sentimentos do pesquisador também são parte do processo interativo nessa situação pessoal para fazer um projeto, do conhecimento e dos temas discutidos e das formas pelas quais o próprio entrevistador pode ter sido tocado (ou transformado) pelo processo da entrevista. Mesmo que a experiência do pesquisador não seja o foco principal, em uma situação de entrevista, sua reflexão pessoal e o contexto se tornam camadas que são acrescentadas à história que está sendo contada sobre os participantes [...]. (SANTOS, 2017, p. 228)

Dito isso pontuo então, que as narrativas de sujeitos que se identificam enquanto gays e bichas negras se configuram aqui enquanto um elemento fundamental de mediação entre as categorias de análise fornecidas pela antropologia, em contraste com o universo (auto)representacional do grupo pesquisado. Isso se torna um movimento interessante na medida em que enquanto “antropólogo”, munido de certa forma das ferramentas e instrumentos fornecidos pela disciplina (antropologia) para uma interpretação (e até uma definição) de dimensões e categorias éticas, êmicas e suas diferenças. Mas as narrativas de gays e bichas negras, de forma nem sempre harmoniosa, me apresentam dimensões e categorias éticas (ao menos no limite da existência dos indivíduos que as narram) que muitas vezes são disruptivas com essas fundamentações um tanto quanto mais clássicas de categorias éticas e êmicas na antropologia. Sendo assim, acredito que a melhor forma de encarar as narrativas no âmbito desta pesquisa, é como forma de: “[...] compreender um “eu” ou algum aspecto da vida que se entrecruza com o contexto cultural e social, que se conecta a outros participantes (sujeitos de pesquisa), e convida os leitores a entrar no mundo do autor e a usar o que lá aprenderam para refletir, [...]” (SANTOS, 2017, p. 228). Além disso, acredito ser importante informar você leitora/or, que pela amplitude

de informações que as entrevistas contém, somada ao tempo que leva processá-las, organiza-las e apresenta-las como parte deste texto, apenas uma entrevista foi utilizada na elaboração deste trabalho. Descrevo com maiores detalhes essa entrevista no capítulo cinco, mas de antemão justifico a escolha de trabalhar apenas uma entrevista, tendo em vista na verdade o interlocutor da mesma. Este se mostrou ser um interlocutor privilegiado, pois além de ser um sujeito de que se autoidentifica enquanto uma bicha negra, o mesmo é idealizador de um curta-metragem que de maneira análoga (e poética, eu diria) a este trabalho, buscou refletir a partir de uma natureza estética, as vivências emocionais e afetivas de uma bicha negra em primeira pessoa, ou seja, relatada pela perspectiva de quem experimentou essas vivências.

Por fim, julgo válido ressaltar esse aspecto um tanto quanto experimental, como será visto ao longo dos capítulos, tendo em vista a ausência, recentemente detectada de pesquisas, investigações, debates que busquem refletir sobre a emocionabilidade, afetividades, trajetórias e representações afetivo sexuais das masculinidades negras, em especial as dissidentes em termos de sexualidade e performance de gênero (PIRES QUEIROZ, 2020; 2021).

2.3 A experiência estética como potencialidade e possibilidade etnográfica.

Este item, último desta introdução se faz necessário mediante uma surpresa deveras agradável no decorrer da pesquisa. Esta surpresa se trata do encontro com um interlocutor privilegiado no que diz respeito ao tema da pesquisa. Privilegiado tendo em vista que além de se tratar de um indivíduo que se auto identifica enquanto um homem negro homoafetivo (bicha pra ser mais específico), o mesmo quando abordado pelo pesquisador e convidado a contribuir para essa pesquisa acabava de “lançar” um curta-metragem que tinha como tema justamente sua vida e trajetória biográfica enquanto uma bicha negra. Tendo eu então estabelecido contato com um sujeito que não só pertencia ao grupo mas assim como eu acabara de realizar um registro do mesmo partindo de sua própria biografia, acredito ser extremamente profícuo descrever aqui, mesmo que em linhas gerais, os procedimentos analíticos utilizados na apreciação do curta-metragem em questão tendo em vista que o mesmo se configura também como um registro autoetnográfico, e que merece ser apresentado em conjunto, referência de diálogo e compreensão da realidade e não de maneira estática enquanto “artefato” produzido pelo nativo. Pelo contrário, o objetivo aqui é estabelecer não só o curta-metragem abordado no capítulo III, mas também os versos de músicas citados enquanto epígrafes ou no

próprio corpo do texto como referencial teórico e conceitual com o mesmo peso, no mesmo patamar em termos de complexidade intelectual e potencialidade de apreensão da realidade tão profundo quanto às citações de trabalhos acadêmicos aqui referenciados. Mas onde arte, estética e autoetnografia se encontram? Acredito que para tentar esboçar uma resposta para essa questão seja interessante compreender como a perspectiva antropológica apresentada nesse trabalho compreende a arte como fenômeno humano e cultural. Tomando como ponto de partida as possibilidades metodológicas de um diálogo entre as concepções de “*experiência*”, “*formas estéticas*” e a realidade social de Walter Benjamin e Clifford Geertz, realizada pelo antropólogo e comunicólogo Relivaldo Pinho de Oliveira (2012). Assim como apontado pelo autor, compreendo que:

[...] Ambos postulam métodos e desenvolvem análises nas quais a forma se relaciona com o estar no mundo. Mais do que isso, suas teorizações propõem uma nova forma de analisar a cultura: na acepção do primeiro, como um texto (semioticamente); na acepção do segundo, como expressão fisionômica (narrativa) de uma realidade. (OLIVEIRA, 2012, p. 210)

Possibilitando então compreender que o(s) *objeto(s) estético(s)* que se apresentaram ao longo da pesquisa, poderiam ser vistos enquanto materializações de um modo de sentir e estar no mundo, tendo em vista que a experiência que temos com o objeto estético excede suas dimensões mais funcionais e imediatas de representação e apontam muito mais para a sensibilidade que temos mediante a experiência, e como essas manifestação de sensibilidades e experiências variam mediante diversos fatores. O que mais nos interessa aqui é o “*recursos, arcabouços, ferramentais*” culturais que mobilizamos quando manifestamos nossas sensibilidades e experiências estéticas. Para o autor “[...] *Essa forma de viver e esse modelo específico de pensar são denominados por Geertz de experiência coletiva. A sensibilidade que estimula as formas (e que de certo modo as percebe) é a sensibilidade presente nessa experiência e que a excede [...]*” (GEERTZ, 2008, p. 181. Apud: OLIVEIRA, 2012, p. 213). Dando margem então para uma compreensão de que o objeto estético de certa maneira pode ser experienciado dentro de uma representação cultural da sensibilidade e emocionabilidade humana, o autor ainda afirma que:

Esse sentimento deve ser buscado não como um reflexo do real, e sim nos seus mais diversos âmbitos e, fundamentalmente, naqueles que auxiliam a interpretar as formas que com ele compõem uma representação. Sem necessariamente, como diz Geertz, esses objetos estéticos serem pensados unicamente através de seus aspectos funcionalistas. (GEERTZ, 2008, p. 181. Apud: OLIVEIRA, 2012, p. 213.)

Dando vazão então a uma interpretação do conceito de cultura semiótica proposto por Geertz, de maneira que a análise do objeto estético rompa com uma interpretação arbitrária dos signos, propondo vê-los enquanto objeto com códigos significantes pertencentes a sua realidade. (Idem, p. 224). Oliveira constata que, não existem muitos momentos nas obras de Geertz que apontem para uma referência direta às palavras “arte”, “estética”, “experiência” o que não possibilita uma definição precisa da perspectiva do autor sobre esses temas. Entretanto, sua investigação sobre os argumentos do autor situam a arte e a experiência estética como elementos que coabitam o universo da cultura e se relacionam com ela na medida em que estão presentes nas mais diversas dimensões da realidade (OLIVEIRA, 2012, p. 212). Sendo assim, o autor define que:

O que chamo, com Geertz, de experiência é essa variedade de aspectos que o ser humano em sua vida disponibiliza para se relacionar com sua realidade. Nessa variedade se situa o estético, que não flutua como um halo sem centro, e nem tampouco como reflexo de uma infraestrutura, mas sim como uma representação, não necessariamente imediata e referencial, da realidade [...] (GEERTZ, 2008. Apud: OLIVEIRA, 2012, p. 214).

Sendo assim, o autor aponta para a seguinte concepção de objeto estético na antropologia interpretativa/ hermenêutica:

Entender os objetos estéticos através de uma interpretação é concebê-los como parte da cultura e sociedade, é identificar os signos que neles se apresentam, ou se mantem ocultos, é, com esses signos, identificar no real o espírito, a sensibilidade, a experiência que o estimula [...] Esses significados, ou, em termos semióticos, esses significantes (sinais). Evidentemente, assim são representados porque ligados a eles existem ideias, discursos, um espírito, que determinado momento, ou em determinados lugares, lhe dão algum tipo de sentido, mesmo que seja a negação de um sentido. [...] (OLIVEIRA, 2012, p. 215)

Passando agora para a perspectiva benjaminiana e para o ponto em que converge com a antropologia interpretativa, acredito ser interessante um diálogo mais cuidadoso entre ambas as perspectivas, sem sobretudo, confundir o que é particular em cada uma delas. Começamos pela reflexão sobre a subjetividade e a experiência na sociedade moderna que Benjamin tematiza de forma mais central em sua obra. Incorporando ao tema pontos de vista filosóficos, historiográficos e sociológicos. A partir do ensaio de Benjamin, “*O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*” (1985), podemos destacar alguns pontos centrais de sua obra para compreender a subjetividade moderna. Compreendendo a subjetividade como produto de um processo histórico em que o desenvolvimento do capitalismo industrial toma formas cada vez mais complexas e termos econômicos, políticos e ideológicos, podemos destacar dois principais tipos de intercâmbio ou troca de experiências, entendidas como narrativas e romance (ou

folhetim). O primeiro marcado pela oralidade, a passagem da memória ou mesmo da tradição *simbolizada* pela imagem do artesão, passa-se algo que é particular (num sentido de autêntico) de cada narrador e de suas experiências, que impossibilita uma reprodução idêntica da narrativa, circunscrevendo-a como única. Já no romance, temos como principais diferenças o leitor do romance, que agora não é mais dependente da oralidade de outro para a receber a narrativa já que seu contato com a mesma se dá a partir do romance (ou folhetim). O contato com a experiência agora é individual, busca o sentido no pós-morte do personagem. Por estar a semântica nesse âmbito, não pode ser senão o que já está dado e acabado pelo próprio romance, não há mais nenhum esforço em compreender o sentido, nem é necessária uma vinculação entre temporal e essencial. Benjamin coloca o romance como uma corrida contra o tempo. Para Benjamin:

Em grandes épocas históricas, altera-se historicamente, com a forma de existência coletiva da humanidade, o modo da sua percepção sensorial. O modo em que a percepção sensorial do homem organiza – o médium em que ocorre – é condicionado não só naturalmente, como também historicamente. [...] Atualmente, as condições para tal entendimento são favoráveis. E, se pudermos entender, como a decadência da sua aura, as alterações no médium da percepção de que somos contemporâneos, também é possível mostrar as condições sociais dessa decadência. (BENJAMIN, 1995, p. 5)

Benjamin, que como bem sabemos parte de uma fundamentação teórica marcadamente materialista histórico-dialética, busca evidenciar o papel da contradição nos seus mais diversos aspectos da realidade para explicá-la. Em seu quadro filosófico, a experiência é tensionada a partir das categorias de “*estrutura*” e “*superestrutura*”, onde se busca compreender não só uma relação causal entre estética e economia, mas sim o sentido e a expressão da economia na cultura (OLIVEIRA, 2012, p. 218). Sendo assim, para a análise benjaminiana da realidade:

Se o mundo moderno é, por um lado, o mundo da revolução tecnológica e da liquidação das formas tradicionais da cultura, é também, por outro lado, o mundo do desencontro fatal entre esse desenvolvimento da técnica e uma ordem social que não se renova. É um mundo que se agarra a formas culturais que já não acompanham as transformações pelas quais passa e que se recusa a representar a realidade impositiva da mercadoria. Este desequilíbrio determina uma constante e intercambiável expressão do velho no novo: a construção de fantasmagorias. (MURICY, 1987, p. 499)

Entretanto, diferente da narrativa e do romance (ou da reprodução da escrita, se pensarmos de maneira mais geral), outras formas de experiência estética tomam rumos mais contraditórios, e significados que entre si são conflituosos e demonstram uma dimensão de disputa política e social sobre o significado da arte. Falando então

especialmente da reprodução fílmica e ou fotográfica (em termos técnicos, reprodução audiovisual), que é a “*natureza*” dos objetos estéticos aqui analisados, saliento que:

[...] a invenção destas técnicas redimensiona as formas de arte tradicionais e o próprio conceito de obra de arte. Nelas, se rompem a unicidade da experiência que definia a beleza da obra de arte aurática. Fotografia e cinema, reproduzindo pessoas, coisas e acontecimentos, num tempo atomizado, elaboram a nova percepção moderna, sob o modelo do choque. Cortes, aproximações, acelerações: o olhar natural se submete à máquina que lhe abre insondáveis perspectivas.

É nas produções estéticas, nas novas formas artísticas derivadas do desenvolvimento tecnológico que Benjamin encontrará a expressão de verdade da época moderna. [...] Ai o conceito de modernidade ganha uma aparente ambivalência que enriquecerá a sua análise. A modernidade não é só a repetição do idêntico. Na estética, para Benjamin, ela é a consciência dos artistas que a expressam criticamente. (MURICY, 1987, p. 501)

Exposto isso, é possível distinguir as abordagens de Geertz e Benjamin tendo como particularidades a ideia de que na primeira (antropologia interpretativa) é mais central o projeto de construção de uma teoria cultural que pensa na maneira pela qual se representam outras sociedades ou grupos humanos, característica notadamente mais *antropológica*. Enquanto a filosofia proposta por Benjamin dialoga de maneira mais recorrente com outras áreas do saber, denotando um estilo e metodologia de cunho filosófico e sociológico (OLIVEIRA, 2012, p. 223). Nas palavras do autor:

Se Geertz oferece instrumentos teóricos que não buscam uma análise que atravesse as várias dimensões do ser, com Benjamin, ele indica questionamentos e preposições que não podem ser ignoradas quando se pretende estudar a estética na sua relação com o sentimento, com o espírito que a atravessa, que a envolve. Se a hermenêutica de Geertz possui uma proposta que conduz como crítica do dito e do dizer, a filosofia de Benjamin propõem uma crítica do que contar, o representar, deve ser pensado no mesmo ângulo da visão do que o ser que conta, que apresenta e que é representado. (Idem, 2012, p. 223)

Dessa maneira, podemos encarar o objeto estético e a(s) experiência(s) que ele proporciona numa chave de compreensão em que sentir e materialidade são colocados em destaque na compreensão da realidade, evitando, portanto, conceber a historicidade do sentir mediante abstrações distantes da realidade social em que foram criados, como também evita, tomar os objetos estéticos como artefatos culturais estáticos que condensam seus significados de maneira inata, imóvel e não contraditória, permeada de diversos sentidos em disputa muitas vezes. Como nos sugere Oliveira (2012) nas considerações finais de seu artigo:

Essas representações não são tratadas como reflexo de uma realidade, nem como moldura que encerra um conteúdo, e sim como evocação do real que com ele mantém uma relação, mas que a ele não se submete e não se curvam, e sim lhe dirigem um olhar e querem ser redistribuídas. É assim que talvez se possa conceber a estética e a experiência a partir de Geertz e Benjamin. Como um exercício de se voltar para objetos, narrativas, que nos proporcionem outras narrativas, interrompem uma certa compreensão, para se propor

outras; talvez seja o caso de acenar para a vida como piscadela, um sinal, e de que ela retribua com o olhar, com uma imagem, com uma fisionomia. (Idem, 2012, p. 29-30)

Exposto em linhas gerais, aportes teóricos metodológicos mais amplos, que guiaram as análises estéticas realizadas durante essa pesquisa, acredito ser uma forma interessante de amarrar esse tema tão complexo e caro às ciências sociais, às perspectivas (um tanto quanto mais contemporâneas) de como se concebe a análise fílmica numa autoetnografia. Ou, de maneira mais condizente com a proposta deste trabalho, como interconectar uma autoetnografia fílmica, como a analisada no capítulo III á uma autoetnografia escrita. Para compreender a questão me refiro novamente à virada epistêmica que ocorreu nas ciências sociais entre 1960 à 1990, e como a mesma influenciou a concepção de filme etnográfico naquele momento:

[...]o campo do filme etnográfico, cuja origens estão ancoradas no colonialismo, sobretudo europeu, definiu-se e tomou forma como gênero justamente entre 1960 e 1970, um período crítico marcado por uma série de esforços para “reinventar a antropologia” devido, em particular, às seguintes questões: 1) o fim da era colonial com as asserções de autodeterminação dos povos nativos; 2) a radicalização de jovens estudiosos nos anos 1960 e a substituição dos modelos positivistas de conhecimento e por abordagens mais interpretativas e politicamente autoconscientes; 3) a reconceitualização da voz do nativo como um elemento que deveria dialogar mais diretamente com a interpretação antropológica [...] (ARAÚJO, 2019, p. 74)

Se nas perspectivas clássicas da antropologia, a imagem etnográfica se dava quase que de maneira geral pela ideia de uma alteridade exótica, onde o representado era o sujeito ou grupo distante em todos os sentidos possíveis da sociedade do pesquisador (Idem, p. 35). Na antropologia visual contemporânea o registro imagético (fílmico ou fotográfico) rompe com essa alteridade, investigando-a agora em contextos familiares em que as experiências filmadas são nitidamente pessoais, porém, permitem que se reflita de maneiras menos óbvias sobre dimensões sociais, identitárias, de memória e representação dos sujeitos envolvidos no processo de filmagem. A noção de estranhamento e alteridade é removida da cultura, ou melhor dizendo, do indivíduo que pertence a uma cultura “exótica”, distante geográfica e historicamente de quem filma, para ser sentida/pensada/refletida a partir de sujeitos presentes no nosso contexto sociocultural (Idem, p. 89). Portanto, temos aqui uma perspectiva que toma as atitudes, ações e comportamentos dos sujeitos filmados como material e evidencia cultural de diferenças entre indivíduos de uma mesma sociedade. E também como resposta (de discordância ou concordância) as representações criadas pela etnografia sobre outras culturas. Os grupos tidos como interlocutores da pesquisa agora expressam qual o grau de validade das pesquisas realizadas sobre sua realidade. Para o autor: “O ponto a ser destacado nesse

modo de etnografia audiovisual é que o desejo pelo outro se confunde a todo instante com a questão do autoconhecimento [...]” (ARAÚJO, 2019, p. 89). O autor ainda argumenta sobre um caráter ampliativo que a autoetnografia proporciona enquanto método, descrevendo que:

[...] Se os textos etnográficos são meios pelos quais os europeus representam para si os outros, normalmente sujeitos, comunidades ou povos subjugados, os textos autoetnográficos são aqueles em que o “outro” constrói uma resposta para ou em diálogo com as representações ocidentais. (ARAÚJO, 2019, p. 91)

Caminhando então para uma síntese sobre a maneira que concebo o curta-metragem analisado ao longo do trabalho, digo que o encarei enquanto uma autoetnográfica audiovisual, que de maneira similar ao que foi refletido no item sobre autoetnografia enquanto método, segue algumas características já exploradas e que são retomadas por Araújo (2019) da seguinte maneira: “[...] São documentários que revelam, de maneira geral, quatro grandes gestos estilísticos: uma forte inflexão subjetiva; uma acentuada reflexividade de caráter ensaístico; a apropriação de imagens de arquivo; e o embaralhamento das fronteiras entre o documentário e a ficção, [...]” (Idem, 2019, p. 80). E que numa dimensão político epistêmica, assim como propõe bell hooks (2017 [1992]), ao olhar para produção, experiências, manifestações de corporeidades negras temos que ter em mente que:

Espaços de agenciamento existem para pessoas negras, dentro dos qual podemos tanto interrogar o olhar do Outro, mas também olhar para trás, e para nós mesmos, nomeando o que vemos. O “olha” foi e é um lugar de resistência para o povo negro colonizado ao redor do globo. Os subordinados em relação de poder aprendem com a experiência que existe um olhar crítico, que “olha para documentar, que é opositivo. Na luta pela resistência, o poder dominado para garantir o agenciamento ao reivindicar e cultivar a “consciência” politiza as relações “do olhar” – aprende-se a olhar de um certo modo para resistir. (hooks, 2017, p.3)

Portanto, entendo que tanto escrita antropológica quanto o registro audiovisual coabitam o universo da representação cultural (HIKIJ, 1998), logo o curta-metragem analisado neste trabalho, cumpre um papel de “[...] construção de uma difícil ponte: a que liga a análise da ficção à realidade, sem no entanto confundir estas dimensões” (HIKIJ, 1998, p. 98). Onde procuraremos entender quais estereótipos formam um repertório simbólico do racismo enquanto estruturante social, que se manifesta num conjunto de práticas e ações emocionais significadas pela cultura, em outras palavras, veremos com um olhar etnográfico *ficcional* como se subjetivam modelos racializados de afetividade entre gays e bichas negras.

3. O (meu) CORPO NA ANTROPOLOGIA

O que pode um corpo um corpo sem juízo?/ Quando saber que o corpo abjeto se torna um corpo objeto e vice versa?/ Não somos definidos pela natureza assim que nascemos/ mas pela cultura que criamos e somos criados/ Sexualidade e gênero são campos abertos de nossas personalidades e preenchemos conforme absorvemos elementos do mundo ao redor / Nos tornamos mulheres – ou homens/ Não nascemos nada/ talvez nem humanos nascemos/Sob a cultura, ação do tempo, do espaço, história, geografia, psicologia, antropologia,/ nos tornamos algo/ Homens, mulheres, transgêneros, cisgêneros, heterossexuais, homossexuais, bissexuais e o que mais quisermos, pudermos ou nos dispusermos a ser/ o que pode o seu corpo?

Jup do Bairro (2020, s.p)

Pensar o corpo, ainda mais numa perspectiva antropológica (apesar da vasta produção acerca, o que possibilita uma série de caminhos teóricos, conceituais, metodológicos, epistêmicos e etc., como também, uma vasta gama de possibilidades e escolhas destes e entre esses caminhos) ainda é deveras desafiador. Não só pela complexidade e importância do tema dentro da disciplina Antropologia mas, fundamentalmente, por se tentar pensar o seu próprio corpo. Como também é desafiado, refletir sobre o que fazem os corpos serem alçados enquanto abjetos e/ou objetos, tal qual a indagação feita na epígrafe acima, no primeiro verso. É interessante a indagação pois esses dois adjetivos não dizem respeito (ou idealmente, não deveriam dizer) a corpos, e sim “coisas” como objetos, utensílios e etc. Mas voltando ao corpo (na antropologia), acredito ser um bom início começar a partir de alguém que lança a palavra corpo enquanto conceito antropológico, ou seja, “no meio” do debate, este alguém é Marcel Mauss (1974, [1934]), que em seu marcante comunicado apresentado ao que chamavam na época de “Sociedade de Psicologia”, que foi transcrito e intitulado de “*As Técnicas Corporais*”, situa o corpo como constituição também cultural, dando a dimensão de que o modo com que (re)agimos também diz respeito as estruturas culturais que estamos inseridos. Em palavras mais precisas:

[...] o corpo é o primeiro instrumento do homem, e ainda, o primeiro objeto e meio técnico do homem. Atribuindo à noção de técnica o que chama de ato tradicional eficaz, Mauss afirma não existir técnica nem transmissão se não houver tradição. Técnicas do corpo referem-se então aos modos pelos quais as pessoas sabem servir-se de seus corpos de maneira tradicional, o que varia de uma sociedade a outra. (MAUSS, 1936. Apud: HAIBARA; SANTOS, 2016, s.p)

Outro autor indispensável para a construção do corpo enquanto objeto sociológico é Pierre Bourdieu (1930-2002) que ao pensar o corpo inserido num conjunto de relações sociais, políticas, econômicas e culturais, responsáveis por socializa-lo em graus de profundidade diversos, inserindo-o nos “*jogos sociais*” (BOURDIEU, 2002) na medida em *ensina* as normas do *jogo da vida em sociedade* via socialização, o autor possibilitou

estabelecer uma relação entre estrutura social e aspectos até então visto como extremamente individuais e subjetivos, tais como gosto estético, *etiqueta* e “*bom*” comportamento, preferências alimentares, noções de saúde e bem estar, entre outros exemplos possíveis. Nas palavras do autor:

A experiência prática do corpo, que se produz na aplicação, ao corpo próprio, de esquemas fundamentais nascidos na incorporação das estruturas sociais, e que é continuamente reforçada pelas reações, suscitadas segundo os mesmos esquemas, que o próprio corpo suscita nos outros, é um dos princípios da construção, em cada agente, de uma relação duradoura para com seu corpo. (BOURDIEU, 2002, p. 81)

Pela ampla complexidade do legado de Bourdieu, acredito que uma sistematização em minhas palavras de suas proposições sociológicas sobre o corpo mais confundiriam o leitor (ou leitora) do que minimamente apresentaria o pensamento do sociólogo em questão. Sendo assim, recorro a síntese realizada por Daniele Andrea Janowski e Cristina Carta Cardoso de Medeiros (2018), onde as autoras de maneira didática sintetizam as potencialidades dos conceitos – em especial os conceitos de *habitus*, *campos sociais e capitais culturais e corporais* (JANOWSKI; MEDEIROS, 2018, p. 286) – de Bourdieu para se pensar o corpo na sociedade atual. Para as autoras:

Exemplificando a relação de habitus e do campo e sua sinergia, Bourdieu (2002b) sustenta a ideia de que quando os agentes portam um habitus correspondente ao campo, eles são como “peixes na água”, ou seja, naturalmente ajustados para fazer o que é preciso fazer. Por terem se constituído pela incorporação de estruturas de um mesmo universo, os agentes tornam-se geradores de práticas ajustadas ao mundo social no qual eles estão inscritos. Sobre esta incorporação, essa simbiose do corpo socializado e dos campos sociais, o autor afirma que são dois produtos acordados da mesma história, estabelecendo-se uma cumplicidade que ele chamou de “infraconsciente corporal” (BOURDIEU, 2002b, p. 75). (BOURDIEU, 2008, p. 75. Apud: JANOWSKI; MEDEIROS, 2018, p. 287)

Sobre o capital cultural e a maneira que ele se materializa no corpo, as autoras tecem as seguintes considerações:

O capital cultural incorporado é fundamental, pois ele existe necessariamente no corpo e pelo corpo. A detenção de capital cultural está vinculada às condições de sua apropriação que se dá em um determinado campo social. A obtenção do capital vincula-se ao conteúdo cultural disponível no campo. Dependendo do meio, o indivíduo tem acesso a mais ou menos capital. [...] O capital cultural em seu estado incorporado, ou seja, uma propriedade que se fez corpo e tornou-se integrante do indivíduo, pode remeter a temas da cultura corporal e às possibilidades de lucro a partir da incorporação significativa de conteúdos que podem gerar comportamentos, percepções, atitudes e transformações que ficam impressas no corpo. Esse conjunto de potencialidades e possibilidades corporais pode ser considerado um tipo de capital cultural específico denominado de capital corporal. [...] A obtenção desse capital específico está condicionada a aquisição ou manutenção de hábitos e atitudes efetivas como potencial investimento corporal e geração de lucros dentro de um contexto específico de reconhecimento destes valores no

espaço social. O capital conquistado pode auxiliar o indivíduo nas conjugações e fazê-lo galgar posições em um determinado espaço social. (Idem, 2018, p. 288)

Fazendo um confuso, mas necessário *salto* histórico, saímos da primeira metade do século XX e vamos a segunda, onde a Antropologia das Emoções e os Interacionistas, que também tem interesse em pensar o corpo enquanto um elemento vital, já que, sem algo sensível, capaz de responder aos estímulos sensoriais, dominar algum modo de linguagem e ou expressão, no final das contas ter emoções (ou seja, o/um corpo). Não haveria necessidade (nem possibilidade) de uma Antropologia da e para as emoções. David Le Breton (2011 [1990]) situa o corpo da seguinte maneira:

As representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, e no interior desta última, de uma definição de pessoa. O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. Donde a miríade de representações que procuram conferir-lhe um sentido, e seu caráter heteróclito, insólito, contraditório, de uma sociedade a outra.

O corpo parece evidente, mas, definitivamente, nada é mais inapreensível. Ela nunca é um dado indiscutível, mas efeito de uma construção social e cultural. [...] (LE BRETON, 2011, p. 18)

Tomando então essa perspectiva, o autor busca descrever criticamente a construção do corpo na sociedade moderna/Ocidental. Examinando como o valor do individualismo, vigente na nossa sociedade, relacionada a uma certa percepção do corpo balizada nos conhecimentos biomédicos, tornaram-se a forma mais recorrente e aceitável pela sociedades ocidentalizadas de representar o corpo (Idem, p. 18). O autor ainda diz que é central ponderar sobre esse *substrato* desse saber sobre o corpo, tendo em vista que:

[...] Trata-se aí de um traço bem significativo das sociedades nas quais o individualismo é um fato de estrutura: o desenvolvimento de um caráter infinitamente plural, polifônico da vida coletiva e suas referências. Nessas sociedades, com efeito, a iniciativa pertence antes aos atores, ou aos grupos, do que à cultura, que tende a se formar um simples quadro formal. (Idem, p. 19)

Além disso, o autor apresenta o seguinte diagnóstico sobre o *espaço* que a cultura preenche na sociedade moderna:

Assistimos hoje a uma aceleração dos processos sociais sem que o nível cultural a acompanhe. Um divórcio é frequentemente detectável entre a experiência social do ator e sua capacidade de integração simbólica. Isso resulta uma carência de sentido que as vezes torna a vida difícil. Do fato da ausência de resposta cultural para guiar suas escolhas e suas ações, o homem é abandonado à sua própria iniciativa, à sua solidão, desprovido perante numerosos eventos essenciais da condição humana: a morte, a doença, a solidão, o desemprego, o envelhecimento, a adversidade... Convém na dúvida, e as vezes na angústia, inventar soluções pessoais. A tendência ao

recolhimento em si, e a busca da autonomia, que mobiliza inúmeros atores, não são sem consequências sensíveis sobre o tecido cultural. A comunidade dos sentidos e dos valores se dispersa na trama social sem soldá-la realmente. A atomização dos atores acentua ainda o distanciamento dos elementos culturais tradicionais, que caem em desuso ou tornam-se indicações sem espessura. Eles tornaram-se pouco dignos de investimento e desaparecem, deixando um vazio que não preenche os procedimentos técnicos. Ao contrário, as soluções pessoais se proliferam, e visam suprir as carências do simbólico por empréstimo de outros tecidos culturais ou pela criação de novas referências. (Idem, p. 19-20)

Em uma outra obra o Le Breton articula suas perspectivas sobre o corpo ao universo das emoções, percebendo que a manifestação de nossos estados emocionais é indissociável do nosso corpo e dos recursos que dispomos para comunicar tais estados emocionais. Sendo que:

As emoções que nos acometem e a maneira como elas repercutem sobre nós tem origem em normas coletivas implícitas, ou, no mais das vezes, em orientações de comportamento que cada um exprime de acordo com seu estilo, de acordo com sua apropriação pessoal da cultura e dos valores circundantes. São formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e com as singularidades individuais. Sua expressão está ligada a própria interpretação que o indivíduo faz do acontecimento que o afeta moralmente, modificando sua relação com o mundo de maneira provisória ou durável, seja por anos, seja por alguns segundos. As emoções traduzem a ressonância afetiva do acontecimento de maneira compreensível aos olhos dos outros. Sua providência não é exclusivamente individual: ela é uma consequência íntima, ocorrida na primeira pessoa, de um aprendizado social, em primeiro lugar, e de uma identificação com os outros, em segundo lugar. Essas duas dimensões alimentam conjuntamente a sociabilidade e assinalam ao sujeito o que ele deve sentir, de qual maneira e em quais condições precisas [...] (LE BRETON, 2019, p. 117)

O autor retoma a perspectiva crítica em torno da definição sobre o que seriam as emoções, que são fundamentadas em: “[...] uma apreensão de certa maneira etológica [...]” (LE BRETON, 2019, p. 180). Partindo de um exame minucioso sobre pesquisas *darwinistas* que buscavam compreender e descrever as relações entre determinadas emoções e as expressões faciais que elas manifestavam em “*diversos*” grupos humanos, tomando como base a ideia de que as emoções seriam resquícios de instintos primitivos, sendo a variação deles algo que poderia ser minimamente classificado tendo em vista que esses instintos são uma *realidade biológica* compartilhada por todos os seres humanos (Idem, p. 188).

Nas Palavras do Autor:

Darwin aplicou às manifestações emotivas o princípio da seleção natural. Caso de fato contribuam para a sobrevivência, por proporcionar algumas utilidades, elas passam a integrar de forma duradoura o patrimônio da espécie; as demais de valor reduzido, desaparecem. A coletânea das emoções de uma sociedade e sua expressão simbólica nada devem a educação. Para Darwin, elas decorrem da herança da espécie, sobre a qual as sociedades

humanas exercem pouca influência, exceto por alguns detalhes [...] (Idem, p. 190)

Concluindo sua linha argumentativa, ao autor aponta uma série de inconsistências metodológicas, epistêmicas e teóricas das abordagens nomeadas por ele como *naturalistas* (Idem, p. 195), desde o descenso entre os pesquisadores da referida corrente com relação ao que seriam as *emoções de base* (Idem, p. 202), aquelas mais *primitivas* que se repetem em todo ser humano, como também a incapacidade de lidar com as diferentes reações faciais para a mesma emoção, não só entre sujeitos de culturas distintas, como também indivíduos da mesma cultura. (Idem, p. 205). O autor ainda aponta que encarar as emoções de maneira dualista, sendo as emoções uma substância enquanto o corpo (o sujeito) é apenas um suporte recai em uma compreensão extremamente simplista das emoções e suas complexidades. O autor sintetiza sua crítica aos naturalista com a seguinte conclusão: “[...] *Nenhuma importância é conferida à ambivalência, às variações pessoais, sociais e culturais. Contudo a vida afetiva é sempre um tanto clara, um tanto obscura, embaralhada, muitas vezes incompreensível*” (Idem, p. 205).

Na acepção exposta na citação acima e com um pouco de imaginação, podemos compreender as emoções enquanto técnica corporal, como propõem Mauss, ou, pelo menos, enquanto um elemento que constitui alguma dessas técnicas. Em ambos os casos corpo e emoção estão interligados, relacionados. E compreender o corpo (ou as emoções) é em algum grau ter que lidar com essa proximidade entre ambos. Seja pelo fato de que as emoções se inscrevem, marcam e manifestam-se no corpo, ou pelo fato de que as emoções podem mobilizar, informar e até mediar situações sociais que são notadas por manifestações corpóreas (como gritar bem alto “*cala boca!*” no meio de um grupo de pessoas, chorar em público, por exemplo), como propõem Le Breton (2019).

Butler (2019 [1996]) ao abordar a corporalidade ou materialidade do corpo e como esses corpos se subjetivam, segue por um caminho um pouco similar a Le Breton, quando enfatiza que não poderíamos entender o corpo sem antes compreender as construções socioculturais em que está inserido. Nas palavras da autora:

Não a sujeito nenhum anterior às suas construções, nem sequer o sujeito está determinado por tais construções; é sempre o nexo, o não-espaco de colisão cultural, em que a demanda para resignificar ou repetir os próprios termos que constituem o “nós” não pode ser sumariamente recusada, mas tampouco pode ser seguida com estrita obediência. É o espaco dessa ambivalência que abre a possibilidade de reformular os próprios termos pelos quais a subjetivação ocorre- e fracassa em ocorrer. (BUTLER, 2019, p. 213)

Por fim, e como dito anteriormente, pela vasta produção sobre ambos os temas, que (me) nos levam a caminhos imbricados, acredito ser válido tomar emprestados as seguinte palavras para que nenhuma conclusão absoluta (e reducionista) seja tomada:

Para os antropólogos, a questão do corpo gera outros tantos questionamentos. Por um lado, os tipos metodológicos, propondo uma reflexão sobre o logocentrismo, a escrita, a visualidade ou a performatividade como instrumentos expositivos questionáveis ou potenciáveis a partir do corpo. Por outro lado, os que se predem com a possibilidade de estabelecer pontes (ou, pelo contrário, cortes) entre modelos linguísticos-textuais, simbólicos, cognitivistas, fenomenológicos, hermenêuticos, ou pragmatistas. Tendo sempre como pano de fundo a experiência da investigação antropológica que tantas vezes nos ensina que é preferível o diálogo entre teorias à luz da diversidade de objetos de análise e experiências terrenas, do que um manual monolítico para a leitura do mundo. [...] (DE ALMEIDA, 2004, p. 3)

3.1 Algumas considerações sobre o corpo (negro).

Trazendo agora esse corpo para próximo de nós (ou de mim), falemos um pouco acerca dos corpos racializados. Digo de antemão, que não prometo ser direta e objetivo, mas procurarei explicitar de alguma forma que seja inteligível a questão.

Se retomarmos a epigrafe, e recortarmos dois substantivos ali presentes (objeto e abjeto), retornaremos a uma dúvida, no mínimo profunda (pelo menos para mim). Como esses dois substantivos tornam-se adjetivos que qualificam os corpos? Fanon talvez tenha algo a dizer sobre esse processo: “*Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmão de cor, direi que o negro não é um homem*” (FANON, 2008, p. 26). O sentido da frase é direto, se não se é homem, não é humano, se não é humano é objeto, objetos tem determinadas utilidades sendo então objetos de uso, quando não os servem mais se tornam abjetos, apesar de que mentes criativas podem sim dar outros sentidos e usos a um guarda-chuva furado, roupas rasgadas, ou uma caneta sem tinta, por exemplo. Mas (nós) o corpo negro não teve a mesma sorte que os guarda-chuvas furados, canetas sem tinta ou roupas rasgadas. Fanon continua suas prerrogativas da seguinte maneira:

[...] A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só a complexo de inferioridade após um duplo processo:
-inicialmente econômico;
-em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade. (FANON, 2008, p. 28)

Partindo dessa perspectiva, onde o racismo não só impõem estruturas (econômicas e sociais) desiguais mediante as diferenças raciais e étnicas mas também introjeta nesses corpos essa inferioridade podemos refletir também sobre estruturas escondidas por

debaixo da pele negra, estruturas essas que subjetivam no corpo dimensões deveras distorcidas da realidade social como também da realidade do próprio corpo negro. Neusa dos Santos Souza já havia nos alertado – e propondo também, talvez, que a dor que sofre o corpo negro deve ser mobilizada enquanto indignação (SANTOS SOUZA, 1983, p. 1) para que resulte em questionamento, problematização, forma de amenização dessa dor – sobre os desdobramentos nocivos do racismo na dimensão da subjetividade e subjetivação do corpo negro:

A partir do momento em que o negro toma consciência do racismo, seu psiquismo é marcado com o selo da perseguição pelo corpo-próprio. Daí por diante, o sujeito vai controlar, observar, vigiar este corpo que se opõe a construção da identidade branca que ele foi coagido a desejar. A amargura, desespero ou revolta resultantes da diferença em relação ao branco vão traduzir-se em ódio ao corpo negro” (SANTOS SOUZA, 1983, p. 6-7)

Esse modelo de subjetivação, é responsável por uma expropriação quase imperceptível que sofre a população negra. Sendo essa a expropriação de sua identidade, e por consequência de uma limitação de possibilidades de produzir enunciados sobre si e sobre os seus (que se pareçam, compartilhem e identifiquem-se com você) a partir de fundamentações positivas (SANTOS SOUZA, 1983, p. 10).

No artigo “*O Pênis Sem o Falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo*” Deivison Faustino, argumenta sobre um elemento central na concepção ocidental de divisão do trabalho, seria ela a separação entre “*machos administradores*” representados enquanto homens brancos europeus e, “*criados supermasculinos*” sendo estes os “homens” africanos raptados e escravizados durante o período colonial (FAUSTINO, 2014, p. 79), nas palavras do autor:

[...] À medida que transferem as atividades corpóreas aos criados, passam a glorificar suas mentes e a desdenhar das atividades e os saberes relacionados ao corpo. A divisão ocidental do trabalho gera uma esquizofrênica cisão entre mente (razão) e corpo (emoção), levando a uma sobrevalorização do primeiro em detrimento do segundo [...] (FAUSTINO, 2014, p. 79)

O autor segue sua argumentação afirmando que:

Em uma sociedade racista, o homem negro traz a escravidão impressa em seu corpo e com ela os diversos atributos associados aos criados supermasculinos, O negro, mesmo que não saiba disso, mesmo que tente buscar outras significações e corporeidades, será visto e terá que de uma forma ou de outra dialogar com estas expectativas. (Idem, p. 81)

Essas reflexões que permitem compreender os efeitos na subjetividade e subjetivação dos corpos negros lança para a antropologia a necessidade de se refletir de forma crítica sobre as (suas) epistemologias, como também sobre algumas categorias

centrais na e da disciplina e a maneira que concebemos o que é “o *fazer*” antropológico. Nesse sentido, apontamentos críticos sobre a definição do corpo em paradigmas canônicos surgem. Osmundo Pinho, em seu artigo “*Relações Raciais e Sexualidade*” aborda essa construção epistêmica partindo do contexto histórico em que surgiu a antropologia entendendo-o como fundamental para que se produzisse não só relações mediadas entre corpos racializados e não racializados, mas também a maneira que a Antropologia constituiu sua percepção sobre esses corpos racializados. Nas palavras do autor:

Mas a linha de fronteira entre sexualidade e corpos sexuados foi também produzida pelo encontro colonial, e a antropologia social desenvolveu vocabulário e repertório capaz de enumerar e conciliar diferenças sexuais/culturais sob a mesma chave de compreensão mais ampla. Uma chave tal que se superordenava o biológico sob a capa da irredutibilidade cultural, produzindo em meio, e contra, aos intensos debates raciológicos da época uma outra conexão sociologicamente determinada, mas fisicamente ancorada, entre natureza e cultura (PINHO, 2008, p.263)

Por fim, é importante salientar que essa virada epistêmica busca compreender o corpo, ou melhor dizendo, os corpos, para além de dimensões que engessam as ações, práticas e complexidade de agenciamento, como nos aponta Nilma Lino Gomes:

Os conhecimentos ou saberes produzidos pela população negra dizem respeito a uma forma de conhecer o mundo, a produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça – entendida como construção social, histórica e cultural – numa sociedade racializada desde o início de sua conformação social. A vivência da raça faz parte dos processos regulatórios, de transgressão, libertação e emancipação vividos pelos africanos e seus descendentes no Brasil, desde o regime de escravidão até os nossos dias. Desse modo, raça é entendida como uma dimensão estrutural e estruturante da sociedade brasileira presente nos processos de dominação, nas transformações sociais e econômicas vividas sob a égide do capitalismo e nas lutas por emancipação [...] (GOMES, 2011, p. 45)

A autora ainda sugere que o corpo e a corporeidade negra é conflituoso e complexo, entretanto, partir dessas abordagens críticas não só agregam-se novos saberes de forma anedótica, curiosas, ou *classicamente* exótica, mas sim questiona e exige que se repense a própria forma de se conceber o processo de construção dos conhecimentos (GOMES, 2011, p. 58), e, no âmbito deste trabalho, do conhecimento antropológico.

3.2 A homossexualidade é branca ou a negritude é heterossexual?

(Hétero)Normatividade, branqueamento e a construção da identidade “gay”.

Pensar a homossexualidade enquanto dado cultural, apesar de ser um movimento bem consolidado na tradição antropológica (o que de uma certa maneira, ao desnaturalizar a sexualidade, contribui para pontos de vista mais positivos acerca da diversidade cultural e de suas práticas como também, auxilia na problematização de discursos de cunho homofóbico, lesbofóbicos, transfóbicos, bifóbicos e outros subprodutos do hétero-cis-sexismo) ainda é limitado e limitante quando se refere ao e sobre o fazer, viver e experienciar da (homos)sexualidade a partir de corpos racializados. Por conseguinte, visões essencializadas sobre práticas homossexuais entre corpos negros são tão vastas quanto os estereótipos fetichizados que buscam capturar e classificar essas práticas.

[...] a masculinidade do homem negro, tem sido e continua sendo, tanto pelas sociedades ocidentais e ocidentalizadas quanto pelas acadêmicas delas, sistemática e violentamente reduzidas aos confins de seu corpo e, por extensão, simbólica e, às vezes, literalmente ao seu sexo: seu pênis. Porém, devido ao tamanho geralmente maior do pênis negro, esta “masculinidade maior” é vista, pelo branco, como excessiva e ameaçadora e tem que ser encurtada, enquanto tudo isso, fetichizada e possuída, mas sempre negada (HALL, 1997) [...] (HALL, 1997. Apud: MUNDELL, 2013, p. 3.)

Ainda nessa perspectiva, em diálogo com a dicotomia hierárquica de mente (razão, *logos*) e corpo (emoção, sentimentos) característica fundamental da concepção moderna de sujeito, o ensaio de Alan Augusto Morais Ribeiro nos leva a seguinte reflexão:

De fato, ainda não explicitamos publicamente no discurso público que o dito privilégio masculino nos isenta de um conjunto de preocupações e problemas relacionados aos afetos e emoções vividos por pessoas com quem temos vínculos diretos como irmãs e irmãos, mães e pais, companheiros e companheiras de afeto e de desejo, negros e/ou brancos, mesmo em situação de pobreza e exclusão. Embora isto não nos garanta muita coisa, mesmo que “nós” homens negros não estejamos preocupados com muitas fragilidades, pois isso se contrapõem aos discursos racistas e sexistas. Em outras palavras, não existe imunidade emocional quando dizemos que somos fortes e resistentes. Ser o “negão”, o “cara grande”, o “forte”, é uma armadilha emocional, pois ela omite e interdita possibilidades de construir vocabulários sobre nossas complexidades existenciais que ainda é limitada por interditos presentes em nós mesmos e que nos mesmos e que nos impede de falar sobre nós mesmos. Aquela “isolamento intolerável” decorrente do que Frantz Fanon (0000) chama de “exacerbação afetiva” é talvez uma das maneiras pelas quais podemos pensar estes modos de subscrição destes tropos do “forte”, do “negão”, do “quente”, do “macho”. (OLIVEIRA, 2018. Apud: RIBEIRO, 2019, p. 102)

Sabemos, que no imaginário social (e/ou no senso comum) e especialmente no imaginário social brasileiro. A ideia do que seria a homossexualidade (masculina no caso) e por consequência o homossexual, está fortemente imbricada ao sexo biológico e ao

papel sexual desempenhado pelo indivíduo. Peter Fry⁷, autor clássico/chave nos estudos antropológicos que abordam a homossexualidade, em especial a homossexualidade em contextos brasileiros tem uma vasta produção sobre a maneira que a homossexualidade é entendida como fenômeno cultural. De acordo com a síntese do pensamento de Peter realizada pelo psicólogo Jésio Zamboni (2018), as contribuições mais destacadas do modelo elaborado por Fry é a sua crítica ao biologismo e patologização da homossexualidade, e suas bases teórico políticas que influenciarão de forma decisiva as estratégias políticas da comunidade *LGBTQIA+* em contexto brasileiro, e suas maneiras de construção de políticas públicas (ZAMBONI, 2018, p. 2). Nas palavras de Zamboni:

[...] Fry localiza, entre a classe média urbana, o surgimento da figura do homossexual na cultura brasileira, compreendendo-o em termos de passagem da hierarquia à igualdade. Tal passagem acontece pelo entrecruzamento de dois aspectos na transformação cultural que o antropólogo inglês percebe ocorrer no país, naquele momento. Em primeiro lugar, Fry (1982a, p. 93) atribui as “classes médias das grandes metrópoles” brasileiras uma flexibilização no tradicional código social e sexual rigidamente hierárquico que se poderia encontrar “bastante hegemônico nas classes mais baixas e no interior do país”. Atrelado a esse aspecto, há a organização de novos movimentos sociais nas grandes cidades, dentre os quais está o dos homossexuais. Até então, homossexual era uma categoria bastante restrita aos meios jurídicos e médicos, especialmente o psiquiátrico. De acordo com Fry, o homossexual torna-se uma forma de inteligibilidade cultural presente na sociedade brasileira apenas a partir da segunda metade do século XX, limitado inicialmente às classes médias das grandes metrópoles. Os primeiros grupos articulados em torno da identidade homossexual no Brasil, conscientes das relações hierárquicas em funcionamento na sociedade, dispõem-se a combatê-las seguindo o princípio da igualdade. A gênese teórica da obra de Fry sobre a homossexualidade articula-se inextricavelmente à gênese histórica dos movimentos homossexuais organizados. A emergente personagem do homossexual, militante político de classe média urbana, surge em conflito com a figura da bicha, inscrita na tradição popular como desviante sexual e social. (FRY, 1982, p. 93. Apud: ZAMBONI, 2018, p. 3)

Mas qual seria então a posição analítica da bicha na perspectiva construída por Fry? Se deslocada a homossexualidade de um pressuposto naturalista, a o sujeito *masculino efeminado* (a bicha) deixa então de ser o indicativo ou expressão do sintoma mais desenvolvido da doença “*homossexualismo*”, se tornando manifestação cultural de uma possibilidade diversa de expressão da homossexualidade, construída a partir de contextos culturais, políticos e sociais também diversos (MACRAE, 1982; FRY 1982). Sendo assim a bicha é para Peter Fry:

⁷ Sobre o autor: Peter Henri Fry (1941), é um antropólogo britânico, erradicado no Brasil e assumidamente homossexual. Conhecido historicamente pela sua participação e militância política em relação aos direitos da comunidade *LGBTQIA+* num cenário marcado pela repressão política, efeito da ditadura militar ocorrida no Brasil, que teve seu início em 1964 e “*termino*” em 1985. Peter Fry também é professor no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

A categoria “bicha” se define em relação à categoria “homem” em termos do comportamento social e sexual. Enquanto o “homem” deveria se comportar de uma maneira “masculina”, a “bicha” tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao papel de gênero (gender role) feminino. No ato sexual, o “homem” penetra, enquanto a “bicha” é penetrada...o ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem, nessa área cultural, através dos conceitos de “atividade” e “passividade”, o sentido de dominação e submissão. Assim o “homem” idealmente domina a “bicha”. Além disso, a relação entre “homens” e “bichas” é análoga à que se estabelece entre “homens” e “mulheres” no mesmo contexto social, onde os papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados. (FRY, 1982, p. 90)

Daí resultam expressões e concepções que em palavras diretas definem como homossexual aquele quem é passivo (dá o cu) deixando para o ativo (aquele quem come o cu) percepções outras, em um certo grau, menos injuriosas (o ativo não é viado, só come viados) (SAÉZ; CARRASCOSA, 2016). Tomando como ponto de partida essa ideia, percebo que a identidade “gay” se constitui da seguinte maneira:

A categoria “gay” se dissemina no Brasil a partir da década de 70, do século XX. Originária do inglês norte-americano, quer dizer alegre, feliz e supõem uma identidade social que se coaduna com essa ideia. Essa identidade prevê uma relação sexual e afetiva igualitária entre os parceiros, a ideia do casal feliz, bem ajustado socialmente, tal como os modernos casais heterossexuais. Tende a condenar ou ver com maus olhos o sexo promíscuo ou o sexo perigoso com prostitutas e pessoas de classe, raça e etnia inferiorizada. Além disso é ordenada por hábitos de consumo de bens materiais simbólicos que nem sempre estão disponíveis aqueles que, em virtude da posição de classe, raça, faixa etária ou origem étnica, são excluídos do consumo. (LIMA; CERQUEIRA, 2007, p. 4-5)

Percebemos ao longo desse processo duas coisas. A primeira é que a masculinidade é racializada, e que no caso dos homens negros a uma superênfase nessa masculinidade (mediante aos olhos colonizadores). Atributos significados como masculinos reduzem os devires de homens negros, de forma bem rígida e violenta, uma espécie de *pleonasm*o de “gênero” que deve ser seguido à risca. A segunda é que, a homossexualidade foi construída a partir de saberes (diversos inclusive, que vão de médicos a jurídicos, passando pela estética e política), que a inferiorizam pela sua “suposta” relação com a feminilidade (um subproduto de algo já inferiorizado). Portanto, a sensação que fica, é que esses dois “erros” são tão diferentes em sua gênese, que se anulam (ou deveriam), já que o corpo negro masculino é masculino de mais para sucumbir a essa doença da perversão (talvez um homem negro até possa ser ativo com outro homem, se esconder bem essa situação de seus pares, o famoso “sigilo”. Mas passivo jamais! Ele é e deve ser, macho de mais para isso). O seguinte trabalho etnográfico aborda de forma direta essa questão (contradição), a partir da fala de um dos interlocutores (nomeado enquanto Renato, nome fictício inclusive, para preservar a integridade dele e

dos outros interlocutores entrevistados) da pesquisa, sendo descrita essa problemática da seguinte maneira:

Dando sequência à observação de outras falas na narrativa, ele enuncia que já ouviu de outras pessoas a frase “o cara é negão e é viado”, explica que nesse imaginário, se o sujeito é negro, tem que honrar a raça devendo ser obrigatoriamente heterossexual, pois, para as pessoas, ser negão e viado não é possível. Renato traz ainda, o pensamento de que o negro tem que cumprir a prerrogativa de ter um pênis grande: “Não honra o que tem, não honra a fama que tem. Você fica... porque também já não honra a fama que tem porque negro tem aquela fama de ser bem dotado”. Nessas concepções, o negro simboliza o biológico, ele é sua própria genitália. Assim, para honrar a fama, é necessário ter somente relacionamentos heterossexuais porque seu pênis, visto como grande, deve ser para as mulheres e não para outros homens. Dessa maneira, pelo fato de Renato ser um homem negro há um investimento nele para que se produza como um homem bom de cama, com uma sexualidade intensa. Há uma aposta nele e em todos ou quase todos os homens negros. Porém, contrariando as expectativas, ele rompe com esse imaginário, desvia-se do caminho orientado pelas normas da sexualidade. (CORTES; DE SOUZA, 2017, p. 5-6)

E sobre essa questão, deveras contraditória (um babado eu diria), é perceptível que alguns elementos de uma identidade masculina hegemônica, são acionados mediante a outros que compõem a identidade de um sujeito mas que não são necessariamente compartilhados por todos do seu grupo, como a sexualidade e ou a raça/etnia, questões que estamos abordando aqui. Nessa lógica, exemplificada pela narrativa de Renato, vemos sujeitos negros heterossexuais que de várias maneiras explicitam sua visão estigmatizada sobre a homossexualidade (vista aqui como a desonra da raça). Mas os arranjos disso podem ser outros, como por exemplo lidar com o repertório fetichizado e racializado que representam populações não brancas dentro de circuitos LGBTQIA+ por exemplo. Goffman tem uma boa lição acerca desse caráter relacional entre estigmatizado (Outro) e normal (Eu):

[...] num sentido importante há só um tipo de homem que não tem nada do que se envergonhar: um homem jovem, casado, pai de família, branco urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com um sucesso recente nos esportes. Todo homem americano tende a encarar o mundo sob essa perspectiva, constituindo-se isso, num certo sentido, em que se pode falar de um sistema de valores comuns na América. Qualquer homem que não consegue preencher um desses requisitos ver-se-á, provavelmente – pelo menos em alguns momentos – como indigno, incompleto, inferior; em alguns momentos, provavelmente, ele se encobrirá e em outros é possível que perceba que está sendo apologético e agressivo quanto a aspectos conhecidos de si próprio que sabe serem, provavelmente, considerados indesejados. Os valores de identidade gerais de uma sociedade podem não estar firmemente estabelecidos em lugar algum, e ainda assim podem projetar algo sobre os encontros que se produzem em todo lugar na vida quotidiana. (GOFFMAN, 2008, p. 139)

Dialogando com os apontamentos acerca da identidade negra e gay, a fins de finalizar este item:

O homossexual negro é um habitante de dois mundos distintos, que são, ao mesmo tempo, dois tabus da sociedade brasileira, a homossexualidade e a raça. Além de serem mundos tabus, são face de uma sociedade fraturada e descontínua para o homossexual negro que existe de formas diferentes em cada um deles. A negritude se constitui através da normalização do negro heterossexual, representado pela emblemática virilidade de sua força, física, agressividade, violência, grande apetite sexual e pênis potente. [...] O negro homossexual, tido como portador de um distúrbio moral, da alma, ou da natureza, não é admitido nesse quadro. E incapacitado para salvar a raça, tanto quanto é incapaz de proteger os mais fracos. Ao contrário, representa a covardia, a fraqueza, a fragilidade e mesmo uma traição ao estereótipo subumano assimilado pelo próprio homem negro. (LIMA; CERQUEIRA, 2007, p. 7)

3.3 O lugar do gay negro na economia do afeto e do desejo.

Falar de um lugar para o gay negro, ou o lugar que ocupa o gay negro não seria menos complexo que compreender o que buscamos compreender ao longo desse capítulo. Já passamos afinal de contas sobre vários temas complexo (vários babados, como já disse). O lugar, ou melhor, um dos vários, que ocupa o gay negro não seria diferente (derá eu que fosse). Começemos então por esse lugar, o desejo e o afeto. Se pensarmos o elemento da raça enquanto estrutura e fator estruturante da sociedade, perceberemos que seus efeitos são vastos e não se limitam apenas a causar desigualdades econômicas e sociais como também cria modelos mais ou menos racializados de subjetivação. Nesse sentido, o racismo também é uma estrutura de significados afetivos que podem ser compreendidos a partir de símbolos culturais (FERREIRA; CAMINHA, 2017, p. 156). Retornando as reflexões realizadas por Osmundo Pinho, agora a partir de um outro artigo seu intitulado “*Race Fucker: representações raciais na pornografia gay*” o autor apresenta uma descrição crítica sobre uma série de técnicas corpóreas, performativas ou de sociabilidade que são projetadas enquanto mercadorias do desejo racializado dentro do universo representacional da pornografia, que para o autor, atua de duas maneiras na nossa sociedade. A primeira enquanto uma indústria/ produtora de cultura sexual, que de certa maneira forma uma perspectiva de economia racial do desejo. Já a segunda diz respeito a um aspecto socializante ou pedagógico da pornografia, enquanto referencial de comportamentos e ações sexuais e eróticas, que ensina algumas maneiras de se compreender a sexualidade, o sexo, o erótico (PINHO, 2012, p. 163 - 164). Para o autor:

A introdução de diferenças raciais, ou de classe, no interior desse aparato representacional, como um sinal invertido da subordinação realmente

existente, faz das inferioridades social e política marcas de um atrativo erótico quase irresistível, como se observa para contexto concreto da prática homossexual em diversos quadrantes da América Latina, onde a transgressão do interdito homossexual, parece favorecida pela diferença de classe entre o homossexual de classe média e o jovem heterossexual negro (ou meramente pobre) da periferia ou da favela [...] Ora, essa mesma diferença é erotizada à exaustão nos sites e filmes em questão. O que é eventualmente vivido, entretanto, como um traço das interações homoeróticas na sociedade de classes, marcada pela colonialidade do poder e pelo racismo, pode ser, no espaço imaginário pornográfico, manipulado, teatralizado, hiperbolizado, fetichizado livremente ao sabor da navegação errática na web, tal como ele se regula por meio de uma interface de mercado. (Idem, p. 164-165)

Sendo assim, essas representações racializadas também são instrumentalizadas no cotidiano por homens gays negros no objetivo de torna-los corpos desejáveis como os atores (principalmente os negros, sorte a nossa) dos filmes pornográficos são. Sei que já estou sendo repetitivo acerca dos estereótipos que (pretensamente) representam o corpo negro, em especial do homem negro, mas neste item gostaria de devanear brevemente sobre as potenciais que esses estereótipos possuem quando engendrados nos espaços e aspectos sexuais afetivos. O que (nós) os gays negros fazem quando também querem se relacionar, ser desejados, afagados, amados? Será que se permitem ser amados pela suposto mito da voracidade sexual, grande “neca⁸” e “edy⁹”? É fácil ser e manter-se um negão gostoso? O que está envolvido nesse processo? Tomando emprestada a afirmação de Osmundo no contexto de sua exploração etnográfica no universo da pornografia gay:

[...] No espaço pós-colonial das culturas latino-americanas, as marcas de sua ambivalência e a permanência da colonialidade do poder não podem ser contornadas. Desse modo, as representações sobre a alteridade cultural “latina” portam as marcas de racialização e colonização, e não é por acaso muitos filmes negros incluírem latinos e vice-versa, e haver mesmo um gênero conhecido como “Blatino”, com performers afro-americanos, latinos e afro-latinos: “papithugz” (Idem, p. 180)

Aqui entramos em uma área pantanosa dos debates e estudos das relações raciais no Brasil. Sabemos que a cor da pele, formato dos cabelos, do rosto, nariz, enfim, os fenótipos são tidos como signos racializantes na sociedade brasileira. O problema é que a “régua” que possibilita identificar-se (e ser identificado também) mais confunde que ajuda a compreender o fenômeno (esperar o que das teorias de branqueamento, racismo científico e democracia racial não é mesmo?¹⁰). Mas podemos dizer que todos amam os negros no Brasil, desde que ele não seja negro. Em palavras menos dispersas:

⁸Neca: Palavra do dialeto pajubá, grandemente utilizado entre *LGBT*'s, significa pênis.

⁹Edy: Outra palavra do dialeto pajubá, significa anus.

¹⁰ Sobre esse conjunto de conceitos, reconheço que os mesmos foram aqui abordados de forma muito superficial. Como maneira de minimamente informar o(a) leitor(a) sobre o que se tratam faço referência a

Na qualidade de pigmento, o negro é ausência (de cor) e, enquanto raça, é presença política deixada no corpo sob a forma de uma disposição biológica. Mas a paleta de cores que separa o negro de pele escura do branco puro é enorme. E cada tom diz sobre regalias e omissões específicas que levam efeitos a percepção da sexualidade – seja esse entendimento coletivo ou individual. (FERREIRA; CAMINHA, 2017, p. 157)

Sendo assim, somos levados a compreender que ocorre uma certa instrumentalização tanto do embranquecimento quanto do exotismo em torno do homem gay negro de pele clara. Tomando emprestada mais uma das lições de Neusa para a compreensão deste instrumento “*O tripé formado pelo continuo cor, ideologia do embranquecimento e democracia racial – sustentáculo da estrutura das relações raciais no Brasil – produzem as condições de possibilidade de ascensão do negro*” (SANTOS SOUZA, 1983, p. 22). Podemos entender essa ascensão enquanto ampliação de possibilidades afetivo e sexuais que só pode ser desfrutada quando se recorre a um tipo de branqueamento estratégico (BRAGA, 2014) seja por meio de eufemismos étnico raciais (como moreninho, mulato, etc.), o uso de recursos estéticos para clarear a pele e *disfarçar* fenótipos tidos como “*negros*” (o uso de editores de foto, artifícios estéticos como maquiagem, cremes clareadores, etc.), e que de certa maneira não *protegem* o sujeito que o faz de sofrer alguma discriminação ou injúria baseada na sua identidade racial já que ainda é possível ser objetificado tendo em vista o estereótipo da suposta hipervirilidade das

obra do antropólogo Andreas Hofbauer, em especial o texto “*Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do Brasil*” (2011), onde o autor argumenta que:

[...] Hoje, diferentemente de tempos mais distantes, a maioria dos estudiosos já não trata a democracia racial como um fato. Muitos entendem a democracia racial como uma ideia, um ideário tipicamente brasileiro ou ainda como um mito social que, de acordo com alguns, não deve ser descartado porque carregaria em si a potencialidade de unir as pessoas e de mobiliza-las em torno de um ideal nobre. Outros intelectuais criticam veemente tal conceito, uma vez que entendem que a ideia da democracia racial dificulta o reconhecimento das discriminações reais e contribui, em última análise, para retardar mudanças estruturais necessárias. (HOFBAUER, 2011, p. 151).

A partir de uma minuciosa reconstrução histórico antropológica dos debates políticos e intelectuais sobre relações raciais no Brasil, o autor detecta um ideal de branqueamento na cultura brasileira já no Brasil colônia (tendo em vista o período histórico, o Brasil do século XVI ao XVIII, esse ideário nesse momento é compreendido a partir de discursos de fundamentação religiosa). Tomando uma caracterização mais ligada a uma ideia de “*teoria científica das raças humana*” que, inspirada nas ciências naturais, em especial a biologia, supõem diferenças biológicas inatas entre sujeitos racializados e “*brancos*”, aproximadamente partir século XIX. (Idem, 2011, p. 155). Em resumo, é possível sintetizar o pensamento do autor da seguinte maneira:

Assim, parece-me lícito afirmar que a ideologia do branqueamento tem sustentado ao longo dos séculos relações patrimoniais e escravistas. Ela carrega em si um grande potencial: o de abafar ou inibir reações coletivas por parte dos desprivilegiados. Induz os não-brancos a aproximar-se do padrão hegemônico e a negociar individualmente certos privilégios. [...] De certo modo, a ideologia do branqueamento parece “atuar” no sentido de dividir aqueles que poderiam se organizar em torno de uma reivindicação comum e faz com que as pessoas procurem se apresentar no cotidiano como o mais “branco” possível. E mais do que isso: esta prática social, que se tornou comum no Brasil, tem contribuído ainda para encobrir a carga discriminatória que está embutida neste ideário. (HOFBAUER, 2011, p. 158).

masculinidades negras e ou, a ideia de que o homem negro tem o pênis avantajado, como apontado pela estudo do comunicólogo Walter Hugo dos Santos Rodrigues (2020), onde por meio de uma pesquisa interpretativa bibliográfica somada a uma análise qualitativa de imagens que representassem o corpo do homem negro, encontradas na internet¹¹ o autor afirma que:

O estigma envolto do homem negro beira a uma animalização do ser por variados fatores, reduzindo-o a criminalidade violência, desprestígio, como um apedeuta, além da erotização exacerbada através da hipersexualização de seus corpos, pois “diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital” (FANON, 2008, p. 138). (FANON, 2008. Apud: RODRIGUES, 2020, p. 276)

Tal afirmação de Walter se fundamenta em significados socialmente atribuídos ao corpo do homem negro que o entende de maneira indissociável a uma ideia de virilidade, ou “*corpo viril*” (Idem, p. 272). Nas palavras do autor:

[...] O corpo negro viril é, na maioria dos casos, treinado, moldado e trabalhado a fim de passar uma imagem de energia, vigor e potência, muitas vezes associado ao trabalho braçal, ao esforço físico, atividades que moldam o corpo, a estética masculina reforçam a virilidade desejada ou almejada ao corpo do homem negro.

É importante ressaltar, que na maioria das vezes essa virilidade é associada ao tamanho do órgão sexual masculino. Espera-se que as proporções penianas do homem negro sejam “compatíveis” com a sua masculinidade, então virilidade, potência sexual e tamanho do pênis devem ser proporcionalmente equiparadas. (Idem, 2020, p. 273)

Sendo assim, apoiado nas perspectivas de Rodrigues compreendo que é inevitável não ter que negociar com essas representações racializadas presente nas relações (inclusive afetivas e sexuais) que estabelecemos. E aparentemente o único movimento possível para se projetar nessa lógica, para ser desejado afetiva e sexualmente, fosse preciso enfatizar ao máximo características sexuais e sexualizáveis. Mas retornando as reflexões de Ferreira e Caminha:

Independente da nossa hereditariedade genética, somos produtos da nossa narrativa simplista que os nossos antepassados escolheram escrever no social. O que é ‘ser negro?’ A resposta está nos usos da linguagem que exercem influência sobre o imaginário dos sujeitos. Note-se: o negro não se percebe como uma raça inferior até ter o contato com o ‘outro branco’ e, por sua vez, o branco não se enxerga como uma raça, e sim como uma norma. Podemos afirmar, então, que ser negro é ser alvo das práticas de micro e macro agressões preestabelecidas em uma cultura branca (FERREIRA; CAMINHA, 2017, p. 158)

¹¹ O material analisado pelo autor consistia em postagem em redes sociais, anúncios de venda de “brinquedos sexuais” com formato de um falo/pênis, notícias veiculadas em portais jornalísticos on-line, e a ferramenta de busca de imagens do Google utilizando o termo “negão” (RODRIGUES, 2020)

Concluindo então esse pensamento, a partir do momento em que se (nos) embranquecemos, estamos paradoxalmente, também nos racializando. Parafraseando Fanon:

[...] começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõem uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo”. (2008, p. 94)

Sabemos que parte de nossa identidade não carrega consigo os fenótipos elegidos enquanto esteticamente agradáveis (já que quando falamos de *pretty boys* ou *boys magia* a imagem quase sempre é de homem branco, de poder aquisitivo considerável). Mas ao se (nos) embranquecermos nos aproximamos desse ideal, e talvez quem sabe, ampliamos um pouco o nosso espaço na economia do desejo e do afeto.

3.4 O (não) lugar da bicha negra na economia do afeto e do desejo.

Parafraseando novamente Fanon (2008), começemos a partir da ideia de que a bicha negra não é humana. Mais (ou menos, melhor dizendo), ela é um equívoco existencial. Tão incapaz quanto inútil, que nem sequer consegue existir mediante os mitos racializados que envolvem os seus e suas iguais. Em outras palavras “*A pele-corpo de bichas pretas como imagem estão na dimensão da monstruosidade ou acidente imagético, epistêmico e natural [...]*” (CHAGAS, 2018, p. 4). Sendo assim, quem gostaria desse corpo tão disfuncional, que bota tudo a perder? Ou parafraseando novamente, Judith Butler nesse caso (2019), um sujeito que fracassou em todos em sentidos no que diz respeito a sua socialização?

A bicha negra rompe, num primeiro momento, com um dos mais complexos e sofisticados estereótipos criados pelo imaginário colonial, o do criado supermasculino, como já vimos em Deivison Faustino (2014), mas afinal de contas, o que acontece com quem ousa (por não querer e ou não conseguir) não atender as expectativas desse estereótipo? Retomando as reflexões do autor:

[...], se a própria afirmação do subalterno não prescinde dos atributos oferecidos pelo opressor, a ausência ou a deficiência de algum elemento relacionado ao corpo terá consequências catastróficas para a identidade deste homem. O negro que não conseguir exibir algum dos atributos desta hipervirilidade supermasculina estará traindo/frustrando sua raça e sua masculinidade. Se este homem negro é gay, não sabe dançar, tem o pênis menor que o exibido exaustivamente na categoria negro dos filmes pornôs (PINHO, 2012), ou simplesmente não corresponder ao estereótipo

supermasculino do negrão, este indivíduo será pior que o nada. (PINHO, 2012. Apud: FAUSTINO, 2014, p. 91)

Nesse sentido podemos arranhar a superfície desse (não) lugar da bicha negra na economia do afeto e do desejo, tentando compreender o quão relacional é esse espaço. Já que por um lado ela ainda é tida como um corpo/falo negro, mas que pode “*frustrar*” seus pretendentes por incorporar em e para si elementos da feminilidade. Estamos diante de um paradoxo, uma “*falha na matrix*” colonial, pois a corporeidade da bicha negra tem inscrita em si algo que não é de sua natureza (do ponto de vista colonial) que seria a feminilidade. Portanto, quando deparam-se com um corpo negro lido enquanto masculino mas que não tem em sua performance corporal (de maneira consciente ou inconsciente, proposital ou não) uma ênfase em sua masculinidade (muito pelo contrário, é um corpo efeminado) lidamos com uma existência que é passível em algum grau de surpresa, estranhamento, abjeção, desvalorização, injúrias ... Em palavras mais diretas, a bicha negra pega o estereotipo da hiper-masculinidade negra e soca no *cu*, e isso tem um preço:

Nas experiências de bichas pretas na localização geopolítica latino-americana, essas experiências da diferença foram marcadas pela escravidão e com os modelos sociais de sexualidades europeias. A escravidão, como coloca Fanon, foi responsável por destituir o corpo preto de vontade, saber, alma e o colocando como subalterno frente o corpo branco. A escravidão perpetuou o racismo na pele preta/negra. A pele preta/negra em sua pulsante orgânica estimulou ao seu limite, se arrebitou na colonização. É a partir do racismo que as emoções em relação a pele preta se direcionam como diferente, as marcas do passado ainda estão entranhas nas várias camadas epidérmicas, travessando e rasgando a carne. O racismo perpetua o corpo negro como estranho. (FANON, 2008. Apud: CHAGAS, 2018, p. 6.)

Continuando a citação acima:

Mas os modelos de sexualidade e gênero também foram responsáveis por condicionar o lugar das bixas pretas nesse mundo, As tecnologias sexualizantes esvaziaram os corpos monstruosos de sentidos, restando-lhes as bordas/fronteiras. As marcas passadas a ferro nas peles-corpos de bichas foram impressas a partir do modelo heterossexual e também do modelo de categoria gay (homossexual). (CHAGAS, 2018, p. 7)

Se o agenciamento de homens negros (masculinizados) é influenciado e/ou se relaciona com esse repertório simbólico racializado (FAUSTINO, 2014, p. 91). Como seria então o agenciamento da bicha negra (homens negros efeminados)? Megg Rayara Gomes de Oliveira (2017) nos traz importantes apontamentos sobre a questão em um de seus trabalhos:

Antes mesmo de adquirirmos consciência do potencial repressivo que esse termo tenta impor, ele é lançado como um torpedo que tenta um aniquilamento. Um grito ecoa do outro lado da rua ou no pátio da escola, um desenho tosco na parede de um banheiro público, uma pregação religiosa: Bicha! [...]

Seguir os passos da bicha não é uma tarefa das mais simples. Exige um caminhar titubeante pelas bordas e um mergulho por frestas escuras onde é constantemente alocada. O trajeto de uma bicha não é feito em linha reta, e tão pouco por terrenos planos: é um zigue-zague constantes por terrenos acidentados. (OLIVEIRA, 2017, p. 4)

Refletindo brevemente sobre os efeitos subjetivos do racismo, homofobia (e afeminofobia talvez?) para as bichas negras tomo emprestado o seguinte trecho de uma música de Lil Nas X¹² rapper negro norte-americano assumidamente *queer*, que tem uma expressiva parcela de sua produção artística esse tipo de questionamento existencial, e por consequência, reflete de certa maneira sobre o ser, estar e sentir enquanto um corpo negro masculino/efeminado, lembrando momentos vividos por ele antes da “fama” na seguinte música: “*Since ten, I've been feelin' lonely/ Had friends, but they was pickin' on me/ Always thinkin': Why my lips so big? Was I too dark? Can they sense my fears?/ These gay thoughts would always haunt me /I prayed: God would take it from me /It's hard for you when you're fightin' /And nobody knows it when you're silente*”¹³.. As reflexões estéticas do artista se encontram, convergem, de certa forma com as considerações do psicólogo e pesquisador Lucas Veiga, que ao explorar o que chama de “*afeto diáspora*” (VEIGA, 2018, p. 80) nos aponta o quão nocivo são os efeitos interseccionados da homofobia e do racismo na psique das bichas negras. De acordo com Lucas:

Com a autoestima enfraquecida, a bixa preta tenta lidar com a solidão e com o desejo de ser amada, ainda que por vezes creia, inconscientemente, que não merece receber o amor. [...] Sua imagem não é representada, seu corpo quando aparece é quase sempre em posição subalterna ou de modo pejorativo. Sendo os diversos dispositivos midiáticos um dos principais vetores de produção do desejo e estando a bixa preta numa condição de rejeição dentro desses dispositivos, o lugar que lhe é relegado na economia é um não-lugar. Há uma redução de sua humanidade, da sua integridade como pessoa, que inclui sua personalidade, sua história, seus desejos, seus modos de ver e estar no mundo a uma dimensão corporal. O não-lugar da bixa preta na economia do desejo e do afeto é o lugar de um corpo, por vezes, animalizado, em que a fantasia em torno do tamanho do pênis e sua performance sexual preenche o imaginário das bichas brancas, deixando pouco espaço para que a bicha preta possa entrar na economia do desejo como sujeito que tem um corpo e não apenas um corpo. (VEIGA, 2018, p. 84-85)

¹² SUN GOES DOWN. Direção de Lil nas X; Psycho Films. Produção de Geenah Krisht. Intérpretes: Lil nas X. Roteiro: Lil nas X. Música: Sun Goes Down. [S.I]: Psycho Films, 2021. (2 min.), Videoclipe, son., color. Legendado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U3BVFY9wnTw>. Acesso em: 15 mar. 2022.

¹³ “*Desde os dez anos, eu me sinto solitário/ Tinha amigos, mas eles pegavam no meu pé/ Sempre pensando: Por que meus lábios são tão grandes? / Minha pele é muito escura? / Eles podem sentir meus medos? / Esses pensamentos gays sempre me assombraram/ Rezei para que Deus os tirassem de mim/ É difícil pra você quando você está lutando/ E ninguém sabe quando você está em silêncio*” (Tradução nossa)

Mediante a todo esse panorama as bichas negras resistem, reinventam formas de driblar os obstáculos e se livrar das limitações coloniais. Como propõem Grada Kilomba (2020) “[...] como o racismo cotidiano é invasivo, parece ser o estabelecimento de limites, e não a explicação, que conduz a nossa própria descolonização [...]” (p. 253). Nesse sentido os agenciamentos lançados pelos corpos bichas negras, mesmo que causem uma série de distanciamentos, reprovações e até um certo isolamento entre seus ciclos de sociabilidade com outros LGBTQIA+ (sejam eles brancos ou não-brancos) como também entre outros corpos negros (sejam eles LGBTQIA+ ou não), ainda aponta uma forma outra de existir.

O processo de subjetivação, como o próprio conceito já indica, não se “conclui”, não se finaliza nunca. A subjetividade é cotidianamente construída por atravessamentos de forças do campo social: Seja a partir do Estado, da mídia, da escola e da família, da religião, da ciência, entre uma infinidade de relações micropolíticas que nos assujeitam, mas também podem possibilitar a (re)invenção de novos possíveis e de novos modos de vida que escapam às relações de saber e poder, produzindo modos éticos-estéticos de existência. (SANTOS; TEIXEIRA FILHO, 2014, p. 203)

Portanto, as negociações/agenciamentos de bichas negras muitas vezes se alinham a possibilidade de subversão da lógica até então estabelecida e busca forjar devires outros, que tentam romper tanto com a lógica colonial quanto com a lógica heteronormativa.

4. UM OLHAR PARA SI ATRAVÉS DAS BICHAS NEGRAS

Vou te contar/ A lenda da bixa esquisita/ Não sei se você acredita/ Ela não é feia - nem bonita [...] Ela sempre desejou ter uma vida tão promissora/ Desobedeceu seu pai/ Sua mãe/ O Estado, a professora/ Ela jogou tudo pro alto/ Deu a cara pra bater/ Pois pra ser livre e feliz/ Tem que ralar o cu, se fuder/ De boba ela só tem a cara/ E o jeito de andar/ Mas sabe que pra ter sucesso/ Não basta apenas estudar/ Isto dá/ Isto dá/ Isto dá sem parar/ Tão esperta, sabichona/ Não basta apenas estudar/ Fraca de fisionomia/ Muito mais que abusada/ Essa Bixa é molotov/ Com o bonde das rejeitadas.¹⁴

Linn Da Quebrada (2017, s.p).

Neste capítulo procurarei fazer um exercício de refletir sobre a minha trajetória pessoal, a luz de conceitos chaves, proveniente da autoetnografia (já brevemente discutida no capítulo dois). Considerando que a autoetnografia oferece uma instrumentária altamente crítica (LOPES, 2016) e define como etapas fundamentais de uma pesquisa de cunho autoetnográfico, a passagem por processos contínuos de reflexividade, tomada de consciência de si enquanto um de vários e possíveis interlocutores de pesquisa, percebendo-se portanto dentro do universo pesquisado, ou seja, como indivíduo pertencente ao grupo e que compartilha de suas noções éticas (ou como nos antropólogos/os observamos e nomeamos enquanto categorias êmicas).

Portanto, neste capítulo procurei explicitar o que me moveu a pesquisas e estudos em masculinidades, em especial as masculinidades racializadas e de que maneira estabeleceu-se para mim que as bichas negras deveriam ser as interlocutoras desta pesquisa. Como também tentarei narrar como, onde e quando me entendi, ao longo de minha trajetória (que inclui a realização e escrita deste trabalho) enquanto uma bicha negra. Também versarei sobre quais foram as potenciais e represálias disso, quais negociações realizei nas minhas dinâmicas afetivas e sexuais, e suas reverberações em minha subjetividade e, como a Antropologia se demonstrou uma forma de construir paulatinamente, uma espécie de (auto)conhecimentos e registros sobre esse processo. Para tal discutirei sobre alguns momentos chaves da minha vida pessoal, em especial a adolescência, a maior idade (o momento em que fiz dezoito anos) e o ingresso na graduação até o momento em que decidi conscientemente pesquisar trajetórias afetivo-sexuais de bichas negras.

¹⁴ Versos da música “A Lenda” (LINN DA QUEBRADA, 2017)

4.1 De onde veio esse gay? Pra onde vai essa bicha?

Antes de mais nada, sinto necessidade de me apresentar a você leitora/leitor. Eu Vinicius me vejo enquanto um sujeito Antes de mais nada, sinto necessidade de me apresentar a você leitora/leitor. Eu Vinicius me vejo enquanto um sujeito cisgênero¹⁵, da cútis escura, auto identificado, e geralmente heteroidentificado¹⁶, enquanto uma pessoa negra. Além de homossexual (porque não bicha?). Sendo assim digo que este capítulo antes mesmo de ser um *texto* que se proponha adequar algum tipo de conhecimento (seja ele qual for) á uma *linguagem acadêmica*, é uma tentativa de evidenciar uma inquietação. Inquietação essa que por muito tempo acreditei ser de caráter individual, problema circunscrito apenas a minha existência. Um tipo de sofrimento psicoemocional que me levou a considerar por muito tempo que era impossível tornar inteligível minhas aflições e que, os sentimentos que sentia tinham muito pouco ou nada tinha a ver com algum contexto mais amplo de compreensão. De alguma forma esse sofrimento se tornou mais “traduzível” para mim após a leitura do artigo “*O Negro-Individual, Coletivo, Self, Raça e Identidade: Algumas considerações sobre o tornar-se negro e a auto-rejeição*” escrito pela cientista social Ana Paula Pereira Gomes (2007), onde o seguinte trecho sintetiza (em termos sociológicos, que é útil pessoal e intelectualmente para mim) esse sentimento:

Para os negros, um dos primeiros desafios a enfrentar é o da superação da depreciação de si realizada por imagens negativas que lhe são apresentadas, por meio de associações – frequentemente presentes no imaginário social a respeito de pessoas que apresentam certos traços diacríticos característicos dos negros e que os classificam socialmente como membros desta categoria social. Transpor essas representações que se impõem desde os primeiros momentos da convivência social é fundamental para desenvolver um autoconceito positivo, tarefa à qual nem todos conseguem realizar – o que, sem dúvidas, tem sérias implicações do ponto de vista da subjetividade. (GOMES, p. 530-531)

Era difícil nomear, mas mais difícil era superar o medo de que eu não seria capaz de me fazer compreensível para quem se dispusesse à me escutar. Vilma Piedade de maneira teórica e lírica também falou de suas dores enquanto uma mulher preta, e suas palavras também traduzem de certa maneira esses meus sentimentos: “*Parei de correr*

¹⁵ Que se identifica com o gênero atribuído ao nascimento nos termos *genitália versus* identidade de gênero (Exemplo: nasceu com órgão sexual pênis é atribuída a identidade de gênero masculina, homem. O oposto, nasceu com órgão sexual vagina é atribuída a identidade feminina, mulher).

¹⁶ Digo geralmente levando em considerações alguns certos momentos em que fui elogiado [ou foi uma chacota] e convidado a reconsiderar minha autoidentificação étnica quando fui chamado de “*moreno*”, “*ébano*”, “*marrom bombom*”, “*moreno escuro*”, “*cor de chocolate*” e até mesmo como pertencente de etnias que estão no continente da Ásia e tem a cútis escura, por exemplo, algumas populações étnicas da Índia, ou “*árabes*” (mas acredito que o sentido atribuído ao termo e a referências a esses grupos étnicos nessas situações era extremamente estereotipado, e sendo utilizado somente com a função de separar a relação e associação que nós temos/criamos, da cútis escura com o continente África e indivíduos africanos).

atrás das palavras, reflexões. Elas, às vezes, dão a falsa impressão de terem desistido da luta e me deixado a ver navios – ou, no contexto atual, o melhor seria dizer malas?” (PIEDADE, 2017, p. 11).

Como todo adolescente, grande parte do meu cenário social se deu no espaço escolar. Estudei em uma escola pública localizada na zona Oeste da cidade de Presidente Prudente, interior de São Paulo. Me lembro das grades nas janelas, os inumeráveis rabiscos nas paredes feitos com inúmeros materiais (o que coube-se na mochila e não fosse confiscado pela direção da escola). Uma escola pública como qualquer outra, que abrigava em seus muros, contradições socioculturais, econômicas e políticas (é claro que eu não tinha a mínima noção dessas contradições, talvez estivesse mais preocupado em “sobreviver” socialmente falando). Por algum motivo me esforçava consideravelmente para aparentar ser um aluno dedicado e “*inteligente*”. O único obstáculo para ser reconhecido (por mim e pelos outros) como dedicado e “*inteligente*” era minha dificuldade com as ciências exatas, dificuldade essa que ainda persiste.

Perceber-se um corpo com sexualidade foi muito *natural* para mim. Acreditem ou não, apesar de estarmos em um país extremamente LGBTfóbico, quando tinha treze anos assumi minha sexualidade (na verdade fui descoberto pela minha irmã que ao ligar a tela do computador que compartilhávamos entre todos os membros da família, viu uma troca de mensagens minhas com outro rapaz, dois anos mais velho e que já se auto identificava enquanto gay) e surpreendentemente fui aceito de forma muito acolhedora, sem nenhum tipo de violência simbólica e ou física dos meus familiares. Contrariando as heranças socioculturais brasileiras, minha sexualidade nunca foi um problema entre nós, mas as coisas eram diferente do portão de casa para fora. Apesar de ter sido bem aceito entre meus familiares e parentes (mãe, pai, irmão e irmã, como também alguns outros parentes, entre eles, tias, tios, primas e primos) as violências no espaço escolar eram cotidianas e diversas. Entre insultos racistas e injúrias homofóbicas, como “*Vera Verão*”¹⁷ e “*Lacraia*”¹⁸, fui aos poucos negociando minha presença no espaço escolar. Os rapazes

¹⁷ Jorge Luiz Souza Lima (1953-2003), ou Jorge Lafond, foi um dançarino, ator, comediante e drag queen (Vera Verão) com alto destaque midiático no final da década de 1990 à 2000. Negro, oriundo de grupos socioeconomicamente vulneráveis, assumidamente homossexual Jorge Lafond foi uma persona emblemática da mídia, famoso pela personagem Vera Verão que compunha um quadro em um programa humorístico em formato de auditório Jorge Lafond marcou gerações com uma persona assumidamente fora das normas de gênero e sexualidade. Hoje vejo a potência de uma identidade orgulhosamente afirmada por uma bicha negra, naquele momento (pré-adolescência/ adolescência) infelizmente eram insultos que me afetavam de maneira negativa.

¹⁸ Lacraia (1977-2011) foi uma travesti negra, cantora, MC, dançarina e DJ. Em evidente destaque midiático entre os anos 2000, Lacraia em conjunto com o cantor Mc Serginho emplacaram suas músicas, em especial

apesar de atraentes em termos eróticos me causavam muita angustia e medo, pois qualquer olhar ou interação poderia resultar num mal entendido onde mesmo que eu não estivesse demonstrando nenhum interesse sexual, assim seria interpretado e por consequência reprimido com violência (vai ser viado pra lá, não joga no seu time não), portanto me abstive de tentar qualquer interação afetivo sexuais com rapazes da escola, era arriscado demais. Como também procurava performar uma certa virilidade (nitidamente dissimulada) na tentativa de me resguardar de injúrias homofóbicas, usava roupas masculinas, não falava muito e quando falava tentava *engrossar* a voz. Não é como se eu escondesse minha identidade/orientação sexual, mas procurava deliberadamente me projetar mais másculo (uma tentativa fracassada de não ser bicha). De certa forma, eu vivia fora do *armário* em casa, e dentro dele fora de casa. Aliás, sobre o armário como um dispositivo regulador, acredito ser importante destacar a seguinte definição:

[...] discursos e enunciados que produzem a experiência do armário nos interpelam, a todo momento, com ideias de normalidade e anormalidade, com prescrições que autorizam determinadas existências. Nesse sentido, entendemos que o armário é efeito da circulação e regularidade de diversos enunciados sobre a (homo)sexualidade e sobre o gênero, que constantemente atravessam e subjetivam os indivíduos. (SANTOS; TEIXEIRA FILHO, 2014, p. 180)

Outro dado importante a ser ponderado é a questão da *interioridade* (DOMINGUES; GONTIJO, 2021), ou as particularidades das cidades do interior em que circulei ao longo da pesquisa (Presidente Prudente, onde nasci e fui criado, e Marília onde realizei a pesquisa e graduação). Pois essas particularidades são circunscritas de maneira histórica, política e culturalmente, e influenciam de uma certa maneira a forma com que bichas e gays negros/as experienciam a si mesmos e a cidade (SANTOS; TEIXEIRA FILHO, 2014), inclusive muitos vem a cidade como um elemento regulador de sua identidade já que a impessoalidade e o anonimato são um tanto quanto menos presentes em cidades de pequeno e médio porte o que impõem ou a necessidade de ser *discreto*, ou a coragem de se assumir como é e se lançar ao julgamento de seus conterrâneos. Em palavras mais objetivas e pragmáticas:

Refletir sobre os processos históricos que concorrem para a configuração presente de cada localidade interiorana permitiria compreender como se deram, de modo fluido, as definições de interior em relação a centros- e

a música “Égua Pocotó” (2003) “Vai Lacaia” (2005) na mídia, e Lacaia assim como Mc Serginho eram convidados recorrentes de diversos programas de auditório televisionados. Lacaia assim como Jorge Lafond não passou despercebida pela LGBTfobia (em especial a transfobia) e o racismo, infelizmente discriminada uma série de vezes ao longo de sua carreira, faleceu em 2011. Como Jorge Lafond, ressignificar sua trajetória artística foi motivado num primeiro momento de maneira hostil, onde sua imagem e representação eram um tipo de injúria.

também das moralidades e formas de conservadorismo. [...] (DOMINGUES; GONTIJO, 2021, p. 73)

Retomarei a essa questão no capítulo seguinte, mas por enquanto indico que existe uma influência direta entre os *devires* possíveis de gays e bichas negras e ser e/ou estar em uma cidade interiorana. Indico também que foi nesse espaço que assumi *gay* e ao decorrer disso tornei-me *bicha*.

4.2 Quando se “é” o campo: Escrita (auto)etnográfica como possibilidade antropológica.

Não nego que devido as marcas de situações de violência que experimentei tornaram o processo de constituição de minha identidade algo que sempre tinha um aspecto angustiante, foi necessário uma trajetória de autoconhecimento tortuosa, ou nas palavras de Vilma Piedade “[...] *Nós Somos ou ainda precisamos Ser. E quando Somos, nem sempre encontramos a delícia de se saber Quem é [...]*” (PIEADADE, 2017, p. 20). O amadurecimento de minha idade, a passagem pelo ensino médio, cursinho pré-vestibular e ingresso na graduação. Aos poucos “caia minha ficha” do que realmente se tratava ser uma “bicha negra”. Porém o foco aqui é outro, ou melhor a dúvida aqui é outra. Afinal de contas, do que se trata ser um sujeito masculino, homoafetivo lido étnico-racialmente enquanto negro, e principalmente, o que havia (ou há) em minha trajetória, que pudesse ser compartilhado, que pudesse exprimir algo de coletivo? E principalmente, o que poderia a etnografia indagar à respeito disso?

Se partirmos dos pressupostos canônicos da disciplina, temos como fundamento da prática etnográfica o que Malinowski (1972 [1922]) define e propõem enquanto observação participante. O autor em questão destaca os princípios de sua perspectiva metodológica da seguinte maneira:

[...] Os princípios metodológicos podem ser agrupados em três unidades: em primeiro lugar, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro de evidências. [...] (MALINOWSKI, 1972, p. 24)

O autor ainda aponta o que define o caráter científico de uma pesquisa etnográfica, e o que a separa de outros tipos de relatos e ou narrativas, dando a ela seu grau e validade científica. Retomando novamente as suas palavras:

[...] Ao meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação

direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. [...] (Idem, p. 22)

Posto isso, percebo que fracassei em ser um etnógrafo que pudesse contribuir de alguma forma para a disciplina a partir dos clássicos da mesma (que são extremamente importantes, assinalo isso para evitar *maculações* indevidas). Quando pensava na *mentalidade do nativo* ao longo da disciplina introdutória em antropologia do primeiro ano de graduação, não conseguia imaginar um Outro distante e relativizado como propunha Bronislaw, mas imaginava um Outro próximo, uma amiga ou amigo, meus parentes e muitas vezes, eu mesmo. Isso me deixava extremamente apreensivo e frustrado, sentia que havia algo errado comigo, e que talvez não deve-se investir na antropologia como área de formação pois não conseguia me identificar com seus pressupostos fundamentais e portanto seria um péssimo antropólogo. Mas ao finalizar o primeiro ano de graduação os cânones que tive contato se mostraram deveras contemporâneos. E foi relendo o mesmo livro de Malinowski mas para uma outra disciplina (dessa vez teoria antropológica) que me deparei com uma passagem que me levou a ponderar brechas que possibilitavam outras formas de se escrever e experienciar a etnografia:

Nas ciências históricas, como já foi dito, ninguém pode ser visto com seriedade se fizer mistério de suas fontes e falar do passado como se o conhecesse por adivinhação. Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais e fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos. [...] (Idem, p. 22-23)

Calma lá... existia ali naquela passagem a declaração de que as ações das pessoas são amplas de mais para presumirmos que existe uma única formula (ou melhor, uma única forma) de registra-la, interpretá-la, descrevê-la. A partir disso resolvi me aproximar mais das discussões sobre a etnografia, para isso me matriculei na disciplina de Etnografia ofertada enquanto disciplina optativa do curso de ciências sociais e, por meio dela tive acesso a perspectivas vastas sobre o que seria a etnografia e como fazê-la. Das obras discutidas no curso, dois textos em especial me induziram a refletir de forma mais concisa sobre a questão. Esses dois textos eram capítulo um e seis do livro *“Obras e Vida: O antropólogo como autor”* de autoria de Clifford Geertz (2009 [1988]), sendo os títulos dos capítulos *“Estar Lá: a antropologia e o cenário da escrita”*; *“Estar Aqui. De quem é a vida afinal?”*, títulos que inclusive inspiram o título deste subitem.

Quando penso no ato e processo de escrita etnográfica – que não é necessariamente expressa e registrada somente por vias *grafas*, escritas. Como estamos habituados no espaço universitário – obviamente, também reflito sobre a importância de uma inteligibilidade que se disponha a ser objetiva, algo que se caracterize realmente enquanto um esforço intelectual de compreender, apreender e informar de alguma forma sobre fenômenos relacionados as dimensão culturais para quem, porventura, venha a consultar, olhar, ler, escutar, assistir... este registro etnográfico. Mas, como eu, que estou tão próximo do universo e dos sujeitos elegidos como interlocutores da pesquisa, iria lidar com o fato de que o registrar etnograficamente um determinado fenômeno social, cultural ou político (seja ele qual for) passa por imprimir uma grau de inteligibilidade e uma forma específica de comunicação para esse fenômeno? Para Geertz:

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou, se você preferir, de terem sido penetrados por ela) - de realmente haverem, de um modo ou de outro, “estado lá”. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita”. (GEERTZ, 2009, p. 15)

A questão portanto, não era se o meu relato (registro, texto, narrativa, seja lá o que for) fosse autêntico, verossímil, mas sim, como transformar minhas experiência vivida afetivo e sexualmente antes e durante meu processo de formação acadêmica em algo que fossem *dados e interpretações* etnográfica ao mesmo tempo. Ou seja, como ser (um dos) interlocutor(es) e pesquisador de minha própria vida. Voltemos ao Geertz e suas provocações:

Mas é difícil acreditar que tudo isso viria a ocorrer, se a escrita antropológica fosse levada a sério como escrita. As raízes do temor devem estar noutra lugar: talvez no sentido de que, se houvesse um entendimento melhor do caráter literário da Antropologia, alguns mitos profissionais sobre como ela consegue ser persuasiva tornar-se-iam insustentáveis. Em particular, talvez fosse difícil defender a visão de que os textos etnográficos convencem, na medida em que chegam a ser convincentes, pelo simples poder de sua substancialidade factual. [...] Talvez se devesse acreditar nos etnógrafos pela extensão de suas descrições, mas não parece ser que a coisa funciona. (Idem, p. 13-14)

Sendo assim, entendi que o desafio que se colocou e se coloca a mim era como dizer que eu não só “*estava lá*”, como também eu “*sou de lá*”. Na verdade, o meu “*lá*” era a universidade, enquanto o meu “*aqui*” era meu próprio corpo, meus arranjos afetivos sexuais, minhas idas a espaços de entretenimento como festas, bares, etc., sobre este tal “*aqui*” acredito ser válido ressaltar o seguinte ponto:

Entretanto, embora o fato de que quase todos os etnógrafos são de tipos universitários de uma espécie ou outra seja tão conhecido que chega a obscurecer a ideia de que as coisas poderiam ser diferentes, as incongruências implícitas nessa forma de vida dividida – alguns anos, de quando em vez, perambulando com pastores ou plantadores de inhame, e uma vida inteira lecionando para turmas e discutindo com colegas – começaram recentemente, a se fazer sentir com mais agudeza. A distância entre interagir com outros onde estão e rerepresentá-los onde não estão, sempre imensa, mas não muito notadamente, de repente tornou-se extremamente visível. O que antes parecia apenas tecnicamente difícil – introduzir a vida “deles” em “nossos” livros – tornou-se delicado, em termos morais, políticos e até epistemológicos. [...] (Idem, p. 170-171)

Nesse sentido, a perspectiva de um *distanciamento* nos moldes clássicos, presente nos paradigmas mais canônicos das ciências sociais (em especial da antropologia) se afastavam substancialmente do que eu buscava compreender. Mas (acredito eu), isso não significava algo negativo, ou uma inviabilidade de trazer um olhar antropológico para a trajetória afetiva de bichas e gays negros. Pelo contrário, se pensarmos a partir de perspectivas que no lugar de uma pretensa neutralidade científica podemos partir de uma *objetividade* que leve em consideração as questões político culturais que formam os símbolos culturais, podemos entender a etnografia da seguinte maneira:

Podemos contribuir para uma reflexão prática sobre a representação intercultural fazendo um inventário das melhores, ainda que imperfeitas, abordagens disponíveis. Destas, o trabalho de campo etnográfico permanece como um método notadamente sensível. A observação participante obriga seus praticantes a experimentar tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. Ela requer um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e frequentemente um “desarranjo” das expectativas pessoais e culturais. É claro que há um mito do trabalho de campo. A experiência real, cercada como é pelas contingências, raramente sobrevive a esse ideal; mas como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo, a prática da etnografia mantém um certo status exemplar. Além disso, se o trabalho de campo foi durante algum tempo identificado com uma disciplina singularmente ocidental e uma ciência totalizante, a “Antropologia”, tais associações não são necessariamente permanentes. Os atuais estilos de descrição cultural são historicamente limitados e estão vivendo importantes metamorfoses. (CLIFFORD, 1998, p. 20)

É dessa possibilidade de compreensão etnográfica que permitia situar minha subjetividade como elemento reflexivo e não esconde-la, que pude *estranhar o familiar* (VELHO, 1978; 2003) permitindo tornar mais compreensível esse movimento de fazer interpretações antropológicas em sociedades onde o sujeito pesquisador se encontra inserido. Além disso, a noção de “*multipertencimento*” (VELHO, 2003, p. 18) viabilizou uma espécie de divisão, mesmo que abstrata, entre pessoal e político, acerca das minhas próprias vivências enquanto matéria de reflexão antropológica. Subvertendo a lógica enográfica resolvi testar as potenciais explicativas da *mentalidade do antropólogo* para

descrever e ou interpretar a *mentalidade nativa* das bichas negras. Pelo caminho inverso, ou seja, partindo da experiência para vasculhar a *teoria* é que procurei interpretar as trajetórias afetivo sexuais abordadas neste trabalho.

[...] devires nos levam a pensar no contra fluxo dos conceitos estabelecidos, a considerar o incerto e o inesperado no mundo e a atentar ao ainda não pensado, ao que dialoga criticamente com a história e considera modos de existência abertos a improvisação. Como nossos sujeito, contamos histórias para lidar com o mundo, e para entende-lo e nele intervir. Enquanto os filósofos contam histórias com conceitos, as que contamos são criadas a partir de devires. (BIEHL, 2021, p. 4-5)

Por fim, para arrematar esta questão, acredito ser valido pontuar que mesmo julgando ser extremamente importante levar em consideração minha subjetividade ao longo da pesquisa, sei que a mesma é uma perspectiva de inúmeras, sobre a realidade vivida de gays e bichas negras. Seria insciente (até mesmo ignóbil e prepotente) acreditar que minha trajetória pessoal condensa a totalidade da vida social, cultural, política e principalmente (já que este é o tema privilegiado deste trabalho) afetiva e sexual de todas as bichas e gays negros no Brasil. Porém, ela poderia ser utilizada (aliás vem sendo) como meio de refletir sobre um conjunto de questões que perpassam o (nosso) cotidiano se partimos da seguinte ideia:

Somente podemos sentir a precarização de nossas vidas como homens negros se acreditarmos que existe apenas a masculinidade patriarcal, heterossexual e branca do mundo perfeito ou talvez existem dilemas que abrigam elementos negativos que as masculinidades negras precisam enfrentar a partir delas mesmas? Masculinidades racializadas devem começar a ser vistas como experiências que articulam em torno dos sujeitos que as vivenciam um conjunto de fragilidades afetivas e de sofrimento emocionais, uma série de contradições psicológicas e de paradoxos políticos. Masculinidades racializadas não estão acopladas nos corpos de homens negros, pois elas não nascem nesses corpos, são colocadas, forçosamente, nesses corpos. (RIBEIRO, 2019, p. 105).

4.3 “Rata de Grindr”

Foi da necessidade de um *distanciamento* que começo a refletir sobre a presença de um *aplicativo* de *smartphone* como um (dos) elemento(s) central(is) para a compreensão do *campo* dessa pesquisa, como também, da compreensão de *campo em Antropologia*, questão fundamental e fundante da própria disciplina. Já que muito nesse texto é invertido começamos de trás pra frente a falar desse *babado* que é o campo. De trás porque começo pelo fato de que em muitos momentos utilizei esse aplicativo para os mais diversos interesses pessoais, encontros afetivos sexuais. Realmente o utilizava pela sua funcionalidade, estabelecer uma forma de me conectar e socializar com outros homens que não fosse heterossexuais o que possibilitaria um possível encontro – muitas

vezes de caráter sexual, poucas vezes mas não inexistentes, de caráter afetivo e ou afetivo-sexual. Como também aconteceram em algumas situações onde comuniquei outros usuários do aplicativo que eu era um pesquisador e que muito do que vivia na *territorialidade* do aplicativo me afetava ao longo da pesquisa, o que muitas vezes não surtia muita curiosidade, a dimensão sexual do encontro, sendo ele on/off, ainda era digamos... mais central –. Portanto eu estava *contaminado* dos pés à cabeça por uma relação subjetiva com o aplicativo e seus outros usuários, e o aplicativo mesmo sendo uma *quimera* sensorial, emotiva e intelectual eu sentia que não devia (nem conseguiria) incorporá-lo a pesquisa de uma forma que fosse útil a realização da mesma. Minha experiência nesse espaço era muito íntima e eu não devia me expor dessa maneira. Mas algo muito significativo aconteceu, sem muitos rodeios vamos a esse acontecimento.

Vinte e cinco (25) de Maio do ano de dois mil e vinte (2020), ano já marcado pela pandemia de Covid-19, acontece o brutal assassinato de Georg Floyd, um homem negro norte-americano de quarenta (40) anos. O fato causa comoção mundial e reinflamou as feridas coloniais, que causaram uma dor e um sofrimento indignantes, resultantes portanto, numa mobilização de ativistas e militantes pelos direitos da população negra em esfera global se manifestem que evidenciaram total repúdio a situação e a necessidade de se extinguir o cancro (neo)colonial.

Mas que *raios* esse episódio de barbárie ocidental tem relação com o Grindr? No dia um (01) de Julho do mesmo ano, o aplicativo anuncia a retirada de um filtro de busca por perfis baseado em auto identificação étnica, da sua versão paga, o motivo dessa atitude? A pressão feita pela população afro diaspórica em escala global para denunciar o assassinato de Floyd resultou na necessidade de se socializar a responsabilidade social da luta antirracista. O que fez com que alguns segmentos sociais, neste caso as populações LGBTQIA+ ao redor do globo e em específico os indivíduos que utilizam o aplicativo se vissem inseridos nessa luta e tomassem posição. Essa posição foi a de se mostrar sensibilizados pela questão e de se reaver com as hierarquias raciais que permeiam a dita “comunidade LGBTQIA+”.

Ao me deparar com essa questão um *estalo* aconteceu, todas as vezes que sofri injúrias racistas, homofóbicas (especificamente efeminofóbicas, explicitarei isso melhor) utilizando o aplicativo, das mais simbólicas e sutis as mais diretas, invadiram minha memória. Esse acontecimento me levou impiedosamente a reavaliar minhas experiências no aplicativo. Por muitas vezes eu via aquela *função* no aplicativo e pensava “*se você*

pagar você pode escolher ver perfis só de boys brancos...caramba...”, por muitas vezes conversei sobre isso com outros amigos que também utilizam o aplicativo. Mas nunca me senti capaz de elaborar em dimensões acadêmicas algo acerca das relações raciais nessas dimensões do aplicativo, porém, como já disse, querendo ou não era hora de assumir essa dimensão da pesquisa, ignorá-la já não era mais possível.

4.3.1 “Estou procurando...”¹⁹ Inserindo-se no campo pelo aplicativo de pegação.

Já que disse sobre a inevitável presença desse aplicativo no contexto dessa pesquisa, acredito ser importante minimamente descrever o que seria esse aplicativo. Tomando emprestada a definição de Vinicius de Paiva Costa e João Lúcio Mariano Cruz:

Na contemporaneidade, aplicativos de relacionamento se tornaram lugares de busca para amizades, sexo ou algum afeto mais duradouro. Alguns destes espaços virtuais foram criados para alcançar públicos determinados. É o caso do Grindr, voltado especialmente para homens gays. A partir de uma tela de smartphone, milhares de homens gays conseguem se conectar ao aplicativo e perceber outros homens gays que estão à sua volta por meio de um dispositivo de geolocalização, que encontra automaticamente a posição geográfica do usuário e mostra outros usuários que estão próximos, bem como o localiza para estes outros usuários. (COSTA; CRUZ, 2018, p. 1)

Por meio de um perfil que pode ser estilizado pelo usuário com fotos, além de *campos* que podem ser preenchidos pelo usuário para informar aos outros sua altura, peso corporal, preferências sexuais (se o usuário prefere penetrar, ser penetrado, os dois ou nenhuma dessas coisas), identidade de gênero (inclusive identidades não cisgêneras), identidade étnico racial, idade entre outras informações, o aplicativo propicia iterações por meio de mensagens de texto, e trocas de mídias (fotos, vídeos e mensagens em áudio, ligações e vídeo chamadas) e também, possibilita enviar sua geolocalização para outros usuários.

A primeira vez que usei o aplicativo foi no meu segundo ano de faculdade, especificamente em dois mil e dezesseis (2016), após o termino de um relacionamento. Chateado pelo termino da relação, portanto carente de carinho e também de relações sexuais, acreditei ser uma forma prática de conhecer *pretendentes* e uma cidade que eu tinha um vínculo de certa maneira restrito a faculdade e seus arredores. Parecia simples,

¹⁹ Verso da música “Submissa do 7º Dia”, de Linn da Quebrada (2017).

A frase em questão também é recorrentemente utilizada por usuários do aplicativo que explicitam de forma direta seus interesses (que podem ser sexuais, afetivos e até mesmo econômico, quando nos deparamos com perfis de usuários que trabalham como garotos de programa ou estão vendendo substancias ilícitas pelo aplicativo) nesse *ciberespaço*, utilizando a expressão em seus perfis e/ou durante uma conversa com outro usuário. O que torna comum o uso da pergunta “O que procura?” e a resposta “Estou procurando...” ou “Procurando...”.

colocar fotos, me descrever um pouco por meio das informações que podem ser colocadas no perfil e interagir com os rapazes que apareciam na tela. Mas essa simplicidade logo caiu por terra. Alguns perfis deixavam explícito seu desinteresse (algumas vezes até repulsa) por homens efeminados, outros tinham critérios bem definidos no que diz respeito ao *biotipo* de usuário que procuravam e sem possibilidade de exceção. Muitas conversas não se desenvolviam se o contexto e teor da mesma não estivesse ligado a uma dimensão erótica, como também convites para encontros que não fossem com fins estritamente sexuais, como sair para tomar uma cerveja em algum estabelecimento, assistir à um filme, ou algo do tipo, eram muitas vezes recusado. Aos poucos fui compreendendo as dinâmicas do aplicativo. Aprendi que expressões como “*pra agora*”, “*curte o que?*”, “*tem local?*”, indicavam (num primeiro momento ao menos) um interesse muito maior em sexo casual do que em um encontro que poderia ou não resultar no ato sexual. De certa forma, primeiro era o sexo, depois quem sabe, se der tempo, conversa-se enquanto se veste. O que é compreensível, tendo em vista que o aplicativo possibilita aos seus usuários que as vezes não são tem sua identidade/orientação sexual assumida em seus ciclos de sociabilidade, o que resultaria numa forma de tentar sanar seus desejos sem sobretudo, se expor a represálias externas. Mas de uma certa forma algumas questões ainda eram incomodadas para mim. Algumas situações onde qualquer possibilidade de vínculo além de sexual eram impedidas, encontros onde o beijo era vetado/negado sob algumas justificativas confusas – “*só curto o sexo mesmo*”, “*é que não beijo homem, só como/dou*” – além de algumas perguntas sobre o tamanho do meu pênis, quanto tempo aguentava ser penetrado, se eu era um *ativo com pegada*, tinha comportamento, voz, jeito *de macho* e me vestia de acordo, e até mesmo se eu não poderia fazer sexo sem camisinha, pois *tinha cara* de quem era adepto a essa prática.

A partir da exposição de seus corpos e comportamentos, forma-se uma rede de possibilidades de escolhas, estéticas, similar a um catálogo, que este ensaio está chamando de “gaydárpio”, com hierarquizações corporais e comportamentais. No gaydárpio estão pessoas reduzidas à apresentação corporal e performativa, para se autopromover na rede social. Lá estão corpos magros, gordos, pretos, brancos, musculosos, franzinos, “afeminados”, “masculinizados”, entre outras possibilidades, [...] (COSTA; CRUZ, 2018, p. 2)

Posto isso, que meu corpo carregava inevitavelmente os marcadores sociais que tinha no mundo off-line para o online percebi que era inevitável não ter que me reaver, negociar (comigo e com os outros usuários) aspectos racializados da minha identidade, além das minhas performances de gênero. Sabia que existia um fetiche colonial no imaginário de

alguns usuários que vinham interagir comigo (que poderia ser explorado ou não por mim e também, não sem seu preço obviamente), aos poucos, percebia que dissimular masculinidade me fazia mais atraente, como dizer que sim quando supunham um tamanho avantajado do meu pênis. De uma certa forma a indagação inicial que tinha se apresentou como um *modo operante* que mobilizava uma estrutura de significados própria do aplicativo. Tomando por empréstimo a seguinte definição desse babado:

Ademais, a organização dos corpos por meio da localização estimula uma sondagem pelas proximidades, antes de viajar mais longe. Os aplicativos de pegação são um radar – ou um gaydar como referido popularmente. [...] Essas plataformas tecnológicas que, seguindo Foucault (1988b), nomeio “tecnologias de subjetividade”, implicam a fundação de uma territorialidade própria para a circulação dos signos do desejo, um gueto discursivo onde os signos e os discursos têm função e poder mais visceral, onde os signos são combustíveis de reações explosivas no encontro da palavra com o corpo. É nesse território excitável que tanto a corporalidade da linguagem – ou performances íntimo-espetaculares de natureza semiótica – pode afetar meu corpo dentro do campo, afeto no campo não é só semiótico, mas também nutre uma relação importante com os celulares e outros aparelhos móveis, verdadeiros apêndices tecnológicos do corpo contemporâneo. [...] (FOUCAULT, 1988. Apud: BONFANTE, 2018, p. 157-158.)

A hipersexualização do corpo negro e o zoomorfismo que afeta sua sexualidade dão contornos à uma concepção generalizada do que deveriam *ser* os usuários negros do aplicativo. Tomando com a priori que todo homem negro é hiper masculino marcada pela exacerbada virilidade além de uma constante necessidade sexual. Logo, qualquer outra expressão ou performance de masculinidade que não corresponda à noção generalizada, frequentemente causa a homens gays negros, em diferentes graus, um sentimento de rejeição vindo de seu(s) grupo(s) de sociabilidade. Retorno ao que Vinicius de Paiva Costa e João Lucio Mariano Cruz (2018) discorrem em seu artigo:

Nesse sentido, a partir dos hábitos do aplicativo, pode-se verificar o reforço da construção de uma sociedade machista, patriarcal, racista e eurocêntrica, na qual o padrão de beleza se resume a um homem masculinizado, que tenha pele branca, e de preferência, não seja de classe social baixa. No mesmo pacote, na outra ponta, sendo vítimas do fetichismo, tem-se os homens negros, que são procurados, na maioria dos casos, com a expectativa de que sejam fortes, viris ou que tenham um pênis grande e que sejam capazes de satisfazer todos os desejos do companheiro. (COSTA; CRUZ, 2018, p. 11)

Seguindo a argumentação dos autores:

Além do racismo observado nesta análise inicial, justificada por falas como “procuro caras brancos” e “negros não me atraem” que podem ser encontradas nas bios do aplicativo, homens gays que também não seguem a lógica binária do comportamento normativo- na qual homens precisam ser masculinos e mulheres feminilizadas – também sofrem exclusão dentro do aplicativo, o corriqueiro “não sou e não curto afeminados”. (COSTA; CRUZ, 2018, p 13)

Por fim, para finalizar este item do capítulo, retomo a experiência da imersão no campo, ou melhor dizendo, de tornar minha experiência no aplicativo em parte desse campo (já que não posso dizer que estou fora dele, afinal eu vivo nele) com a seguinte reflexão:

A forma com que o campo nos penetra corresponde a uma força afetiva, que implica uma forma de saber, de conhecer o mundo. De certa forma, gerar dados é se deixar penetrar pelo campo. Estar no campo, sujeito ao seu toque sensual e sua penetração, me proveu de informação sobre como a linguagem ali não visava uma comunicação semântica, mas privilegiava o afeto linguístico por meio do estímulo corpóreo de sentimentos como excitação, desejo e até gozo. Desconfiar quanto à separação entre mim e o campo também permitiu a implosão da hierarquia entre investigador e realidade estudada e da metáfora pesquisador (agente) penetra campo (paciente). [...] (BONFANTE, 2018, p. 159)

4.3.2 “Não sou e nem curto”, “nada contra”, “questão de gosto” e outras formas sutis de desumanização.

Dedico este espaço do capítulo a refletir de que maneira se manifestaram formas de desumanização do outro, tomando como dado empírico as situações onde eu fui insultado, injuriado, menosprezado e por fim, desumanizado, ao interagir com outros usuários. Devo antes de iniciar esta reflexão/relato explicar algumas coisas. A primeira delas é que por uma dimensão ética, optei por falar de minhas experiências contudo sem expor o perfil dos indivíduos que interagi para poupar quem quer sejam essas pessoas de constrangimentos. Sei isso talvez faça a leitora (ou o leitor) duvidar sobre a veracidade destes episódios, mas acredito que expor esses usuários mesmo que estes tenham tido condutas um tanto quando problemáticas, poderia leva-los a se sentirem expostos ou até mesmo alvo de violências. Portanto irei relatar esses episódios sem descrever os sujeitos envolvidos para que essas situações sejam evitadas.

A segunda diz respeito a forma com que seria exposto esses episódios. Apesar de dispor da ferramenta de *captura de tela*, que possibilita tirar uma “foto” da tela do celular, ou seja, das trocas de mensagens que foram realizadas pelo aplicativo, a gama de conversas que poderiam ser tidas como episódios de desumanização do meu corpo eram vastas de mais, o que poderia resultar numa saturação deste subitem do capítulo com muitas imagens, que requerem uma análise delicada e descritiva de cada uma delas. Não nego que isso enriqueceria muito a interpretação proposta aqui, mas pelo risco de expor outros sujeitos como também de trazer dados que seriam trabalhados de forma superficial, optei por descrever essas experiências somente de forma escrita, utilizando apenas a

memória (no caso a minha memória e perspectiva dessas situações) e como dito anteriormente, sem identificar os sujeitos envolvidos.

Quando me refiro a essas desumanizações, tenho em mente que as mesmas vem por meio de violências que são explícitas, como insultos, injúrias, chacotas e etc., mas se refletirmos mais atentamente a podemos também compreender o caráter desumanizador de enunciados que não se configuram necessariamente enquanto insultos, injúrias ou chacotas mas que tem potencial de negar a humanidade de determinados corpos da mesma forma que os primeiros. Portanto, podemos compreender a desumanização como enunciados que podem objetificar e abjetificar o sujeito e:

Embora tais enunciações aparentemente tenham se tornado comum em nossa sociedade, historicamente todos esses estereótipos surgiram a partir do crivo do outro, que está no centro, porque essas construções foram organizadas a partir do olhar branco colonizador, ao estranhar os modos de vida dos africanos ainda em seu lugar de origem. Nesse sentido, Fanon (2008) percebe que a caracterização do negro não se restringe apenas a cor da pele, mas está relacionada a todas as culturas que dizem respeito às etnias negras, e isso não é compreendido pelo colonizador como algo valoroso, ao contrário, é, especialmente estranho, passível de ser classificado como menor [...] (FANON, 2008. Apud: CORTEZ; SOUZA, 2017, p. 6)

Desta forma, existe um vasto repertório para se realizar essa desumanização. E sem possibilidade de esgota-lo aqui tomarei algumas como exemplo e motriz reflexivo. Começamos pelas formas de desumanização que tomaram meu corpo enquanto objeto, como disse acima, algumas interações no aplicativo tinham um caráter sexual explícito, moralismo a parte, não cabe aqui fazer juízo de valores sobre o encontros que tem como objetivo apenas sexo casual, mas é intrigante como essas circunstancias aconteceram sempre indiretamente ligadas a estereótipos sobre a corporalidade do homem negro. Mensagens que perguntavam tamanho e espessura do meu pênis foram muito constantes como já disse. Mas uma delas em especial me marcou de forma mais atenuada por um pedido muito específico, me lembro de estar conversando com um rapaz que perguntou o tamanho do meu pênis, respondi a ele que era um tamanho normal e além disso isso para mim era indiferente, lembro-me inclusive de utilizar a expressão “*não é o tamanho da varinha que faz diferença, mas sim a mágica que ela faz*”. O rapaz em questão me mandou uma mensagem que deixava a entender que ele tinha achado engraçada minha resposta e logo em seguida pediu novamente para eu dizer o tamanho do meu pênis, dessa vez em centímetros, me recusei e disse que aquilo estava sendo incomodo, o que fez com que o rapaz se irrita-se, me chamando de “*viadinho frescurento*” e bloqueando meu perfil no aplicativo logo em seguida. A recusa em acatar o pedido de responder o tamanho do

meu órgão genital em centímetros que resultou num insulto sem possibilidade de ser respondido (já que fui bloqueado logo em seguida), me fez pensar (além de sentir) o quanto nós enquanto corpos racializados, estamos sujeitos a expectativas e imagens eróticas coloniais. Nas palavras de Grada Kilomba:

Pode facilmente aplicar-se a ideia de descolonização ao racismo, porque o racismo quotidiano estabelece uma dinâmica semelhante ao colonialismo em si: somos olhadas/os, faladas/os, agredidas/os, feridas/os e, por fim, presas/os a fantasias brancas de como devemos ser. Traduzindo estes cinco momentos na linguagem colonial militarista: somos descobertas/os, invadidas/os, atacadas/os, subjugadas/os e ocupadas/os. Ser-se <<olhada/o>> torna-se análogo a ser-se <<descoberta/o>>, e por aí fora. (2020, p. 248)

E se pensarmos esses atravessamentos que o racismo cotidiano impõem aos sujeitos negros, além das constante – diria até que essa constância é exaustiva – movimentações de decolonizar, tanto a si mesmo quando o redor. Penso e sinto, como é indissociável não perceber que esses atravessamentos também se fazem presentes e que estou vulnerável a eles sendo só mais um usuário do aplicativo ou se hipoteticamente fosse um pesquisador munido com um arcabouço teórico, metodológico, epistêmico clássico ou canônico, que parte do distanciamento entre *sujeito* e *objeto* de pesquisa. Ou a partir do que foi citado acima, eu estaria no lado *negro* da situação. Gleiton Matheus Bonfante (2018) aponta algumas inquietações nesse mesmo sentido ao descrever o que compreende enquanto as estruturas afetivo linguísticas do Grindr. Ao falar sobre a experiência de ser sujeito pesquisador de si, (ou a partir de si) percebemos como é sobre e através do corpo de quem pesquisa que a experiências do campo pesquisado manifestam-se:

[...] Minha presença foi percebida como ambos, pesquisador e sujeito do desejo. Objetificado, eu tive que intermitentemente negociar minha posição como etnógrafo, num código-território profundamente excitável e sexualizado em que o pesquisador era posicionado pelos Outros como figura sexual dentro do campo. Meu próprio gênero, minha branquitude, minha “mineirice” ou não-cariocalidade, minha predileção de posição no ato sexual – e esse fato importou como poucos – o tamanho do meu orção genital, todos esses traços corpóreos-subjetivos se tornaram salientes e foco de interesse e questionamento, na medida em que eu era produzido como objeto de desejo nos apps. [...] Se posso sugerir que a branquidade, masculinidade, juventude, corpo malhado, saúde, potência e prontidão para o ato sexual, marra e cariocalidade são performances com alto potencial de afeto sensual nos apps, é porque estive literalmente nu no campo. Porque meu corpo e minha subjetividade não apenas observaram, mas foram escrutinizadas. E, se minha estilização nos apps provocou afetos em outros corpos, meu corpo também foi afetado, com excitação, prazer, ansiedade, tesão, desprezo, aversão, entre outras afecções. A forma como o corpo-experienciador reagiu aos estímulos linguísticos também pode ser elucidativa de como se dão as práticas sociais nesse código-território e o que pode nele a linguagem. [...] (BONFANTE, 2018, p. 161)

E um ponto extremamente sensível dos argumentos do autor, é a interpretação do insulto enquanto elemento da gramática afetiva do aplicativo que tem “*dupla função*” (Idem, p. 162). Primeiramente performática (o mais próxima de uma masculinidade hegemônica possível) ao mesmo tempo que desqualifica aquelas performances masculinas que não se aproximam das hegemônicas, não reconhecem a masculinidade daquele corpo com o intuito de desumaniza-lo:

[...] a demanda de masculinidade contamina as semioses do homem gay como uma demanda de enquadramento à heteronormatividade disfarçada de apreciação estética. Ordens como “vira homem” e xingamentos como “bichinha” são exemplos típicos da vigilância das performances do macho que são colocadas em prática nos apps com a intenção de denunciar o menor sinal de efeminação como um imperdoável pecado semiótico. (Idem, p. 163)

Por fim, e inspirado na argumentação do autor acima, percebo que no meu caso, (ou melhor, no contexto dessa pesquisa) a racialização do meu corpo e a abjetificação da minha feminilidade marcam minhas experiências de injúrias sempre nessa *dose dupla*. Essas duas características identificam meu corpo nesse espaço, e eu negocio com essa identidade mediante minhas escolhas, vontades e interesses, mas dentro de possibilidades, limites e interditos todos emaranhados. Sobre essa questões compreendo essa(s) identidade(s) da seguinte maneira:

Kuper (2002) prima por uma noção de identidade que parece privilegiar não apenas a liberdade individual, mas também a multiplicidade de grupos aos quais o indivíduo está relacionado, de modo que a identidade seria muito mais múltipla do que remetida a um único grupo de referência. “Todos nós temos identidades múltiplas, e mesmo que eu admita ter uma identidade cultural primária, pode ser que eu não queira me ajustar a ela” (KUPER, 2002, p.311). E intrigantemente afirma: “Haverá formas de ser negro e homossexual, expectativas a serem atendidas, exigências a serem cumpridas É nesse ponto que alguém que leva a autonomia a sério vai perguntar se nós não substituímos um tipo de tirania [a da arbitrariedade da raça, que era natural], por outro” (p. 299) (KUPER, 2002, p. 299-331. Apud: GOMES, 2007, p. 542.)

4.4 “*Quem soul Eu?*”: O corpo que pesquisa e os corpos pesquisados.

Neste item, último deste capítulo, tentarei amarrar as várias *fatias* do que seria esse campo (a trajetória afetivo sexual) tendo novamente o corpo como elemento central dessas experimentações, mas dessa vez serei ousado e tentarei pensar outros corpos a partir do meu, o que eu pude compartilhar com outros corpos e construir para *trilhar* esses trajetos afetivos sexuais, o que de comum (e divergente) existe entre mim, eu e elas(es) e os Outros. Para no final das contas borrar um pouquinho mais a fronteira entre esses corpos entre sujeito e objeto de pesquisa. Em resumo, aqui falarei de afeto, como me afeto

e como procuro afetar, então assumo desde já que sou afetada, mas especificamente uma bicha afetada como já fui elogiado algumas vezes.

Já usei aqui expressões que deixam a entender que essa pesquisa me afeta, mesmo se ela não fosse uma pesquisa para mim. Mas para minha sorte, alguém também já tinha feito pesquisa afetadas, ninguém menos que Jeann Favret- Saada (2005 [1990]) em seu brilhante artigo sobre a feitiçaria no Bocage francês. Entre suas experimentação e relatos etnográficos, desconstrução de um ponto de vista estático sobre como se inserir no campo e realizar um estudo etnográfico a Saada diferencia sua experiência em campo do que chama de *empatia*, afirmando que o que ela experienciou não foi por tentar a partir da observação, imaginar-se no lugar de seus interlocutores de campo/pesquisa, mas sim por ter se tornado mais uma pessoa adepta, ao que se apresentava a ela, acreditar no entendeu enquanto sistema de feitiçaria, basicamente, por ter se deixado afetar pelas sessões de enfeitiçamento e desenfeitiçamento que acompanhou. Nas palavras da autora:

[...] Por definição esse gênero de empatia supõem portanto, a distância: é justamente porque não se está no lugar do outro que se tenta representar ou imaginar o que seria estar lá, e quais “sensações, percepções e pensamentos” ter-se-ia então. Ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pela “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupa-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afeto), que geralmente, não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas tem então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (SIQUEIRA; SAADA, 2005, p. 159)

Concordo em partes com a autora, em partes pois, acredito que existe sim uma possibilidade de tornar significável (ou inteligível) algumas experiências ou *afetações* (Afinal se não acreditasse ser possível isso, não haveria sentido continuar escrevendo este trabalho) por meio de contextualizações de onde partimos, porque partimos e como partimos, não só enquanto *script* da escrita acadêmica, mas sim enquanto esforço de personificar os envolvidos nessa escrita – tanto a pessoa que pesquisa como os sujeitos que são pesquisados – abrindo espaço para que se veja complexidade em suas experiências culturais. Porém, concordo que existe realmente uma potência muito grande nas experiências de campo que são refletidas em todas as suas dimensões, inclusive as sensoriais, afetivas e subjetivas. A dissertação de mestrado de Ariane Moreira de Senna (2021) me trouxe ricas contribuições para a compreensão do pensamento de Saada, já que a autora instrumentaliza o que Saada chama de “*oximoro*” (2005, p. 156) de participar

observando (ou observar participando). Senna de maneira perspicaz sintetiza a questão da seguinte maneira:

Favret-Saada (2005), a partir do seu trabalho sobre o funcionamento da feitiçaria em Bocage, permitiu-se ser enfeitiçada, se colocando também enquanto sujeito de sua pesquisa, e a partir dessa experiência passou a reconsiderar a noção de afeto entendendo-o como um elemento de grande potencial para a pesquisa. Ela propõem repensar a relação pesquisador X sujeito e crítica o pensamento paradoxal de muitos pesquisadores que negam o afeto, e que, com isso, negam a sua experiência humana. Ela defende a hipótese de que a eficácia de um bom trabalho se dá sobretudo através do afeto, esse contato com o outro. A autora aponta que aceitar ser enfeitiçada foi a única saída que ela avistou para acessar o que ela chamou de um dispositivo que permitisse a elaboração de um conhecimento posterior, que não se trata nem da empatia (pois supõem a distância e a representação de se estar no lugar do outro), e nem de observação participante (que ela entende como algo realizado por muitos como algo que coloca o pesquisador no lugar da passividade), mas sim de um outro processo ela chama de oximoro [...] (SAADA, 2005. Apud: SENNA, 2021, p. 33-34)

Destaco a dissertação de Ariane pois a autora mobiliza os conceitos propostos por Saada para construir sua autoetnografia sobre a e trajetórias sócio afetiva de mulheres trans e travestis, negras e periféricas, dando centralidade a solidão que elas estão sujeitas (2021, p. 12-13) a partir de uma crítica a noção de antropólogo aculturado (Idem, p. 34) e também por meio de uma forma de estabelecer relações entre suas interlocutoras de pesquisa que destacam as semelhanças de suas vivências (Idem, p. 33). Para Senna o afeto como elemento mediador entre ela e suas interlocutoras possibilita uma intersubjetividade, nas palavras dela:

Sendo assim, apesar de nenhuma das interlocutoras fazerem parte da minha trajetória de vida e não sermos amigas, a identidade Trans, Negra e periférica nos uniu de tal forma, permitindo intimidade, uma linguagem comum, uma maneira de se comunicar, abertura, um acesso aos dados que seriam escolhidos, maior entendimento das violências, dos silêncios e das dores, das conquistas e das transformações, da solidão e das possibilidades de sua aceitação e superação, conforme veremos no decorrer deste trabalho. (SENNA, 2021, p. 35)

Posto isso, é válido ressaltar que no contexto dessa pesquisa, algo semelhante ocorre. Ao mesmo tempo que em coloca a escutar de meus interlocutores narrativas sobre as suas trajetórias afetivo sexuais, suas compreensões de amor, paixão, desejo, raiva, angustia, tristeza, solidão. Suas maneiras de constituir arranjos afetivos e ou sexuais, me permito também a dar formas as minhas compreensões sobre isso, tanto como (auto)etnógrafo, como uma outra bicha negra. Ao decorrer destes encontros e escutas tomei emprestado de várias outras bichas negras e gays negros maneiras de exprimir o que sinto mas não tinha recursos para comunicar. Entre ler trabalhos de bichas e gays negros, consumir elementos estéticos de bichas e gays negros, como também as conversas

(sejam as que resultaram, como também as que não resultaram em entrevistas) pude me espelhar e construir representações outras – diria decolonizadas – sobre mim mesmo.

5 “Se você morre-se mas você não morre...”²⁰

“Toda noite, a história se repete, com um novo menino, de características semelhante. Preto, Gay e afeminado. Mas dessa Vez o final foi diferente”. – Sinopse do curta metragem “E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)”²¹
José Farnéris (2020, s.p)

Neste capítulo, buscarei descrever e narrar o pouco que captei da trajetória, artística e pessoal do interlocutor desta pesquisa, além de tentar expor a interpretação que tive a honra de construir em conjunto com ele, na ocasião em que o entrevistei e assistimos juntos um curta-metragem de sua autoria, intitulado “E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)”.

Sabemos que etnografia presa pela contato com o Outro. E, naturalmente, como uma etapa fundamental do processo de construção de um conhecimento que se proponha a compreender minimamente a diversidade existente nesse *universo* representacional, é dando atenção ao modo de (re)apresentar (o) do Outro que a etnografia se constitui enquanto forma de construção de um conhecimento não só etnográfico mas de maneira mais ampla, antropológico, pertinente e útil para as ciências sociais em específico e para as ciências humanas em geral.

Mas, além disso e, como já apontado anteriormente, durante percurso da pesquisa, como também, da construção desse texto, não tive apenas um anseio em entender um Outro e suas representações num sentido estritamente antropológico (ou melhor dizendo acadêmico), mas também interesses outros, movidos por momentos repletos de afetações e trocas dessas afetações que são muito mais pessoais que “*acadêmicos*”. Portanto, o que temos aqui é, a tentativa de buscar nas outras pessoas ao nosso (meu) redor – por meio de uma entrevista e conversas informais – uma proximidade que permitisse propor uma descrição etnográfica que apresente seus *objetos* de pesquisa enquanto indivíduos, corporificados, personalizados e fundamentalmente humanizados. Que de espaço para assumir admiração e um envolvimento íntimo com o interlocutor, e que é a partir dele e dos seus modos de representar que preenchemos...ou melhor, que eu preencho as lacunas e espaços das minhas representações. Sem mais delongas, passemos agora (a atenção e *palavra*) ao José.

²⁰ Versos do poema “José” de Carlos Drummond de Andrade, publicado originalmente em 1942 (ANDRADE, 2010, p. 30-31).

²¹ “E Agora José? (Now What, José?)”. José Farnéris; Breno Xavier, última modificação dez, 2020. https://www.youtube.com/watch?v=EytOswdCkr0&t=238s&ab_channel=JOZ%C3%89FARNERIS.

5.1 Apresento-me José Farnéris.

A fins de trazer dados etnográficos mais concisos e menos subjetivos sobre as trajetórias afetivas de homens gays negros, busquei construir um diário de campo no final de 2019 início de 2020. Fui surpreendido, assim como todo a sociedade, pela pandemia de covid-19. Logo a inviabilidade de uma observação participante que respeitasse o novo protocolo higiênico se tornou basicamente inviável. Paira a questão, ainda é possível construir uma etnografia em tempos pandêmicos?

Felizmente, por acaso ou sorte. Entre Julho e Agosto de 2020, após um certo período incerto de isolamento social me deparo com um link de um vídeo em minhas redes sociais. Esse vídeo se trata de um curta metragem chamado “*E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)*”. Não dei muita atenção num primeiro momento, somente após conversar com um colega que tinha se formado a pouco tempo na licenciatura em ciências sociais, e que, tinha assistido o referido curta tive a informação de que se tratava de registro da realidade num ponto de vista de outra bicha negra, bicha essa chamada José Farnéris.

Por outro acaso, ou golpe de sorte, José começou a *dividir* um apartamento com um outro colega, esse ainda realizando a graduação e foi a partir dele pude conhece-lo pessoalmente além de assistir com ele seu próprio curta-metragem.

Mas antes de descrever com maiores detalhes meu encontro com José, julgo valido ressaltar meu primeiro contato com sua “*obra*”. Como disse antes a partir de um colega soube do conteúdo do curta-metragem, sabendo disso e pelo mesmo estar disponível de forma gratuita na internet procurei assisti-lo o mais rápido possível. Peguei o computador e o liguei, munido com uma xicara de café, papel e caneta me coloquei a assistir.

As primeiras cenas que basicamente, se trata de uma caminhada de uma personagem “bicha negra” me trazem um estranho sentimento de identificação. Uma caminhada sem rumo certo nos envolve o olhar sem muito entendimento da cena. Em alguns instantes uma rua vazia, um carro, uma troca de palavras inaudíveis. O carro se afasta, a personagem “bicha negra” caminha mais um pouco, o carro volta em uma manobra para trocar de via.

- “*Boa noite*”. Diz a personagem “bicha negra”, entrando no carro.

Assim que a personagem entra no carro a cena começa a ter como trilha sonora a música “Você Me Vira a Cabeça”²², neste momento sou acessado e afetado (SAADA, 2005) pela forma mecânica e impessoal que a cena me põem a ser expectador. Ao mesmo tempo que se desenrola uma relação sexual dentro do carro, num lugar onde poucas pessoas poderiam ver este carro, construindo uma atmosfera de situação não bem vista, reprovável, quase como que injuriosa se fosse colocada a público. A trilha sonora da cena evoca emoções de uma paixão avassaladora, onde um “Eu” se deixa para sanar qualquer prazer que venha a ser solicitado pelo “Outro” da relação amorosa, independente do que isso custe, se isso é benéfico ou não para si para outro ou ambos, uma espécie de força arrebatadora e incontrolável. Ou a recorrente noção de amor romântico. Sobre essa noção, tomo emprestada a definição de Rhuann Fernandes e Claudia Barcellos Rezende (2022):

Nessa ótica, individual e social se refutam. O amor é corpo, sinônimo de coração que caracteriza o ‘eu’ individual. Em contrapartida temos o ‘eu’ social e suas forças, como a família. O amor passa a ser entendido não como algo externo, mas uma instância interna que coage o indivíduo a ‘bater de frente’ com a ordem social. [...], isso só faz sentido se captarmos que a tragédia shakespeariana apresenta as contradições do momento de transição entre duas ordens sócio-históricas: holística, tradicional, herança do medievo; para individualista, na qual o indivíduo é colocado no centro do universo, ideia e introduzido com a Renascença. (FERNANDES; REZENDE, 2022, p. 211)

Mas a contradição da cena ainda permanece, ainda estamos diante a um *amor que não ousa dizer o nome*, ou algo que não ousamos nomear como amor (talvez como luxúria, ou como diria minha mãe, safadeza). Sobre essa relação entre ato sexual e amor o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han nos traz considerações interessantes de como isso se manifesta na sociedade contemporânea:

Hoje, o amor se positiva em sexualidade, a qual está também submissa à ditadura do desempenho. Sexyness é capital que precisa ser multiplicado. O corpo, com seu valor expositivo equipara-se a uma mercadoria. O outro é sexualizado como objeto de excitação. Não se pode amar o outro, a quem se privou de sua alteridade; só se pode consumi-lo. Nesse sentido, enquanto for fragmentada num objeto parcial, não será ainda uma pessoa. Não existe personalidade sexual” (HAN, 2017, p. 14)

. Esse hiato entre os símbolos que a música trás e a cena, me retoma memórias onde me foi tirada toda e qualquer possibilidade de apreciação do meu corpo para além de características que não fossem passíveis de serem sexualizadas. Entre lágrimas percebo

²² Lançada em 1997 e interpretada na voz da cantora Alcione, conhecida como uma das mais notórias sambistas do país. Porém, a versão utilizada na cena não era a versão conhecida da aclamada sambista, mas sim da cantora, modelo e performer Urías, conhecida por se posicionar a favor de pautas relacionadas as questões étnico raciais como também sobre as pautas das populações Trans, em especial de Mulheres Trans e Travestis.

que não tenho condições emocionais de terminar de assistir o vídeo. Pauso, *favorito* a página, fecho o computador e com a *cabeça virada* percebo que ali tem um universo que preciso de ajuda para enfrentar, aí começa minha movimentação para conhecer e conversar com José.

É quinze (15) de Março de dois mil e vinte um (2021). Ainda estamos em uma situação pandêmica e muitas foram as mortes decorrentes da COVID-19 no mundo, Brasil, estado de São Paulo e especialmente na cidade de Marília. Era noite e eu estava ansioso e com medo, nunca tinha realizado uma entrevista que tinha sido autorizado a gravar, muito menos uma entrevista num momento em que um vírus fatal circulava pelo ar, entre a vontade de desistir e perguntar se podíamos nos falar pelo celular me vi enviando uma mensagem dizendo que desde o início da pandemia até o dia em questão não tinha tido nenhum sintoma da doença, José me responde à mensagem escrevendo algo parecido. Me visto, pego meu diário de campo, celular, carregador, canetas, máscara extra, álcool em gel e chaves. Jogo tudo na bolsa e vou andando a caminho do apartamento de José que ficava próximo a minha casa em Marília, como também da faculdade. Ao chegar toco o interfone, sou atendido e o portão do prédio se abre, vou de elevador e uso uma caneta para apertar o botão para subir os andares. Chego na porta, abro, aceno com a mão para José que está sentado no sofá, falo que seria legal se pudesse abraça-lo mas é arriscado tendo em vista o grau altíssimo de contágio que tem o vírus de COVID-19, ele concorda enquanto pega uma cadeira para que eu me sente, a coloca a uma distância que julga segura, me sento, falamos um pouco de trivialidades, como música, o caos do governo político atual, sobre as roupas que estávamos usando (nos elogiamos) e daí, começo a gravar nossa conversa:

EU: - Vamos lá começamos a gravação. Então José, eu quero saber um pouco de você, da sua história como você chegou até onde você chegou né. Como você se vê.

JOSÉ: - Quer alguma ordem cronológica?

EU: - Da forma que você quiser. Me conta um pouquinho de você.

JOSÉ: - Tá eu sou José Farnéris. Eu tenho 19 anos.

EU: - Vulgo?

*JOSÉ: - Vulgo Alikka.*²³

²³ Alikka: Nome artístico da Drag Queen de José. Drag Queen, “transformismo” ou “Arte Drag” são maneiras de se referir a uma prática artística comum entre as subculturas LGBTQIA+ onde indivíduos se caracterizam com adereços como roupas, perucas, maquiagens sapatos e etc., extravagantes, marcantes que questionam, parodiam, ressignificam e ou reconfiguram normas de gênero estabelecidas. Arte Drag se manifesta das mais diversas formas, sendo as drag queens artistas de múltiplas naturezas, como cantoras, dançarinas, performers, atrizes ou todas essas coisas e muito outras em suas performances iu shows. Para mais informações sugiro as reflexões desenvolvidas Paul B. Preciado (2014) sobre o tema em seu livro “*Manifesto Contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual*”.

EU: - E você prefere José ou Alikka?

JOSÉ:- Tanto faz, mas eu acho que José porque (Alikka) é o nome da minha drag, meu nome artístico.

EU: - E você nasceu aqui em Marília?

JOSÉ:- Eu ia começar né esqueci, eu nasci aqui em Marília. Vim do Paraná pra cá, cheio de piolho. Eu nasci aqui em Marília mesmo, eu fui criado pela minha mãe, avó e minha tia desde criança. Eu morava com meu pai no Paraná quando eu era criancinha mais aí minha mãe me trouxe de volta. E aí desde que eu voltei morei nessa a única casa que eu só mudei para cá. Primeira vez que eu me mudei foi pra cá, então casa desde que eu nasci eu sempre morei lá.

EU: - Então você fez esse movimento de sair da casa da sua da sua mãe que é em que parte da cidade?

JOSÉ: - É no Bandeirantes. Sabe onde fica a pista indo para o Shopping Marília Bandeirantes que é lá na Zona Norte.

EU:- Então é a primeira vez que você mora longe da sua família?

JOSÉ:- Sim, é minha primeira experiência morando individualmente. Fora assim. Morei na escola, mas isso não conta, porque eu ia no final de semana lá. Porque quando eu estudava no Agrícola²⁴ eu fazia a “escola” e o curso²⁵, aí durante a semana eu dormia na escola e no final de semana voltava pra casa. Aí eu morava num alojamento, morava eu e mais cinco meninos.

EU: - E por quanto tempo isso? Ensino médio, Ensino fundamental?

JOSÉ: - Do primeiro (1º) ao terceiro (3º) do ensino médio.

EU: - E aí, algo mais?

JOSÉ: - Bem é isso, eu sou o José, tenho 19 anos, desde que eu me entendo por gente eu moro com a minha mãe. Meu pai e minha mãe. Eles nunca foram casados no papel mas aí teve uma briga eles separaram e eu fui morar com a minha mãe. Aí eles separaram eu era bem novinho. Eu acho que, não sei, no máximo estourando uns seis oito anos por aí que quando eles se separam. Só que eu vivia indo na casa dele mesmo assim, só que desde que eu me entendo por gente que assim, que eu sei que eu faço, eu sempre morei com a minha mãe. (JOSÉ FARNÉRIS, 2021)

Essa primeira parte de nossa conversa/ entrevista já nos dá um esboço de quem seria o José, um jovem, nascido e criado numa cidade do centro oeste do estado de São Paulo. Como parte expressiva da população brasileira (e também similar a minha realidade familiar, onde aos sete anos meus pais resolveram se divorciar e minha criação tomou como figura central de autoridade familiar minha mãe), vem de uma família onde a pessoa que é “mãe” figura a chefia da família e por consequência dá conta das necessidades da mesma. Até ai tudo bem, mas foi a partir do meu questionamento para o José sobre a relação entre ele e o pai que ele me permitiu acessar assuntos mais delicados da sua experiência familiar e como é dentro dela que se iniciou um processo de identificação racial (e étnica). José me relata que seu pai e seus parentes do *lado paterno* são todas

²⁴ Colégio de Período Integral.

²⁵ Curso técnico profissionalizante oferecido conjuntamente com o ensino médio pela escola em que José estudou.

peessoas negras (pretas, como ele disse) como também, de uma classe social mais baixa e residentes de uma parte mais próxima da periferia da cidade. Já a família de sua mãe são, como disse José, brancos, de uma classe social relativamente mais “alta” que a família paterna além de morarem num espaço da cidade que apesar de também estar próximo da periferia, dispunha de recursos urbanos outros, o que *aumentava* sua qualidade enquanto espaço urbano. Sendo assim José me relata que:

“Assim... desde quando eu sou pequeno eu entendi, já entendia que eu era diferente porque como eu falei a parte da família da minha mãe é toda branca, então eu convivia no meio branco mas né vivia com uma pessoa normal a criança né nenhuma criancinha tem percepção disso. Aí eu fui crescendo e eu fui entendendo né tem as piadas também sempre na família né, as piadas racistas assim como todo mundo tem né porque não tem como ninguém ser cem por cento não-racista né. Só que assim, não que minha família é racista, quero dizer assim, que eu participava desse meio e tinha esse conflito né. E aí eu fui crescendo e eu percebi que eu era diferente entre aspas né. E aí eu fui percebendo, porque família do meu pai é preto. Então minha mãe casou com meu pai e deu isso. E aí eu acho que não teve muito conflitos assim porque desde quando eu sou criança eu nunca tive muito problema com esse tipo de coisa sabe de aceitação em relação a minha cor para mim isso não foi problema sempre agi normal levei a minha vida normal e não sei acho que como eu fui crescendo daí acabei indo para esse meio LGBT e tal acho que eu tive mais consciência do que eu era né aí acho que foi isso que fez que eu não tivesse tanto conflito com isso”. (JOSÉ FARNÉRIS, 2021)

Quando José fala sobre essa ida a um *meio LGBT*, se abre a nós possibilidade de pensar sobre outros elementos que compõem nossa identidade, em especial o que nossa sexualidade (desviante aos moldes da heteronormatividade) compunha nesse processo de formação identitária. Tomando deixo desse momento começo a conversar com José sobre esses dois aspectos de nossas vidas, ser uma pessoa negra não heterossexual, pergunto:

EU: Você me falou aqui né, que você acha que por você ter se descoberto enquanto LGBT você entendeu como você se tá dentro disso? para você o que é esse LGBT?

JOSÉ: Eu falei LGBT mas ah não sei, eu acho que eu quis dizer isso: é mais assim, quando eu descobri o que é “militar” ou então o que é... porque eu acho que a gente já faz isso naturalmente né, quem já é da causa. Todo dia que você quiser ir para rua aí sei lá alguém vai e acerta uma pedra em você, se já ta militando sabe, tanto que a gente tá só existindo simplesmente. Mas eu falo assim da gente entender que, “aí eu posso reivindicar meus direitos eu posso contestar” quando eu fui entender isso que eu tive essa percepção entendeu. Eu me vejo como um garoto gay, não me vejo como uma travesti, apesar de todo mundo me perguntar se eu to transicionando o que é normal eu não ligo. Mas eu me vejo como um garoto gay, que gosta muito da arte drag, que não tem nada haver mas é uma “vertente”²⁶ e é isso. Já tive uma relação com uma menina, mas não tive atração, e é isso.

²⁶ Vertente: uma de muitas pratica artísticas e estéticas entre sujeitos LGBTQIA+.

EU: Então você se vê como um garoto gay, legal. Você acha que então, que sua percepção, de se perceber como um garoto não-heterossexual né, teve alguma influência na sua percepção étnico-racial, sobre ser negro?

JOSÉ: Com certeza. (JOSÉ FARNÉRIS, 2021)

Aqui pude entender, que de uma certa maneira sua identidade sexual e o histórico político ligado a essa identidade é o que engajaram, iniciaram um movimento de compreender-se de maneira multi- situada, no sentido de compreender a ligação presente entre sua identidade étnica e orientação sexual numa composição mais ampla de identidade pessoal. E a partir disso também falamos episódios traumáticos (de caráter violento e ou injuriosos) que também impeliram a nós essas características ou elementos da nossa identidade enquanto estigmas, qualidades negativas. Mais algo que me chamou atenção foi que entre esses episódios traumáticos, os que se mostraram explicitamente mais diretos, explícitos, desagradáveis, angustiantes etc., foram os episódios mais nitidamente homofóbicos do que os racistas. Não que eles não ocorressem, ou fossem menos traumáticos, mas pelo seu caráter, sua peculiaridade implícita, detectar seus efeitos leva um tempo maior, nem sempre os sentimos de imediato, é as vezes refletindo sobre o ocorrido que nos vemos diante de episódio de racismo. José disse o seguinte sobre a questão:

JOSÉ: Aí assim, acho que além de tudo que eu já vivencio no dia a dia que querendo ou não ainda exista, ainda passo por isso. Eu falo porque por exemplo, na minha família era uma coisa muito mais tipo uma criança, e eu que era criança não entendia muito o que estavam falando, era porque era mais aberto então eles tinham que ser muito claro, então não era tipo assim, vamos supor, uma entrevista de emprego aí a mulher olha para você, seu cabelo, ficar reparando, é diferente você sofrer o racismo dessa forma do que em casa entendeu. Eu falo que eu sofri muito mas dessa forma porque dá para ver né. O que que a gente passa que acontece com a gente, quando a gente é rejeitado, quando a gente não consegue alguma coisa por algum motivo que a gente “não sabe” o que é e vários outros comentários de todo dia.

EU: Se você pudesse dizer assim: para você, a homofobia, como ela também se manifestou na sua vida?

JOSÉ: Acho que a homofobia foi mais claro porque né meu jeito não tem como negar como eu sou, não que isso transparência na minha orientação sexual mas desde pequeno nunca me escondi nunca fui tipo assim aparentar ser hétero, tentar alguma coisa que eu não sou, acho que até na escola, todo gay deve ter passado por isso com certeza né de piadinha, de bulling. Acho que né, foi mais nessa fase que eu descobri o que era a cultura gay né. E aí foi passando e passando né. Um dia é o amiguinho da sua sala, no outro é alguém lá fora que tá fazendo alguma coisa de “verdade”. Já foi roubado também duas vezes e por ser roubado a pessoa cometeu homofobia comigo também. (JOSÉ FARNÉRIS, 2021)

É nesse panorama, ao longo desse primeiro momento dessa conversa, que o que Senna (2021) relatara como um certo espalhamento entre ela e suas interlocutoras também ocorria comigo. Entre risadas, olhares de compreensão de que e onde dói, seguidos daquela recorrente expressão (*é foda né bi?*) vi que grandes eram as diferenças entre mim e José, mas grandes também eram nossas semelhanças, de uma certa forma me senti acolhido, como se fizesse sentido a problemática que eu via, pois estala ali conversando com alguém que também a via, a sentia, que acenava depois da expressão citada acima. Mas agora falemos um pouco das diferenças, especificamente dos diferentes modos que José encontrou para dar vazão e forma a tudo isso, diferentemente de mim, que estou aqui escrevendo, José autoetnografou a partir do seu corpo, da arte e também da câmera de um celular. Aqui, após esse *breve* apresentação do José como sujeito central desse capítulo, assinalo que no item a seguir retomo o curta-metragem dele, como ele se tornou matéria de reflexão sobre trajetórias afetivo sexuais para esse trabalho e também darei ênfase aos trechos da entrevista onde eu e José conversamos sobre seu curta-metragem.

5.2 “E Agora, José?” ou o registro estético biográfico de uma bicha negra mariliense.



Figura 1: Cena do curta metragem "E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)"

Retomando ao curta de José passemos agora a compreender a forma como foi organizada a composição das cenas. Começamos pelo fato de que com exceção da primeira cena onde José diz “*Boa noite*” a um rapaz ao entrar no carro, não há diálogo nas cenas. Mas a ausência de diálogos intencional é, na verdade, a maneira de José mobilizar seu corpo para que seus movimentos (olhares, dança, caminhadas, literalmente seus movimentos corporais) pudesse *verbalizar* uma série situações (e as emoções sentidas) vivenciadas por ele. Além disso, as cenas são todas ambientadas por uma trilha sonora (especialmente escolhida por ele) que pelo seu conteúdo (tanto a letra da música, seu ritmo, gênero musical) auxiliam no contorno (ou conteúdo) que trata cada cena, além de separá-las, de forma a situar o espaço-tempo de cada uma delas. Acaba uma música,

acaba uma cena, começa outra música e começa outra cena. É válido também ressaltar que todas as músicas fazem parte (e são referências), de alguma maneira, do universo cultural *LGBTQIA+* e/ou negro²⁷, e é por esse motivo que José as escolheu como trilhas sonoras de seu curta metragem.

Além da objetificação que José vivenciou, as outras cenas atravessam temáticas que dialogam com situações de violências racistas e homofóbicas vividas por ele, como também trazem momentos de alegria e conexão com outros sujeitos negros/as e *LGBTQIA+* onde se percebe a construção de uma rede de apoio e afeto apesar de todas as violências sofridas. Há também (re)afirmações positivas sobre sua identidade negra e bicha, quando José, em algumas tomadas, aparece sozinho ou na companhia de amigas/os/es dançando, dando *close* (caminhando de forma decidida, olhando para câmera e sorrindo, *dublando* a trilha sonora) montada de *Alikka*. De maneira geral as cenas do curta metragem nos colocam como expectadores de três pontos da narrativa de vida de José, sendo elas: i) situações de violências simbólicas sofridas por José, como as objetificações acometidas por seus *parceiros* afetivo sexuais; ii) situações de violência concretas, como surras, intimidações físicas e uma simulação de roubo que evidencia o uso exagerado de violência na vítima não para subtrair os itens da mesma, mas sim por ser um sujeito efeminado e negro; iii) reafirmações positivas da feminidade e *negritude* do corpo de José, assim como relações afetuosas entre outras/os/es indivíduos *LGBTQIA+* e negras/os/es, que formam uma rede de apoio e afeto. Buscarei descrever atentamente sobre esses três pontos nos subitens a seguir, mas antes de começar tal descrição acredito ser interessante destacar a descrição do José sobre seu próprio processo criativo quando ao começarmos a falar sobre seu filme eu confidenciei para ele que fiquei muito emocionado assistindo a primeira cena, a ponto de ter que pausar o vídeo e me acalmar, como também terminar de assistir alguns dias depois. José fez o seguinte comentário:

Olha que engraçado, você falou que meu corpo era muito diferente do corpo que eu tava indo ver né, do corpo que tava indo encontrar e ironicamente o menino que gravou a cena comigo é totalmente oposto disso. Ele passa os mesmos problemas que eu, assim como mas do jeito dele. Porque igual você falou né vendo esteticamente parece uma pessoa totalmente de um meio totalmente diferente, mais masculino, que finge que é hetero tal. Porque foi o que eu quis causar, que bom que você entendeu, mas eu falei me perdi no raciocínio. Tá, de onde que veio a ideia do curta né, então esse curta é porque

²⁷ Trilha sonora na ordem em que aparecem no curta metragem: Você Me Vira A Cabeça – Urias; Oceano - Mc Tha; A Carne - Elza Soares; Olhos Coloridos - Sandra de Sá (Charm Version Remix); Jeito Sexy – Fat Family; Que Bloco É Esse? - Ilê Aiyê e Criolo; E Agora José? - Silvania dos Santos.

eu não sei se eu vou dar spoiler com o que eu vou falar agora mas enfim. Esse curta ele surgiu da necessidade de eu conseguir fazer tipo assim, não foi nenhuma questão emocional, de primeiro foi mais uma questão tipo assim “nossa que quero ser famosa, nossa quero mostrar para o mundo, nossa quero mostrar sabe!” só era um sonho besta como todo mundo tem. E aí tava pensando “gente como que eu posso mostrar o que eu sei? O que eu posso fazer de uma forma que fique legal e que eu posso transmitir isso para outras pessoas?” e aí as coisas tomaram um rumo totalmente diferente porque, o que primeiro era para ser uma coisa muito mais tipo assim mostrar meu conteúdo, que atingiu as minhas expectativas, se tornou uma coisa muito mais sentimental e de valor, tipo assim o que foi o projeto todo porque querendo ou não são histórias da minha vida, lógico que a história do filme não aconteceu exatamente do jeito que aconteceu ali gravado, mas tipo assim, foram coisa que aconteceu comigo, aí eu peguei pedacinhos aqui pedacinho ali, já tinha feito outros vídeos tipo assim com a bil que gravou comigo. E aí queria colocar tudo isso de um de uma forma sensível e aí eu pensei assim “nossa o que que eu posso fazer?” e aí eu pensei “tá eu gosto dessas músicas” E aí sabe quando as coisas vai levando você para um rumo que você não esperava tipo assim sem querer eu escolhendo determinadas as músicas eu tava seguindo determinado sentimento que a gente passa, pensando em coisas que talvez eu tava sentindo naquela época que aconteceu essas coisas, então querendo ou não o que eu tava fazendo ali que o “E Agora José” (curta-metragem) não é uma obrigação que eu tinha, tipo assim eu coloco para mim como obrigação porque eu quero muito ser um artista no futuro mas tipo assim a minha vida é trabalhar e tá e ter que pagar minhas contas, e isso não é obrigação, e querendo ou não eu tava fazendo aquilo e tava levando para esse lado emotivo. E aí conforme eu fui fazendo colocando as música eu pensei “Ah! isso se liga nisso que eu já passei por isso eu posso colocar nessa forma”. O esqueleto principal é uma coisa totalmente diferente, não totalmente diferente, a história em si é a mesma só que as músicas eram diferentes, não ia ter cenas que você viu, do sexo, que mostram meu corpo, eu não ia fazer isso, na minha cabeça não ia fazer uma coisa assim pra postar no YouTube! A minha mãe viu, então tipo assim não sei, acho que só foi levando eu só queria muito mostrar meu talento, que acho que se transformou sei lá no transbordar sabe tipo assim na forma de botar tudo para fora e de tentar superar isso o que querendo ou não eu acho que não tem cura mas é um tratamento. Eu falei demais? (JOSÉ FARNÉRIS, 2021)

Extremamente tocado pelas palavras do José, respondi que não, que na verdade ele tinha dito o necessário, como também refleti sobre essa pergunta final, no sentido de que muitas vezes nós gays e bichas negras não temos espaços ou escutas que nos permitam dizer com densidade, de forma longa ou profunda o que sentimos e como sentimos. E talvez, por essa falta de experiências de ser escutado, temos sempre a sensação de que falamos demais.

5.2.1 Sobre cantinhos, esquinas, banheiros e outros lugares para se ser objetificado.

Retomando a primeira cena, já brevemente descrita aqui, voltemos as situações de objetificação vividas e encenadas por José. Dois momentos muito rápidos mas também marcantes demarcam exatamente essa ausência de possibilidades afetivas já apontadas ao longo do texto. Algo que parece extremamente comum entre pessoas apaixonadas é a

troca de carícias, em especial a troca de beijos é exatamente o comportamento negado ao José assim que o veículo estaciona, José ao tentar beijar seu *parceiro* recebe uma recusa e logo em seguida com a mão do mesmo em sua nuca é direcionado ao seu órgão genital, deixando a entender que ali se começa um sexo oral. É importante destacar esse fragmento da cena, pois é recorrente esse tipo de comportamento entre sujeitos que tem desejos homoeróticos, mas por algum motivo separam o ato sexual com sujeitos do mesmo gênero como algo estritamente sexual e estabelecem no beijo, o limite entre o tesão e afeto (ou a paixão, quem sabe o amor...). Esse tipo de comportamento é muito recorrente entre sujeitos que não explicitam sua identidade sexual (seja ela gay, bissexual, pansexual etc.) a público, sendo o desejo sexual entre o mesmo gênero algo somente circunscrito ao erótico e resguardando ao desejo para indivíduos do gênero oposto algo que possa sem composto por mais sentimentos, é além de erótico, romântico – no caso de indivíduos homoafetivos que tem uma performance estruturada a partir de uma norma de gênero mais próxima as noções hegemônicas, ou seja, mais masculinos, viris, não efeminados o que se estabelece é uma recorrência em se relacionar com homens homoafetivos efeminados somente para sexo casual e pontual enquanto ao outro parecido consigo, ou seja, também masculino não efeminado e viril a possibilidade para essa relação além sexual, dando margem para o romance, paixão etc. –. Esse tipo de comportamento se repete logo após José e seu *parceiro* finalizarem sua transa e o mesmo receber uma ligação onde uma *garota* (na cena em questão aparece a ligação de um contato chamado “amor”) que ao pegar o telefone nega-se a se despedir de José e beija-lo apenas abrindo a porta do “*lado do passageiro*” e sinalizando com a mão para que José saia do carro. Ai, a primeira música (*Você me Vira a Cabeça*) acaba, José caminha um pouco, a um corte de cena, José reaparece e acende uma espécie de fumo ou tabaco, coloca os fones de ouvido, começa a tocar a segunda música (*Oceano*) José começa novamente a caminhar pelas ruas da cidade.

A cena que se segue é formada por *tomadas* distintas, onde José está vestido com outras roupas e está em locais onde é possível transar sem ser *notado*. Como no título, José passa por banheiros, cantos escuros da cidade, espaços poucos frequentados ou abandonados, sempre deixando a entender que ele acabou de transar com alguém que não aparece explicitamente. Como mostra a figura abaixo, onde José está saindo de um banheiro público da cidade, espaço conhecido por ser possível a prática sexual entre

pessoas do mesmo gênero (em especial homens) de forma mais ou menos *anônima*, ou impessoal.



Figura 2: Cena do curta metragem "E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)"

Essas *tomadas* que compõem essa cena nos fizeram refletir sobre o seguinte ponto. A contradição de ter uma vida sexual ativa entretanto, sem muitas expectativas de estabelecer relações que tenham outros contornos além do sexual nos faz, enquanto bichas negras, ter uma percepção de relações sexuais com pouco espaço para outros sentimentos que não o tesão. Marcadas pela limitação de ser só alguém para o *sexo casual*, tomamos para si a ideia de que nosso corpo é só sexualizável, sem outros atributos ou características fora de uma significação erótica. Coisas como a personalidade, interesses estéticos, ideias éticas, gosto musical ou fílmico, ideologia política, cor favorita, comida favorita, espécie de flor favorita e etc., não são elementos que podem ser colocados em pauta, portanto não a espaço para estabelecer relações a partir deles também. Em síntese, o corpo da bicha negra é reduzido a sua possibilidade de satisfação do tesão alheio e quase impossível de ser significado em outras dimensões. Quando perguntei ao José sobre essa cena, o que ela simbolizava para ele e como ele se sentia com isso, ele me disse o seguinte:

Isso simboliza assim, porque querendo ou não, eu acho que eu quis colocar em mim tudo que as pessoas escondem. Deu vontade de chorar... mas tudo que as pessoas escondem, tentam colocar debaixo do tapete eu quis colocar em mim para causar exatamente disso que você tá falando. Porque eu, no caso o José o personagem, porque eu me chamo José, eu coloquei esse nome de "E Agora José" mas na verdade o José daquela cena não é o José de verdade. É um personagem, realmente ele do "E Agora José", ali aquele "José" representa tipo assim, uma puta, represente uma prostituta e representa o cara que tá saindo pela primeira vez no Grindr, representa aquela bicha afeminada que se perdeu no grindr, representa um cara enrustido do Tinder²⁸, representa o cara que simplesmente

²⁸ Tinder é um aplicativo de relacionamentos, para smartphones que, combina pessoas a partir de um "match" — nome dado pela plataforma para quando ocorre interesse mútuo entre dois usuários. O aplicativo

ta passando na rua encontrando outro que chama ele pra transar, tudo isso realmente... Lógico que é para um público específico. Não é por exemplo, a vivencia das mulheres cis, que não estão nesse meio, que tá só usando o Tinder pra namoro por exemplo, mas querendo ou não além de mostrar o que esse “José” passou tá mostrando tudo também o que a gente faz todos os dias né, pra tipo sei lá... Ter uma aventura, ou então viver a vida, ou então sentir o mínimo de... adrenalina sabe, impulsionar... Sentir que você é amado. (JOSÉ FARNÉRIS, 2021)

Se partimos da perspectiva de que:

O modelo monogâmico tradicional e heteronormativo presente nas sociedades ocidentais modernas tem como principal lema – como verificado em novelas e filmes – encontrar o ‘verdadeiro amor da vida’, único de preferência, e manter a relação apenas com ele, quiçá eterna. As ‘origens’ culturais dessa convicção e exigências de ordem moral respaldam-se, paradoxalmente, nos argumentos de ordenação social e poder, pautados por ampliação de riquezas e perpetuação de patrimônio. O ‘mito do amor romântico’ no ocidente se sustenta nos princípios de exclusividade e fidelidade, nas quais a monogamia é apresentada como única, espontânea e natural formato de relacionamento humano [...] (FERNANDES; REZENDE, 2022, p. 195)

Podemos compreender as bichas negras quando inseridas nesse modelo, passam pela seguinte lógica:

Assim como outras ideologias e outros sistemas hegemônicos, o ideal de que o povo negro não foi feito para afetos, não ama e é puramente sexual (parte da desumanização porque está ligada à questão da animalização) foi construído em um momento para ser capaz de permanecer no imaginário, passar por manutenção e se reafirmar através de diferentes ferramentas que a época permite [...] (DA ROCHA VIANA, 2019, p. 72)

Ao questionar José sobre suas reais experiências afetivo sexuais, em especial sobre suas desilusões afetivas e como isso foi material de inspiração para essas duas primeiras cenas de seu filme obtive a seguinte resposta:

*JOSÉ: Ele chamava R****, chama ainda porque não morreu. Eu acho que foi o primeiro cara assim que eu marquei de ficar, que eu lembro, de ir no celular, conversar com a pessoa, de falar assim “ó vamo em tal lugar”. Foi perto da minha casa onde eu morava ainda. Porque as outras relações que eu tinha, tipo assim, já tinha tido esse contato com homens, obvio né, como uma criança que passa por tudo, até coisas da família, mas tipo assim, era tudo muito carnal, nunca tinha tido isso de “ó a gente vai ter um encontro e depois a gente vai transar”, nunca tinha tido isso. Ai esse cara me chamou, na época, olhando agora me parece muito estranho, muito estranho mesmo, mas na época eu ficava “ai meu sonho de princesa, minha vida ,meu reality show”, porque quando eu conheci ele eu tinha uns 12, 13, 14 anos não sei, não me lembro, mas sei que a gente se conheceu pelo Facebook, pediu solicitação, me chamou, e como todo homem “discreto” né, mandando oi, umas curtidas (nas fotos e publicações no perfil do José) e eu era criança não entedia sei lá, ai eu acho que não sei que aconteceu, um dia eu dei bola comecei a conversar com ele e fui, só aconteceu, ai eu lembro da onde aconteceu, como foi, ai a parte da decepção amorosa. Então a decepção amorosa foi o seguinte, ele era um traste*

possibilita interação por troca de mensagens além de configurações que possibilitam a procura de usuários por distância, idade, gênero(s) e orientação sexual.

como todo e qualquer homem. Se você me perguntar qualquer pessoa que eu fiquei nessa vida, eu vou falar que esse homem foi um idiota vagabundo e seguinte, como todo e qualquer homem, se você perguntar de qualquer pessoa que eu fiquei nessa vida e me magoou, eu vou falar desse homem. E olha que estranho eu sei que eu sou um homem, não estou me tirando desse lugar de idiotices e privilégios, mas gente... eu acho que o meu cérebro é feminino só pode porque eu vejo assim, atitude de homens que eu fico "gente não é possível uma pessoa assim nesse nível" sabe tipo assim isso que eu falo sempre surpreender com as atitudes. Porque assim como eu tava falando que se você me perguntar qualquer homem que eu me relacionei até hoje acho que hoje eu não vou poder falar que nenhum era podre, porque todos eles foram muito escrotos. E ele foi o primeiro, porque ele era um idiota porque o que ele fazia, primeiro que ele ficou com meu primo, aí detalhes! Nós éramos menores de idade. Enfim, ele cometeu pedofilia, ficou com meu primo que morava comigo, nós éramos tipo irmão. Eu nunca tive irmãos mas como eu morei com meu primo a vida toda era praticamente meu irmão. E ele conhecia meu tio, eles trabalhavam juntos, ele conhecia a minha mãe, conhecia muita gente do meu círculo, é uma história muito louca e se você para pra pensar parece que ele era um doente mental...mas na minha cabeça era "nossa um cara que gosta de mim" e na verdade não né, assim, porque era muito pesado, imagina um cara de 28 anos falando juras de amor pra um menino de 14 e tipo assim "o que ele tem na cabeça?", e eu acreditava e pra mim era de verdade, a gente ia namorar, mas depois que você cresce você entende e pensa "nossa como que eu pude me sujeitar?". E era assim, ele ficava comigo de manhã, uma criança de 14 anos e a noite com meu primo de 16, era tipo assim, e como conseguia entende? ...Então foi isso, essa foi minha primeira (decepção amorosa). E isso não foi assim, aconteceu uma vez, acho que como todo gay efeminado já passou por isso. Sempre tem um rolo com uma determinada pessoa que não é "nada" mas também não é "qualquer coisa". E foi esse o caso, sempre ia e voltava, ia e voltava. Mas agora graças a Deus to livre dele, sem contato

EU: E como vem sendo agora, que você tem consciência disso tudo?

JOSÉ: Muito pior, muito pior amiga, ai que ódio falar isso amiga. Mas acho que tipo assim, antes era menos pior, porque era minha primeira relação então não passava na minha cabeça que ele podia fazer isso comigo, era só a minha inocência e sei lá descobrir o mundo, eu não tinha responsabilidades não tinha que trabalhar, eu tinha que estudar e um cara gostava de mim. E ai agora é muito pior porque você passa pelas mesmas situações, tem consciência de tudo, você vê tudo acontecer e as vezes você escolhe passar por isso, a gente escolhe isso que é o pior, a gente se mutila à toa as vezes... ou não também. (JOSÉ FARNÉRIS, 2021)

Pensando também nas minhas decepções e frustrações afetivo sexuais, fui levado a refletir que, de uma certa maneira, é como se não houvesse espaço para que nossos corpos também componham essa forma de se relacionar (essa forma *romântica*), portanto o que nos resta é se submeter a essas relações limitadas ao sexual, esperando angustiosamente a *sorte* de encontrar uma parceria que se disponha a nos incorporar nesse tipo de *amor*. Ou reinventar de forma também angustiante, maneiras outras de amar e ser amada.

5.2.2 Quem bateu primeiro? Racismo ou Homofobia?

Aqui me detenho a descrever sobre a cena onde José ao ser roubado sofre uma violência física, tomando como baliza reflexiva além da cena em questão, como ela foi inspirada de forma mais direta a um episódio de violência realmente vivido por José. Primeiramente falemos do episódio depois sobre a forma como José o reencena em seu filme.

José em nossa conversa/entrevista me relata a situação onde na madrugada, voltando de uma festa para casa (quando ainda morava com a sua mãe) que foi roubado. Porém esse roubo, foi também uma situação de violência homofóbica. José me disse que estava próximo de sua casa, cerca de duas ou três ruas de distância, quando um carro em alta velocidade passa muito próximo dele, assustado José *pula* para a calçada. Assustado, ele acelera seus paços para chegar em casa mais rápido, após alguns paços largos olha para trás percebendo que o veículo que passou por ele estava fazendo uma manobra para voltar, apressa-se o paço mais um pouco. Ao chegar na esquina da rua de sua casa é abordado por um pedestre que questiona se ele gay ou não, ele imaginou que se tratava apenas de mais um homem que provavelmente o convidaria para ter uma relação sexual mas, antes mesmo de responder José é agarrado pelo homem e imobilizado com uma *chave de braço*, atrás dele o veículo que primeiramente tinha o assustado por ter passado bem perto dele e em alta velocidade estaciona e dele saem o motorista e mais dois homens. Nesse momento José é derrubado no chão, os outros três homens se aproximam, José toma alguns chutes dos quatro homens (o pedestre, o motorista e os dois homens que saíram do carro), José coloca os braços na frente do rosto na intenção de proteger sua face enquanto escuta “*passa tudo viadinho*”. Após os chutes e a certeza de que José não reagiria os homens tomam seu celular, o dinheiro que estava em seu bolso e todos entram no carro, antes mesmo que José possa se levantar ele estava novamente sozinho na rua, os quatro homens já tinham saído no carro *cantando* pneu. Esse episódio traumático para José toma requintes de crueldade, a frase dita por um dos homens foi o que fez ele chorar e não os chutes, ou o celular e o dinheiro subtraído dele a força.

Longe de romantizar tal situação, no mínimo condenável e criminosa, também me vejo impelido a ressaltar a resiliência de José ao falar sobre tal fato. Obviamente ele ficou com medo, pós a situação teve crises de ansiedade quando tinha que sair sozinho, como também ficou extremamente triste quando chegou em casa e teve que relatar para sua mãe, tia e avó que acabara de ser roubado, como agredido e insultado. Mas é a partir desse

episódio que José elabora de forma eximia sua denúncia. Ao recriar o fatídico episódio em seu filme, tomando como trilha sonora da cena em questão a música “*A Carne*” de Elza Soares, é perceptível que José mesmo imobilizado na situação em questão não deixou de resistir as violências sofridas. Não deixou-se calar. Mas infelizmente isso ainda cravou em sua subjetividade feridas que não cicatrizaram em alguns dias, talvez elas nunca cicatrizem... José me relata que apesar de ter superado o estresse pós trauma ainda tem um medo que foi desencadeado pelo episódio. José acredita que foi pela sua feminilidade que ele foi tido como alvo do roubo, e por medo de que isso ocorra novamente, ele se viu não só policiando seus trejeitos quando está caminhando sozinho pela cidade, principalmente em horários noturnos, como também desenvolveu um medo (infelizmente comum entre muitos jovens *LGBTQIA+*) que é o de expressar afeto em espaços públicos. Coisas como andar de mãos dadas, ser visto em situações de romance com outros meninos por pessoas desconhecidas, são coisas que José não se permitia mais a experimentar tanto em vista que isso poderia torna-lo alvo novamente, como também poderia colocar essa outra pessoa na mesma situação de violência.

Por fim para fechar essa descrição (infelizmente necessária), assinalo para o fato de que situações semelhantes aconteceram comigo, como aconteceram com outras bichas negras antes de mim e do José. Inumeráveis são as notícias de casos de *LGBTfobia* no Brasil, é a partir da “[...] *pele que a bicha preta habita* [...]” (CHAGAS, 2018, p. 6) que se legitima as violências que sofremos. Tanto num plano simbólico quanto numa dimensão concreta. Em síntese, além de corpos não amáveis, somos também corpos matáveis, as vezes pelo racismo outras pela homofobia, recorrentemente, as duas coisas juntas.

5.2.3 “*Mas dessa vez o final foi diferente...*” O registro estético autobiográfico como reafirmação da identidade.



Figura 3: Cena do curta metragem *E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)*"

Neste item, o último deste capítulo procurarei descrever as cenas em que José estabelece conexões afetivas com sujeitos outros que de alguma maneira compartilham características semelhantes, como também a maneira que José ressignifica aspectos de sua identidade pessoal, até então estigmatizados, com um valor positivo. Buscarei neste último tópico evidenciar a importância dessas conexões enquanto formas de construir redes de apoio e acolhimento, como também evidenciar a importância política desse movimento realizado por José como forma de decolonizar a si, como também, outras pessoas que porventura venham a ter contato com seu curta metragem. Por fim, também buscarei refletir minimamente sobre as relações entre o corpo do José e a localidade em que está inserido para destacar algo que não é novo ou pioneiro, mas que muitas vezes é pouco debatido ou evidenciado, que é a forma com que corpos dissidentes das normas sexuais e de gênero, como também corpos racializados, constituem estruturas de significado para suas identidades em contextos interioranos, especificamente, na cidade de Marília, cidade onde José foi criado, e também, a cidade onde realizei a graduação e quase toda a pesquisa. Começemos portanto, pelas cenas em questão. José na cena em que é agredido cai ao chão, aparentemente desacordado por conta das agressões que sofreu, a partir daí a tela se escurece conforme a câmera se afasta do corpo de José estirado no asfalto. A imagem reaparece, a cena retorna com outro ambiente, dessa vez a luz do dia. Lentamente a câmera vai se afastando e aos poucos vemos dois pés utilizando sapatos de salto alto, a câmera continua se afastando até que podemos ver *Alikka* caminhando em cena, utilizando vestimentas que fazem nítidas referências a estética negra, como se percebe na imagem a seguir, além da trilha sonora que se segue (*Olhos*

Coloridos interpretada por Sandra de Sá), com uma sonoridade mais alegre e dançante, diferente das músicas anteriores, um tanto quanto mais “*tristes*”, de batidas mais lentas.

Entre passos de dança, um caminhar *decidido*, como se as ruas de Marília agora fossem uma passarela, um *lip syncing*²⁹ sincronizado com a trilha sonora, Alikka nos apresenta agora um outro espaço. Colorido, divertido, repleto de sorrisos e uma noção estética que valoriza aspectos da cultura negra como a peruca *black power* utilizada por Alikka e o globo de espelhos que refere-se a uma estética da *Disco Music*, conhecida pela sua presença negra, como também a própria trilha sonora da cena, que nitidamente questiona a lógica argumentativa do preconceito racial “*Meu cabelo enrolado/ Todos querem imitar/ Eles estão baratinados/ Também querem enrolar [...]A verdade é que você,/ Tem sangue crioulo/ Tem cabelo duro/ Sarará crioulo*” . A cena em questão termina com José parando para atender o celular, assim que ele coloca o celular próximo a orelha como se estivesse *atendendo* a uma ligação, começa uma outra música (*Jeito Sexy- Fat Family*), José está agora em uma pista de skate de um espaço público (provavelmente uma praça ou espaço recreativo da cidade) com uma série de amigas/os, todas/os negras/os, e alguns deles (como José disse, não baseio essa informação com *suposições* relacionadas a nenhum tipo de performance ou conduta que assisti em cena) dissidentes em termos de identidade sexual e gênero – gays, lésbicas, bissexuais, etc.,. Enfim, não heterossexuais, como também é importante ressaltar, nem todas as pessoas que contracenaram com José na cena em questão eram pessoas *cis-gênero*) –. Todas/os estão dançando, rindo, interagindo entre si e com José, em trocas de abraços. Apesar de serem cenas aparentemente corriqueiras, quando vistas no seu conjunto de significados, evocados nas cenas descritas anteriormente, esse momento aparentemente trivial nos leva a uma outra perspectiva emocional, onde o corpo deixa de ser corpo marcado apenas pela violência imposta por uma estrutura racista e “*LGBTfóbica*”. Contrariando o que disse acima, José fez e faz seu corpo amável como também capaz de amar, tomando *de assalto* para si, a humanização. Por maior que seja as adversidades enfrentadas e as hostilidades, violências, traumas sofridos, José redireciona os sentidos da sua existência cercando-se de sujeitos que o “*compreender*” por compartilhar em algum grau características semelhantes.

²⁹ Lip Syncing: Técnica de sincronização labial, “dublagem”. Muitas vezes o *lip syncing* são utilizados por Drag Queens como forma de performance/apresentação/show, onde aliada a dança ou formas dramáticas de expressividade fácil e corpórea as Drags apresentam músicas, normalmente conhecidas entre a comunidade LGBTQIA+ como se estivessem “cantando”.



Figura 4: Cena do curta metragem "E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)"



Figura 5: Cena do curta metragem "E AGORA JOSÉ? (Now What, José?)".

Nesse sentido, gostaria de ressaltar o impacto que isso tem, não só em mim, mas em quem também venha a assistir o curta metragem de José e também sejam testemunhas de um tipo muito sensível de inconformidade com a desumanização que afeta nossa subjetividade. Aqui compreendo o quanto José (seja por meio de seu filme, ou pela entrevista que realizamos) me envolve em sua história de vida.

[...] Digo “envolvimentos” porque, em contraste com os sujeitos agregados de estudos estatísticos e com as figuras inventadas da filosofia, os nossos sujeitos etnográficos tem um futuro; um futuro do qual participamos de formas inesperadas. As suas histórias tornam-se parte das histórias que contamos, e nós também nos tornamos parte das suas histórias. (BIEHL, 2021, p. 20)

E para sintetizar esse envolvimento que tive com José, repito algumas palavras que disse sobre ele e seu filme em uma outra situação:

José me levou consigo para aspectos mais íntimos da sua história de vida, seu ponto de vista e sentido, além de abrir espaços para que eu também me “tratasse disso que não tem cura”, para que eu pudesse também pensar através da partilha de vivências e processos de descolonização do Eu. Assim como pontua Grada Kilomba (2020), abrir espaços de diálogos onde pessoas negras vejam possibilidades de também compartilharem como se sentem descoloniza as relações, além de possibilitar compreensão ampla sobre os mecanismos racistas e colonizadores. (KILOMBA, 2020. Apud: PIRES QUEIROZ, 2021, p. 13)

Por fim, para finalizar esse capítulo, gostaria de abordar, mesmo que em linhas gerais, a importância de localizar o que José produziu “dentro” de uma cidade interiorana (especificamente do interior do estado de São Paulo), espacialidade esta que por vezes passa *batida*, pouco refletida ou descrita nos estudos que abordam em maior ou menor grau relações de gênero, sexualidade assim como questões que concernem aos estudos das relações étnico raciais. Inclusive, passou *batida* por mim no momento em que elabora o artigo acima citado, o que me causou um certo incômodo, que resulta nessas palavras que querem se reaver com essa falta de atenção anterior. Como apontado na citação a seguir:

[...] Persistem porém, as lacunas que dizem respeito ao viver-fazer urbano para além da metrópole ou grandes centros urbanos, que se configuram não somente pela ausência de publicações, mas pela indefinição ou falta de atenção às situações e aos contextos do que se convencionou chamar em geografia de cidades médias e pequenas e que, no cotidiano da relação metrópole versus não metrópole, se anuncia como o interior do Brasil. O interior carece de análises a partir das situações e dos contextos próprios, pois não está dado que a experiência é uniforme e singular, cabendo, logo, questionar se as categorias pensadas a partir da e para a metrópole e os grandes centros urbanos conformam aquilo que se conhece como interior – e cabe ainda refletir sobre como o interior impinge na metrópole, reelaborando-a, resignificando e transformando as suas formas de se constituir como tal (DOMINGOS; GONTIJO, 2020, p. 62-63)

Outra questão que se apresenta ao trazer as cidades do interior como elemento a ser refletido e problematizado é a relação entre desenvolvimento urbano, desigualdade socioeconômica e como isso tudo também influencia a produção de identidades LGBTQIA+, como descreve Marsiaj (2003):

[...] Desde o período colonial, passando pelo período do imperialismo comercial britânico no século XIX e pela rápida industrialização no século XX, o poder concentrou-se em algumas poucas cidades brasileiras, que se tornaram centros administrativos e econômicos do país. Tal processo pode ser visto nos casos de São Paulo e Rio de Janeiro. Mais tarde, com a expansão do processo de desenvolvimento, outros centros emergiram em diversas regiões do país, mas nenhum deles compete com as duas maiores cidades brasileiras. É nestes centros que se encontram as maiores e mais sólidas comunidades gays e lésbicas. [...] (p. 138)

Porém, inclusive como maneira de se distanciar de uma dicotomia simplista sobre a questão, o autor na página seguinte afirma:

Seria um exagero dizer que somente Rio e São Paulo proporcionam condições para o surgimento de comunidades gays e lésbicas. Outros polos existem em diversas regiões do país. No final da década de 1970, vários centros urbanos no Nordeste do país proporcionavam oportunidades para a expressão da homossexualidade numa região caracterizada por rígidas normas de gênero. No interior do Estado de São Paulo, várias cidades, como por exemplo São José do Rio Preto, Ribeirão Preto e Campinas atraem pessoas de cidades vizinhas onde o número de estabelecimentos comerciais voltados para o

público GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) é bastante reduzido. (Idem, p. 139)

Trazer isso para o texto, mesmo que brevemente, é de extrema importância, tendo em vista que José, enquanto sujeito social está inserido em uma estrutura mais ampla, que também se manifesta economicamente. Nesse sentido ressaltamos momentos em que José expressou que apesar de almejar ser reconhecido como artista não só pelo curta metragem aqui analisado, mas também pelo conteúdo que produz nas (e para as) redes sociais, seja dançando, tirando fotografias suas *montado*³⁰ de *Alikka* e etc., Seu foco é garantir subsídios para se manter financeiramente, e sua arte não é sua fonte principal de renda, sendo necessário procurar outros tipos de ocupação que garantam sua existência em termos financeiros e que isso o faz negociar entre dedicar seu tempo integralmente aos seus projetos artísticos, ou maneja-los (e algumas vezes secundariza-los) com atividades econômicas outras, como por exemplo, o emprego que tinha como telefonista de *call center* no momento em que realizamos a entrevista. Retomando a Marsiaj novamente:

Outra área afetada pelas desigualdades socioeconômicas é aquela dos espaços comunitários, que podem ser divididos em espaços públicos e estabelecimentos comerciais. Espaços públicos são parques, praças e outros espaços públicos usados para contato entre homossexuais, desde locais para pegação até aqueles usados para encontros sexuais. Estabelecimentos comerciais incluem saunas, bares, boates, e outros estabelecimentos onde gays e lésbicas se encontram e, ocasionalmente, tem relações sexuais. De acordo com o status socioeconômico, estes diferentes tipos de espaços comunitários são mais ou menos acessíveis, ou são utilizados de maneiras diferentes. Estabelecimentos comerciais, especialmente os considerados mais modernos, mais abertamente gay, como certos bares, boates e festas são frequentemente muito além do poder aquisitivo das classes mais baixas, o que os torna espaços de classe média e alta. Conforme mencionado anteriormente, certas cidades do interior do Estado de São Paulo funcionam como polos regionais devido à sua maior concentração de estabelecimentos comerciais para o público GLS, porém a mobilidade necessária e o custo dessas visitas ocasionais estão fora do alcance de grande parte da população de gays e lésbicas das cidades vizinhas. Mais uma vez, estas considerações não devem ser exageradas, uma vez que indivíduos de classe baixa tem opções disponíveis para seu entretenimento e homossociabilidade. Muitas vezes, entretanto, uma certa hierarquia é estabelecida entre estabelecimentos mais chiques de classe alta e outros onde a clientela é mais variada. Espaços públicos como parques e praias são claramente mais acessíveis a indivíduos de baixa renda que bares e boates caras. Pode-se ver, então, como o status socioeconômico influencia a distribuição espacial nesta geografia do desejo. [...] (Idem, p. 141)

Por fim, não evidenciar essa “interioridade” (DOMINGOS; GONTIJO, 2020, p. 76)³¹ e como a mesma se relaciona com a produção do curta metragem de José, seria

³⁰ Termo “montado/a” refere-se ao momento em que a pessoa que pratica arte drag se encontra aparamentada, vestida como a *persona drag*. O oposto disso seria “desmontado/a”.

³¹ “[...] a interioridade seja definida como o conjunto de elementos socioculturais atribuídos a ruralidade e à etnicidade (e eventualmente a outros marcadores sociais) operando simultaneamente à urbanidade

ignorar algo fundamental de sua caracterização, como também algo que é fundamental nas experiências que constitui a identidade de José. Esse dado é tão vital quanto sua identidade étnico-racial, sexualidade e identidade de gênero – que, aliás, se relacionam com este elemento identitários proveniente da localidade que “*temos/somos*”. Por vezes, nós enquanto sujeitos *LGBTQIA+* nos vemos regulados (e até oprimidos), por configurações e dinâmicas socioculturais muito particulares da sociabilidade em cidades interioranas. Entre os comentários como “*abre teu olho fulana, esse menino ai vai te dar trabalho...*” das vizinhas colegas de nossas mães, as brincadeiras entre os colegas da vizinhança que cumprem um papel pedagógico em termos de expressão e performances de gênero, como o futebol na rua, o “*polícia e ladrão*”, entre outras brincadeiras que em alguns momentos deixam de ser somente alegres e se tornam medonhas mediante ao fato de que talvez, não iremos *dar conta* de performar e expressar o ideal que se espera de crianças do *sexo* masculino (afinal de contas que *criança viada* não escutou aquele clichê “*vira homem*”, “*anda direito*”, “*ta desmunhecando, mulherzinha*” entre outras frases incompreensíveis quando escutamos e dolorosas quando as entendemos). E até mesmo pelos vínculos tão cotidianamente presente entre nós e as pessoas que vivem no nosso bairro e cidade, que a possibilidade de não ser reconhecido ou identificado por alguém na *rua* parece extremamente distante (aquele ditado, o mundo, e principalmente as cidades do interior, são um ovo), ou seja, a impessoalidade não é uma opção, ao menos, não nessas cidades. Tudo isso, e inúmeras outras situações que não couberam nessas linhas pela complexidade da questão, configuram uma forma particular de experienciar nossa sexualidade, desejos, performances de gênero e etc. Onde nós, sujeitos *LGBTQIA+* *interioranas/os/es* nos reavemos com o fato de ser esse sujeito desviante da norma mas que não desvia aos olhos, ouvidos, julgamentos e comentários dos outros e outras indivíduos de nossa cidade, ou nos reavemos com o *armário*, vivendo sempre entre o pânico e a negociação de não deixar nossa orientação sexual ou identidade de gênero vir a pública e desestabilizar nossa sociabilidade.

Apesar de habitarem e circularem no território geo-político-existencial rígido e normativo das cidade pequena, esses sujeitos conseguem encontrar formas de dar passagem aos seus afetos, mesmo que provisoriamente. Essas formas são múltiplas e possibilitam a flexibilização dos lineamentos que atravessam seus universos de referências, os quais aparentam se expandir e se retrair, dependendo da potência produzida nos encontros. As possibilidades dessas expressões sempre estão atravessadas pela questão da (in)visibilidade, ou seja, o sujeito pode “entrar e sair” do armário, no entanto, independentemente

(aqui entendida como o conjunto das identidades e atributos urbanos) [...]” (DOMINGUES; GONTIJO, p. 76)

de onde estiver, o armário ainda será a referência regulatória. Isso sugere que, apesar da associação imaginária entre homossexualidade e cidades grandes, é possível uma “vida gay” nas cidades pequenas que se concretiza a partir da invenção de territorialidades e sociabilidades que, como podemos acompanhar em nossa pesquisa são sempre transitórias e nômades, dada a fugacidade e marginalidade que esses acontecimentos preconizam [...]” (SANTOS; TEIXEIRA FILHO, 2014, p. 199)

José nos apresenta uma série de maneiras que lançou mão para poder experienciar a cidade de Marília de formas outras, menos reguladas pela heteronormatividade, hierarquias raciais e as *fronteiras* socioeconômicas. E essas maneiras também afetam, não só a mim, você leitor/a, mas também a cidade. Finalizando essa questão, reafirmo que mesmo que não tenha explorado a complexidade do tema de uma forma mais detalhada, ainda julgo válido ressaltá-la pois assim como Domingues e Gontijo (2020), percebo que:

[...] Acostumamo-nos a buscar a compreensão dos grupos sociais a partir das interações ditas propriamente urbanas ou essencialmente rurais, ou relacionadas a aspectos de interior – quando sequer se sabe o que isso quer dizer –, sem atermo-nos mais atentamente às relações que estão sendo construídas nesses espaços entre ou in-between... ou para além de. (DOMINGUES; GONTIJO, p. 77)

E assumo que, talvez, agora, eu não disponha de ferramentas de análise que realmente explicitem a questão de maneira mais detalhada, descritiva e conseqüentemente, diminuam um pouco essa lacuna existente nos estudos sobre a *interioridade* e as cidades do interior do país. Mas ao mesmo tempo considero que a questão é de extrema importância e merece não só uma breve nota de rodapé, mas sim que nós, ou ao menos eu, reconheça e admita sua relevância, não só para os sujeitos desta pesquisa, ou para temáticas mais amplas tais como os estudos em gênero e sexualidade e relações étnico raciais, mas sobretudo, para a disciplina da Antropologia de maneira geral.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

E é isso! / Eu decidi que vou explorar as potências do meu corpo/ Por isso, unha, cabelo, e tal, tal, tal/ Explorando as potências do meu corpo, eu fiz esse trabalho/ De acordo com toda a violência que eu sofri/ Relacionada a minha mão à gesticular/ Em ser viado mesmo/ É isso!/ É sobre bichice/ É sobre ser quem eu quero ser/ É sobre liberdade/ É sobre ser uma referência de bicha/ As minhas referências são bichas.

Matheusa Passarelli³²; Jup do Bairro³³ (2019).

Como disse anteriormente, acredito que no âmbito desta pesquisa, não existem considerações absolutas a serem feitas, mas sim posicionalidades a serem assumidas (e na medida do possível explicadas). Compreendo a questão desta forma não para eximir a responsabilidade de posicionar-se mediante a realidade que vivemos. Mas sim como forma de entender que nada é estático, cristalizado. Tomar posicionalidades é saber que em algum momento, de alguma forma será necessário mover-se, mover-se em conjunto com a realidade. Dito isso, passemos para essas considerações, finais apenas neste texto, pois não acredito que haja um final para o tema.

Ao longo do trabalho, busquei explorar um conjunto de interditos simbólicos que se constroem na subjetividade negra tendo em vista os efeitos psicossociais do racismo e da homofobia interseccionados. Nesse sentido meu esforço ao explorar esses interditos simbólicos foi no objetivo de interpretá-los inseridos numa cadeia de significados (GEERTZ, 2008) nas trajetórias afetivas e sexuais, tomando-as como lentes que poderiam nos mostrar aspectos do contextos sociais mais amplos, a partir dos “(des)caminhos” desses indivíduos. Por fim, procurou-se perceber a partir das emoções mobilizadas por esses sujeitos, como suas formas de sentir, ser e estar na sociedade poderiam informar elementos simbólicos e representacionais do imaginários sócio afetivo não só dos interlocutores da pesquisa, mas também sobre as masculinidades negras. Vimos ao longo do texto como a simbologia criada em torno das masculinidades negras, que de maneira quase simbiótica nos liga a uma virilidade, falocentrismo, normatividade, nos causa uma série de prejuízos emocionais, e até mesmo uma certa precariedade ontológica. E que além disso, qualquer forma de performance de masculinidade negra que escape a essa tecnologia colonial do homem negro hiper masculino, mesmo que abale as estruturas da

³² Matheusa Passarelli (1997-2018): Artista visual, performer, ativista política e estudante de Artes Visuais na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) é autora da fala transcrita como epigrafe. Matheusa se identificava como uma pessoa não-binária e bicha negra, seu legado político, estético e teórico é imensurável. Matheusa foi tirada de nós de forma brutal e horrenda em 2018, mas ainda se faz presente. Matheusa Passarelli Vive em todos os corpos dissidentes!

³³ A fala em questão é reproduzida enquanto verso da música “Corpo Sem Juízo”, composta e interpretada por Jup do Bairro (2019)

representação colonial, tem também seus prejuízos para os corpos que as performam. Inclusive, é tendo isso em vista que a escolha do título “Questões de (des)gosto” propõem uma provocação acerca de uma frase recorrente entre os sujeitos observados, que muitas vezes recebem ou enunciam a frase “não sou e nem curto, questão de gosto” como justificativa das suas escolhas afetivo sexuais.

Pontuada, mesmo que a grosso modo, as relações interseccionadas entre identidade sexual, consciência racial e subjetividade, vejo uma importância em destacar como as emoções e os afetos foram chaves de compreensão fundamentais para esta pesquisa. Destaco as emoções e os afetos pela sua capacidade de desestabilizar a noção universalista de experiência humana, proposta por intelectuais decoloniais das mais diversas áreas do conhecimento. Também justifico essa ressalva acerca das emoções tendo em vista as múltiplas vulnerabilidades que a bicha negra e do gay negro estão sujeitos, pois para nós até o desejo e o afeto se configuram permeados pela colonização. Colonização essa que não usa da força física, mas se impregna em nossas mentes. Internaliza tanto em mim como em outros gays negros valores que de uma certa maneira (re)afirmam nossa dominação, introjetam uma certa inferioridade em nossas subjetividades e que precisam urgentemente serem compreendidos. Vimos como são múltiplas as maneiras pelas quais a “epidermização” do racismo (FANON, 2008, p. 28) causa impactos substanciais na percepção que homens, gays e bichas negros/as tem de si mesmos, limitando sua atuação enquanto indivíduo e ser social já que o mesmo está acoplado a tecnologias coloniais de dominação que, simbioticamente ligam, fundem sua identidade étnico racial a suas performances de gênero (e sexualidade) (PINHO, 2008). A hipersexualização do corpo negro e a animalização de sua sexualidade resultou numa concepção generalizada de que um corpo negro masculino necessariamente deve exercer uma hipermasculinidade, marcada pela exacerbada virilidade além de uma necessidade sexual desenfreada – como se fossemos *dildos* falantes que só sentem raiva e tesão –. Logo, qualquer outra expressão ou performance de masculinidade que não corresponda à ideia racializada de “homem negro”, frequentemente causa as/aos bichas e gays negros/as, em diferentes graus, um sentimento de rejeição vindo de seu(s) grupo(s) de sociabilidade. Entretanto, gostaria de lembrar que, esses sujeitos, mesmo lidando com os resultados deveras intensos da dicotomia colonial em sua psique. Estão, ao mesmo tempo, vivendo suas vidas, trilhando suas trajetórias, deixando-as abertas. Neste sentido compreendo aqui que o que buscamos são possibilidades de um “devir” de sujeitos

masculinos, negros e homoafetivos. Devires estes que não cabem apenas aos modos coloniais de ser um “homem”, um “gay” ou um “negro”.

Por fim gostaria de refletir novamente sobre as fragilidades desta pesquisa. Ao início assumi que de várias formas e em vários aspectos essa pesquisa se mostra frágil. Seja metodologicamente, teoricamente, ou até pela pouca atenção aos clássicos fundadores (não só da antropologia, mas das ciências sociais como um todo), e essa posição não mudou. Ainda acredito que várias são as formas de aprofundar a temática, e que talvez, mais tempo e maturidade acadêmica (e pessoal também) me fariam explorá-lo de outra forma. Talvez quem sabe, compreendendo aspectos que nem sequer foram notados ao longo da construção desta pesquisa. Mas nem tudo são espinhos, ou fragilidades. Aliás, até a fragilidade tem suas potenciais. Nesse sentido gostaria de fazer uma última justificativa sobre a etnografia como metodologia desta pesquisa.

Não nego que se ver como sujeito que pesquisa e é pesquisado é algo de simples compreensão. Qualquer um minimamente comprometido com o avanço científico se preocuparia em trazer contribuições para sua área de atuação ou conhecimento, formação enfim... O mesmo acontece com a autoetnografia, portando a preocupação em transformar o vivido em etnografia passa por uma série de questionamentos que de certa maneira estão relacionados com essa preocupação de contribuir para um melhor entendimento de si como sujeito social, de outras pessoas que compartilham essa identidade com você e do próprio conhecimento (acadêmico) que nos propomos imergir a partir da autoetnografia. Porém, por um outro lado, a autoetnografia, por essa característica de nos lembrar que a etnografia (e a antropologia de maneira geral) tem como objeto central de estudo, nós mesmos. Não que seja somente isso o importante ou necessário, mas talvez, o exercício de refletir como a etnografia está presente no nosso cotidiano possa conectar pessoas que não necessariamente trabalhem ou estudem formalmente antropologia com a disciplina de maneira mais íntima, já que se toma sua própria vivência e realidade como exercício fundante de reflexividade e compreensão de alteridade, diversidade, diferença e etc., Portanto, a autoetnografia se apresenta aqui enquanto instrumento de reflexividade (SANTOS, 2017), onde há margem para assumir os interesses nos mais diversos “tema” não somente a partir do vocabulário acadêmico recorrente. Mas sobretudo, através das relações íntimas, emocionais, ideológicas, estéticas, etc., sempre com intuito de situar, descrever e interpretar não só os sujeitos investigados mas também, as relações criadas entre sujeito que “pesquisa” e sujeito que é “pesquisado” (SOUZA LOPES, 2016). Por fim, reafirmo que tudo que foi apresentado

nesta pesquisa não tem somente o objetivo e foram mobilizados enquanto forma de explicitar, narrar e descrever o percurso feito em campo, mas fundamentalmente como maneiras de produzir engajamentos, afetações sobre gays e bichas negras, os sujeitos da pesquisa em quem porventura venha a ter contato com este trabalho (GAMA, 2020).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M. V. de. O corpo na teoria antropológica. **Revista de Comunicação e Linguagens**, Lisboa, n. 33, p. 49-66, 2004.

AMARAL, Adriana. Autonetnografia e inserção online: o papel do pesquisador-insider nas práticas comunicacionais das subculturas da web. **Fronteiras: - estudos midiáticos**, S.I, v. 11, p. 14-25, 06 jan. 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/5037/2286>. Acesso em: 08 abr. 2022.

ANDRADE, Carlos Drummond de. José. In: ANDRADE, Carlos Drummond de (org.). **Antologia poética**. 65. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010. p. 31.

ARAÚJO, Juliano José de. Filmagens do "outro", filmagens de si: da alteridade exótica à autoetnografia no documentário. In: ARAÚJO, Juliano José de. **Cineastas Indígenas, Documentário e Autoetnografia: um estudo do projeto vídeo nas aldeias**. Bragança Paulista: Urutau, 2019. Cap. 1. p. 35-98.

BIEHL, João. Do incerto ao inacabado: Uma aproximação com a criação etnográfica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, e263205, 2020. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132020000300206&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 16 maio 2021. Epub 25-Jan-2021. <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n3a206>.

BHABHA, Homi K. 2012. “Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial.” In Homi K. Bhabha. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG. p 70-104.

BONFANTE, Gleiton Matheus. A língua deles no meu corpo: o autoetnógrafo como corpo-experienciador da linguagem e do campo. **Veredas - Revista de Estudos Linguísticos**, [S.L.], v. 22, n. 1, p. 150-167, 12 set. 2019. Universidade Federal de Juiz de Fora. <http://dx.doi.org/10.34019/1982-2243.2018.v22.27963>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/veredas/article/view/27963>. Acesso em: 08 abr. 2022

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.

BRAGA, Gilbran Teixeira. Prazeres Incômodos: trajetórias de negros no universo do homoerotismo virtual. **Revista Científica-Gênero na Amazônia**, Belém, n. 6, p. 147-162, jun/dez. 2014. Disponível em: <https://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicao-6.php>. Acesso em: 08 abr. 2022.

CARDOSO, Ciro Flamarion. INTRODUÇÃO: história e paradigmas rivais. In: VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, Ciro Flamarion (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. 5. ed. [S.I.]: Editora Campus, 1997. p. 19-51. Digitalizado e distribuído pela equipe: Digital Source .. Disponível em: http://grupodetrabalhoeorientacao.com.br/Virginia_Fontes/capitulos-livros/Historia-e-modelos.pdf. Acesso em: 08 abr. 2022.

CHAGAS, Andrey Rodrigues. 2018. “Quem chora pelas Bichas? As marcas queimadas a ferro na pele-corpo de bichas pretras.” Belém. **III Encontro de Antropologia Visual da América Amazonica** .ANAIS EAVAAM, 1-12.

CLIFFORD, James. **Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**, A. 1998.

CONNELL, Raewyn. Políticas da Masculinidade. **Educação e Realidade**, Porto Alegre. Vol. 20 (2), 1995.

CÔRTEZ, Rita de Cássia Santos; SOUZA, Marcos Lopes de. “[...] É NEGÃO E É VIADO. COMO PODE ISSO? ”: sem direito de viver os desejos fora das normas. In: **SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES**, 5., 2017, [S.I.]. Anais [...] . S.I: Editora Realize, 2017. p. 1-12. Disponível em: file:///C:/Users/niied/Desktop/TRABALHO_EV072_MD1_SA23_ID730_15062017233052.pdf. Acesso em: 08 abr. 2022.

COSTA, Vinicius de Paiva; CRUZ, João Lúcio Mariano. Gaydárpio: estigmatização dos corpos no aplicativo grindr. In: **CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO CENTRO-OESTE**, 20., 2018, Campo Grande. Anais [...] . MS: Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2018. p. 1-15. Disponível em: <https://portalintercom.org.br/anais/centrooeste2018/resumos/R61-0283-1.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2022.

COULON, Alain. **A Escola de Chicago**. Tradução de Tomás R. Bueno. 1995.

DA ROCHA VIANA, M. Decolonizando afetos: A presença do colonialismo na construção de afetos da população negra e a decolonialidade do ser. **Revista Textos Graduados**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 69–84, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/tg/article/view/22499>. Acesso em: 10 dez. 2021.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; GONTIJO, Fabiano. Como assim, cidade do interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil. **Ilha Revista de Antropologia**, [S.L.], v. 23, n. 3, p. 61-83, 4 out. 2021. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e74075>. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e74075>. Acesso em: 08 abr. 2022.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. . 1. ed. Salvador, BA: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO (NKOSI), D. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo in: **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher** . Org: Eva Alterman Blay. – 1. ed. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. Pp. 75.

FERNANDES, Rhuann; REZENDE, Claudia Barcellos. A Noção de Pessoa Ocidental como Fundamento do Amor Romântico. **Revista AntHropológicas**, [S.l.], p. 193-224, jan. 2022. ISSN 2525-5223. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/252868>. Acesso em: 09 abr. 2022. doi:<https://doi.org/10.51359/2525-5223.2021.252868>.

FERREIRA, Dina Maria Martins; CAMINHA, Tibério. Pigmentocracia e a experiência do preterimento na homossexualidade negra. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 18, n. 2, p. 156-174, 2017.

FOUCAULT, Michel. **HISTÓRIA DA SEXUALIDADE: i a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1999. 152 p. Tradução: Maria Tereza Costa Albuquerque; J.A. Guilhon Albuquerque. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1226/foucault_historiadasesexualidade.pdf. Acesso em: 06 abr. 2022.

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro, Editora Zahar, p. 87-115. 1982.

GAMA, F. A autoetnografia a como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 45, n. 2, p. 188–208, 2020. DOI: 10.4000/aa.5872. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/33792>. Acesso em: 06 de abr. 2022.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro, R.J: LTC-Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 2008. p. 3-215

_____, Clifford. 2009. “Estar lá. A antropologia e o cenário da escrita.” In: Clifford Geertz. **Obra e Vida: O antropólogo como autor**. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ. p 11-39.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: Ltc, 2008.

GOMES, Ana Paula Pereira. O Negro – Individual, Coletivo, Self, Raça e Identidade: algumas questões sobre o tornar-se negro e a auto-rejeição. **Revista Cronos**, v. 8, n. 2, 12 maio 2012.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 37-60.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. São Paulo, **ANPOCS, Ciências Sociais Hoje**, 2. ANPOCS, 1983, p. 223-244. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acessado em 08 de abr. 2022.

GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidade: Uma revisão teórica. São Carlos. **Antropologia em Primeira Mão**, v.75, p.1-37, 2004. Disponível em: <https://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/files/2012/03/Visualizar3.pdf> . Acesso em: 08 de abr. 2022.

GUTMANN, Matthew. O fetiche totêmico da sexualidade masculina: oito erros comuns. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.L.], v. 24, n. 69, p. 5-20, 07 fev. 2009. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69092009000100001>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/pvrjHkBZVrzWtxZYKwNfpWs/?lang=pt>. Acesso em: 08 abr. 2022

HAIBARA, Alice; SANTOS, Valéria Oliveira. 2016. "As técnicas do corpo". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/obra/tecnicas-do-corpo> ISSN: 2676-038X (online). Acesso em: 08 de abr. 2022.

HAN, Byung-Chul. *Não Poder-poder*. In: HAN, Byung- Chul. **Agonia do Eros**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2017. Cap. 2, Tradução de Enio Paulo Giachini.

HÍKIJI, R. S. G. Antropólogos vão ao cinema - observações sobre a constituição do filme como campo. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 7, n. 7, p. 91-113, 1998. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v7i7p91-113. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52606>. Acesso em: 9 abr. 2022.

HOFBAUER, Andreas. Branqueamento e democracia racial: sobre as entranhas do racismo no brasil. In: ZANINI, Maria Catarina Chitolina (org.). **Por que "raça"?: reflexões sobre "questões raciais" no cinema e na antropologia**. Santa Maria: Editora Ufsm, 2007. Cap. 6. p. 151-188.

hooks, bell.. "O olhar opositivo: a espectadora negra", in: Almeida, Carol. **Fora de Quadro**. Disponível em: <https://foradequadro.com/2017/05/26/o-olhar-opositivo-a-espectadoranegra-por-bell-hooks/>. 2017. Consultado online: 08 de abr. 2022.

JANOWSKI, Daniele Andrea; MEDEIROS, Cristina Carta Cardoso de. CORPO SOCIAL E CAPITAL CORPORAL: considerações a partir da teoria sociológica de pierre bourdieu. **Problemata**, [S.L.], v. 9, n. 2, p. 283-293, 08 ago. 2018. Problemata: International Journal of Philosophy. <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v9i2.41247>. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/41247/20776>. Acesso em: 08 abr. 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

LE BRETON, David . Antropologia das Emoções 1. In: LE BRETON, David. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Petrópolis: Editora, 2009. Cap. 3. p. 111-178. Tradução de Luís Alberto Salton Peretti.

_____. Antropologia das Emoções 2: crítica da razão naturalista. In: LE BRETON, David . **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. Cap. 4. p. 179-214. Tradução de Luís Alberto Salton Peretti.

_____. Introdução; O inapreensível do corpo. In: LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. p. 7-39. Tradução de: Fábio Santos Creder Lopes.

LE BRETON, David . **Por uma antropologia das emoções**. 2019. Revisão: Lucas Faial Soneghet. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/wp-content/uploads/2019/05/Le-Breton-Por-uma-antropologia-das-emo%C3%A7%C3%B5es.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2022.

LINDNER, Evelin Gerda. “O que são emoções?”. [Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 12, n. 36, pp. 822-845, Dezembro de 2013. ISSN 1676-8965. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/LindnerResAbs.pdf> . Acesso em: 08 de abr. 2022

LIMA, A.; CERQUEIRA, F. DE A. Identidade homossexual e negra em Alagoínhas. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 1, n. 01, 27 nov. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2262> . Acesso em: 08 de abr. 2022.

LOPES, Joyce Souza. Autoetnografia, Geopolítica e Corpo-Política do Conhecimento: por uma teoria antropológica descolonial sobre raça no Brasil. In: VI Seminário do Programa da Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (PPGCS/UFRB), 2016, Cachoeira BA. **Anais do VI Seminário do PPGCS...**, 2016. Disponível em: < https://www3.ufrb.edu.br/sppgcs2016/images/ARTIGO_COMPLETO_-_Joyce_Souza_Lopes.pdf>. Acesso em: 08 de abr. 2022

MACRAE, E. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: EULALIO, A. et al.(Org.). **Caminhos Cruzados**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 99-111.

MAGALI, Engel. História e Sexualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997. Cap. 13. p. 430-450. Digitalizado e distribuído pela equipe: Digital Source .. Disponível em: http://grupodetrabalhoorientacao.com.br/Virginia_Fontes/capitulos-livros/Historia-e-modelos.pdf. Acesso em: 08 abr. 2022.

MALINOWSKI, Bronislaw. INTRODUÇÃO: tema, método e objetivo desta pesquisa. In: MALINOWSKI, Bronislaw. **ARGOUNAUTAS DO PACÍFICO OCIDENTAL: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova guiné melanésia**. [S.I]: Abril Cultural, 1972. p. 21-38. Tradução: Anton P. Carr; Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. Revisão: Eunice Ribeiro Durham. Edição: Victor Sivita.

MARSIAJ, J. P. P. Gays ricos e bichas pobres: desenvolvimento, desigualdade socioeconômica e homossexualidade no Brasil. **Cad. AEL**, v. 10, n. 18/19, 2003. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ael/article/view/2511>. Acesso em: 08 abr de 2022.

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

MUNDELL, John Andrew. As masculinidades de homens negros gays em Salvador da Bahia. In: **SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO**, 10., 2013. Anais...Florianópolis, 2013. Disponível em:

http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373321880_ARQUIVO_Faz . Acesso em: 08 de abr. 2022.

MURICY, Katia. *Benjamin: política e paixão*. In: FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTE (São Paulo). **Os Sentidos das Paixão**. 5. ed. São Paulo: Editora Scharcz, 1989. p. 497-508. Revisão: Marcelo Morales; Clara Baldrati; Sandra Dolinsky; Adriana Lichtenfels.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes De. **Nem o centro, nem a margem: o lugar da bicha preta na história e na sociedade brasileira**. Anais V ENLAÇANDO... Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/artigo/visualizar/31495>>. Acesso em: 08 de abr. 2022.

OLIVEIRA, Relivaldo Pinho de. Antropologia e filosofia: estética e experiência em Clifford Geertz e Walter Benjamin. **Horizontes Antropológicos [online]**. 2012, v. 18, n. 37 [Acessado 9 Abril 2022] , pp. 209-234. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100009>>. Epub 31 Jul 2012. ISSN 1806-9983. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100009>

OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**. [S. l.], v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1996.111579. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111579>. Acesso em: 9 abr. 2022.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. EDUFBA, 2013.

PAMPLONA, R. S.; BARROS, B. W. As masculinidades à brasileira: um balanço das produções sobre o tema nos periódicos científicos. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, [S. l.], n. 95, 2021. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/115>. Acesso em: 9 abr. 2022.

PIEIDADE, Vilma e TIBURI, Marcia (2017). **Dororidade**. Editora: Nós (1ª edição). São Paulo.

PINHO, Osmundo. Relações raciais e sexualidade. In: PINHO, AO., and SANSONE, L., orgs. *Raça: novas perspectivas antropológicas [online]*. 2nd ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 257-283. ISBN 978-85-232-1225-4. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/3tqqd/pdf/pinho-9788523212254-10.pdf>. Acesso em: 08 de abr. 2022

PINHO, Osmundo. Race Fucker: representações raciais na pornografia gay. **Cadernos Pagu [online]**. 2012, n. 38 [Acessado 9 Abril 2022] , pp. 159-195. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332012000100006>>. Epub 24 Jul 2012. ISSN 1809-4449. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332012000100006>.

_____, Osmundo. A ANTROPOLOGIA NO ESPELHO DA RAÇA. **Novos Olhares Sociais: Revista do PPGCS- UFRB, S.I**, v. 2, n. 1, p. 99-118, 30 maio 2019. Semestral. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/466>. Acesso em: 08 abr. 2022

_____, Osmundo. Ontologia(s) : Perspectivismo e Afropessimismo. **Novos Debates**, [S. l.], v. 7, n. 2, 2022. DOI: 10.48006/2358-0097-7218. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/276>. Acesso em: 9 abr. 2022.

PIRES QUEIROZ, Vinicius Luis . QUESTÕES DE (DES)GOSTO: notas reflexivas sobre masculinidade, negritude, homossexualidade e afeto. **Ciências Humanas: Afeto, Poder e Interações**, [S.L.], p. 128-139, 7 out. 2020. Atena Editora. <http://dx.doi.org/10.22533/at.ed.57320071011>. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/post-artigo/40649>. Acesso em: 08 abr. 2022.

_____, Vinicius Luis. Questões em "ser de lá": Notas (auto)etnográficas sobre masculinidade, homossexualidade, negritude e afetividade. **Novos Debates**, [S. l.], v. 7, n. 1, 2021. DOI: 10.48006/2358-0097-7111. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/176>. Acesso em: 10 dez. 2021

PRECIADO, Paul B.. Contrassexualidade. In: PRECIADO, Paul B.. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: N 1- Edições, 2014. p. 17-47. Tradução de: Maria Paula Gurgel Ribeiro.

RAIMONDI, Gustavo Antonio; MOREIRA, Cláudio; BARROS, Nelson Filice de. O corpo negado pela sua "extrema subjetividade": expressões da colonialidade do saber na ética em pesquisa. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação [online]**. 2019, v. 23 [Acessado 9 Abril 2022] , e180434. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/Interface.180434>>. Epub 19 Ago 2019. ISSN 1807-5762. <https://doi.org/10.1590/Interface.180434>.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. **COMO MATAR LENTAMENTE A SI MESMO E CONTINUAR VIVENDO?**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 11, n. 30, nov. 2019. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/788>>. Acesso em: 06 jul. 2020.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes; FAUSTINO, Deivison Mendes. NEGRO TEMA, NEGRO VIDA, NEGRO DRAMA: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. **Revista Transversos**, [S.L.], n. 10, p. 163-182, 14 ago. 2017. Universidade de Estado do Rio de Janeiro. <http://dx.doi.org/10.12957/transversos.2017.29392>. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/29392>. Acesso em: 08 abr. 2022.

RIBEIRO, M. O Problema II - Como é a sensação de ser um problema? A Antropologia Negra Brasileira e a construção de territórios da negritude na academia. **Novos Debates**, [S. l.], v. 7, n. 2, 2022. DOI: 10.48006/2358-0097-7226. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/279>. Acesso em: 8 abr. 2022.

RODRIGUES, Walter Hugo de Souza. Desmitificando a sensualidade naturalizada do ébano:Um estudo acerca da objetificação do corpo do homem negro. **Cad. Gên. Tecnol.**, Curitiba, v. 13, n. 41, p. 267-284, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt>. Acesso em: 8 abr. 2022.

SAEZ, Javier; CARRACOSA, Sejo. **Pelo Cu: políticas anais**. Belo Horizonte: Grupo Editorial: Letramento, 2016. 196 p. Tradução: Rafael Leopoldo.

SANTOS, Daniel Kerry; TEIXEIRA FILHO, Fernando Silva. Cartografias do armário: estratégias do desejo em uma cidade do interior paulista. **Bagoas**, Natal, v. 9, n. 11, pp.177-209,2014.

SANTOS SOUZA, Neusa. Tornar-se Negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983. 89 p. 4 v. Disponível em: <https://psicanalisespolitica.files.wordpress.com/2014/10/tornar-se-negro-neusa-santos-souza.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2022

SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios**. Plural, São Paulo, SP, v. 24, n. 1, p. 214-241, ago./2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972>. Acesso em: 7 jul. 2020.

SENNA, Ariane Moreira de. **A Solidão da mulher trans, negra e periférica: uma (auto) etnografia sobre relações socioafetivas em uma sociedade cisheteropatriarcal**. 2021. 185 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia - Ufba, Salvador, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34369>. Acesso em: 06 abr. 2022.

SILVA, Pedro Ivo. **Afrobixas: narrativas de negros homossexuais sobre seu lugar na sociedade**. 2017. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias, Ueg :Coordenação de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias, Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2017. Disponível em: <http://www.bdtd.ueg.br/handle/tede/945>. Acesso em: 08 abr. 2022.

SIQUEIRA, P. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>. Acesso em: 9 abr. 2022.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade.. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, RJ, v. 20, n. 20, p. 101-119, jun./1991. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2057891/mod_resource/content/0/Stolcke.pdf. Acesso em: 08 de abr. 2022

VEIGA, Lucas. As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. **Tabuleiro de Letras**, São Luís, BA, v. 12, n. 1, p. 77-88, 2018. Disponível em: <http://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/5176>>. Acesso em: 08 de abr. 2022

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 1 – 13.

_____, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. 2003. "O Desafio da Proximidade." In: Gilberto Velho e Karina Kuschnir. **Pesquisas Urbanas: Desafios do Trabalho Antropológico**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.p , 11-20.

VIGOYA, Mara Viveros. Introdução. In: VIGOYA, Mara Viveros. **AS CORES DA MASCULINIDADE: experiência interseccionais e práticas de poder na nossa américa**. [S.I]: Papeis Selvagens, 2018. p. 15-32. Tradução: Alysson de Andrade Perez.

ZAMBONI, Jésio. A BICHA NA EMERGÊNCIA DA HOMOSSEXUALIDADE CULTURAL: peter fry e o que o inglês não viu. **Psicologia & Sociedade**, [S.L.], v. 30, p. 1-10, 3 dez. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30178463>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/PfpQ3CPN9WwGdd9KwxzSZym/?lang=pt>. Acesso em: 08 abr. 2022

REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS

A CARNE. Intérpretes: Elza Soares. Música: A Carne. [S.I]: The Orchard Music (Em Nome de Dubas Musica); Latinautorperf, Umpi, Uniao Brasileira de Editoras de Musica - Ubem, Warner Chappell, Solar Music Rights Management, Bmi - Broadcast Music Inc., Umpg Publishing, Latinautor - Warner Chappell, Latinautor - Umpg e 6 Associações de Direitos Musicais, 2002. (5 min.), Videoclipe, son., color. Composição: Seu Jorge; Ulises Capelleti; Marcelo Fontes Do Nascimento. Sexta faixa do álbum: Do Cócix Até o Pesçoço. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yktrUMoc1Xw>. Acesso em: 09 abr. 2022.

A LENDA. Produção de Badsista. Realização de Linn da Quebrada, Jup do Bairro. Intérpretes: Linn da Quebrada, Jup do Bairro, Likiner Barros. Roteiro: Linn da Quebrada. Música: A Lenda. São Paulo: Altafonte Network S.L. (Em Nome de Linn da Quebrada) e 1 Associações de Direitos Musicais, 2017. (3 min.), Videoclipe, son., color. Legendado. Composição: Linn da Quebrada. 14ª faixa do album: Pajubá. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k4DpkHftQJg>. Acesso em: 08 abr. 2022.

Antes que as libélulas entrem em extinção. Intérpretes: Edgar. Música: Antes Que As Libélulas Entrem em Extinção. [S.I]: Deck Produções, 2018. (4 min.), música, son., color. Composição Edgar Pereira Da Silva; Romario Menezes De Oliveira Junior. Faixa 10 do álbum "Ultrassom". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1mzt_7iXsDM. Acesso em: 08 abr. 2022.

E AGORA JOSÉ? (Now What, José?). Direção de Breno Xavier. Produção de Breno Xavier. Realização de José Farnéris. Intérpretes: José Farnéris; Delson Dionathans; Vinícius Alexandre; Aline Prata; Caio Tito; Faela Claro; João Pedro; Laura Marllós; Laura Martins. Roteiro: José Farnéris. Marília, SP: Independente, 2020. (21 min.), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EytOswdCkr0>. Acesso em: 08 de abr. 2022

E Agora José ?. Intérpretes: Ilvania dos Santos; Giancarlo Bianchetti ; Paulo Diniz. Música: E Agora José?. 2015. (2 min.), música, son., color. Poema musicalizado.

Originalmente escrito por Carlos Drummond de Andrade. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=F6Hkm74o6mo>. Acesso em: 08 abr. 2022.

OCEANO. Direção de Rodrigo de Carvalho. Produção de Pedrowl ; Jalo; Letz Spindola. Intérpretes: Mc Tha. Música: Oceano. São Sebastião: Altafonte Network S.L. (Em Nome de Elemess); Uniao Brasileira de Editoras de Musica - Ubem, Latinautorperf, 2020. (2 min.), Videoclipe, son., color. Composição: MC Tha. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=edihdZfodaQ>. Acesso em: 08 abr. 2022.

OLHOS COLORIDOS- SANDRA DE SÁ (Charm Version - CD Super Remix 1996). Intérpretes: Sandra de Sá. Música: Olhos Coloridos. [S.I]: Som Livre, 1996. (4 min.), son., color. Composição: Márcio Miranda. Versão remixada. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eNpaXlzmEQ0>. Acesso em: 08 abr. 2022.

O que pode um corpo sem juízo?. Direção de Felipa Damasco. Produção de Badsista. Intérpretes: Jup do Bairro. Música: O Que Pode Um Corpo Sem Juízo?. São Paulo: Estúdio Deck9 Record's, 2020. (1 min.), música, son., color. Composição: Jup do Bairro. Segunda faixa do álbum: CORPO SEM JUÍZO. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8A122ANncKM>. Acesso em: 08 abr. 2022.

Pense & dance. Direção de Linn da Quebrada. Produção de Badsista; Thiago Felix; Mariana Boaventura. Realização de Natura Musical. Intérpretes: Linn da Quebrada. Roteiro: Linn da Quebrada. Música: Pense & Dance. São Paulo: Altafonte Network S.L. (Em Nome de Linn da Quebrada), 2021. (4 min.), Videoclipe, son., color. Legendado. 7ª Faixa do Álbum Musical: Trava Línguas. Composição: Linn da Quebrada; Rodrigo Polla. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=POBIyOZKAwA&list=PLIOe7jYNIYZ04p1z8bTOR96WVeA8JBq4s>. Acesso em: 01 abr. 2022.

SUN GOES DOWN. Direção de Lil nas X ; Psycho Films. Produção de Geenah Krisht; Saul Levitz. Roteiro: Lil nas X. Música: Sun Goes Down. [S.I]: Sme (Em Nome de Columbia); Abramus Digital, Latinautorperf, Kobalt Music Publishing, Bmi - Broadcast Music Inc., Latinautor - Peermusic, Amra, Sodracc, Uniao Brasileira de Editoras de Musica - Ubem, Solar Music Rights Management, Latinautor - Sonyatv, Sony Atv Publishing, Cmrria, Warner Chappell, Latinautor - Umpg, Mint_Bmg, Latinautor - Warner Chappell, Latinautor, Umpi, Umpg Publishing e 10 Associações de Direitos Musicais, 2021. (2 min.), Videoclipe, son., color. Legendado. Composição: Lil nas X. 11ª faixa do álbum: Montero. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U3BVFY9wnTw>. Acesso em: 08 abr. 2022.