

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Thiago Teixeira Santos

MASCULINIDADES DISSIDENTES:

A realidade de homens negros gays entre o racismo e a homofobia

Belo Horizonte

2023

Thiago Teixeira Santos

MASCULINIDADES DISSIDENTES:

A realidade de homens negros gays entre o racismo e a homofobia

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais.

Orientadora: Juliana Gonzaga Jayme

Area de concentração: Cultura, identidades e modos de vida

Belo Horizonte

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S237m Santos, Thiago Teixeira
Masculinidades dissidentes: a realidade de homens negros gays entre o racismo e a homofobia / Thiago Teixeira Santos. Belo Horizonte, 2023.
148 f. : il.

Orientadora: Juliana Gonzaga Jayme
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

1. Racismo - Brasil. 2. Homofobia. 3. Masculinidade. 4. Sexualidade. 5. Relações raciais. 6. Raça negra. 7. Negros - Identidade racial. 8. Identidade de gênero. 9. Violência contra homossexuais. I. Jayme, Juliana Gonzaga. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 323.12(=96)

Ficha catalográfica elaborada por Daniela Luzia da Silva Gomes - CRB 6/2505

Thiago Teixeira Santos

MASCULINIDADES DISSIDENTES:

A realidade de homens negros gays entre o racismo e a homofobia

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Profª. Dra. Juliana Gonzaga Jayme (Orientadora)

Prof. Dra. Alessandra Sampaio Chacham (Banca examinadora)

Prof. Dr. Fábio Mariano da Silva (Banca examinadora)

Prof. Dr. Marco Aurélio Máximo Prado (Banca examinadora)

Profª. Dra. Regina de Paula Medeiros (Banca examinadora)

Belo Horizonte, 13 de dezembro de 2023.

AGRADECIMENTOS

A meu Pai Ògún, senhor dos meus caminhos e força para seguir em frente, mesmo diante das adversidades.

A PUC Minas, escola que me formou e onde atuo na construção e ampliação de conhecimentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC Minas, pelo acolhimento.

Ao Departamento de Filosofia da PUC Minas, onde iniciei meu caminho acadêmico e tenho a honra de contribuir como docente.

A minha Orientadora, Profa. Dra. Juliana Jayme, pela dedicação, compreensão e direcionamento, sobretudo, nos momentos mais difíceis dessa trajetória.

Aos meus interlocutores, os meus entrevistados, pelos ensinamentos e provocações.

A secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pela colaboração constante.

A minha família, Maria Bernadete Teixeira, Tatiane Teixeira, Isadora Teixeira, Karol Salles, Leandro Rodrigues, Allison Theodoro e Thiago Rezende, por ser pilar, companhia e alento.

É o mundo branco que deseja nossa morte, que deseja perpetuar-se por meio do privilégio de poucos em detrimento de muitos. Viver é poder não atender a esse apelo mortífero do mundo branco-heteronormativo. Nossas vidas são sementes de um porvir e granadas para a destruição do mundo atual. (VEIGA, 2019, p.92)

RESUMO

Esta tese trata da produção do corpo e da narrativa de homens negros gays diante do racismo e da homofobia, princípios tecnopolíticos que se fundam para produzir dinâmicas de invisibilidade, subordinação e violação de corpos anunciados à distância da norma branca e heterocentrada. Por meio de uma análise interseccional, discute-se aqui as bases de construção, alimentação e ruptura das imagens de mundo que se alicerçam no racismo e na homofobia como fronteiras políticas entre o humano e inumano. Este trabalho analisa ainda os paradigmas valorativos que, à luz dos sistemas normativos ancorados na branquitude — como um sistema que organiza a realidade material e imaterial para estabelecer a continuidade de acessos, vantagens e privilégios político-sociais vinculados à brancura, como modelo de uma vida legítima — e na heterossexualidade — descrita e formada como princípio ordenador da economia dos afetos — operam para impor uma hierarquia racial e sexual que anuncia como dissidentes corpos que não fazem parte de tais categorias. Trata-se de uma análise interseccional que explora os modelos pelos quais as masculinidades de homens negros gays, ao serem cindidas dos marcadores regulatórios da brancura e da heterossexualidade, são apresentadas como subalternas e amargam, no interior das experiências políticas, as violências que transformam seus corpos em alvos. Foram realizadas, majoritariamente durante o período do isolamento social em decorrência do COVID-19, entrevistas semiestruturadas com oito homens negros gays de Belo Horizonte a fim de verificar como a sua realidade é atravessada pelo racismo e pela homofobia. Atingidos os objetivos dessa pesquisa, foi possível compreender como a raça e a sexualidade são administradas como tecnologias políticas que operam na formação de um mundo de antagonismos, inclusive entre as masculinidades.

Palavras-chave: Raça, Gênero, Sexualidade, Masculinidades, Negritude, Corpo, Narrativa, Violência.

ABSTRACT

This thesis deals with the production of the body and the narrative of black gay men in the face of racism and homophobia, technopolitical principles that are founded to produce dynamics of invisibility, subordination and violation of bodies announced at a distance from the white and heterocentric norm. Through an intersectional analysis, we discuss here the bases for the construction, feeding and rupture of images of the world that are based on racism and homophobia as political borders between the human and the inhuman. This work also analyzes the value paradigms that, in the light of normative systems anchored in whiteness — as a system that organizes material and immaterial reality to establish the continuity of access, advantages and political-social privileges linked to whiteness, as a model of a life legitimate — and in heterosexuality — described and formed as an ordering principle of the economy of affections — operate to impose a racial and sexual hierarchy that announces bodies that are not part of such categories as dissidents. This is an intersectional analysis that explores the models through which the masculinities of black gay men, when separated from the regulatory markers of whiteness and heterosexuality, are presented as subaltern and embitter, within political experiences, the violence that transforms their bodies on targets. Semi-structured interviews were carried out, mostly during the period of social isolation due to COVID-19, with eight black gay men from Belo Horizonte in order to verify how their reality is crossed by racism and homophobia. Having achieved the objectives of this research, it was possible to understand how race and sexuality are managed as political technologies that operate in the formation of a world of antagonisms, including between masculinities.

Keywords: Race, Gender, Sexuality, Masculinities, Blackness, Body, Narrative, Violence.

SUMÁRIO

PERFIL DOS ENTREVISTADOS	9
INTRODUÇÃO	12
1. RAÇA E GÊNERO: HOMENS NEGROS E O PROCESSO DE DESSUBJETIVAÇÃO	18
1.1. O racismo e a homofobia como dispositivos de subalternização	18
1.2. A produção dos corpos massacráveis: a raça e a sexualidade como dispositivos de controle e de extermínio	38
1.3. O corpo do homem negro gay enquanto colônia	50
2. MASCULINIDADES: A PLURALIDADE COMO FUNDAMENTO ANTICOLINIAL	57
2.1. Perspectivas de gênero: caminhos interseccionais	57
2.2. Onde estão os homens negros gays? Gênero e sexualidade como barreiras sociais	67
2.3. Do humano às masculinidades: a importância de estilhaçar a hegemonia	72
3. HOMENS NEGROS GAYS: sujeitos ou forasteiros?	78
3.1. Branquitude: comparação e dependência	78
3.2. A gente se poda para se adequar: corpo e fronteiras políticas	87
3.3. Corpo, precariedade e violência: o que pode o forasteiro?	95
4. IMAGENS DE DEGRADAÇÃO, CONTROLE E INSURGÊNCIA ÉTICA	102
4.1. Imagens de controle e de degradação: racismo e heteronorma	102
4.2. racismo e homofobia: técnicas de apagamento	114
4.3. Compondo novas imagens: homens negros gays nas políticas insurgentes, éticas e antidiscriminatórias.	130
Considerações finais	136
Anexos	141
Referências	142

PERFIL DOS ENTREVISTADOS

ENTREVISTADO	IDADE	ATIVIDADES	ESCOLARIDADE	CLASSE ¹
Anderson	33 anos	Funcionário Público	3º Grau completo	B
Arnaldo	38 anos	Atendente de telemarketing	3º Grau incompleto	B
Douglas	31 anos	Desempregado	3º Grau Completo	C
Isac	33 anos	Professor e Fotógrafo	3º Grau completo	C
João	18 anos	Estudante	2º grau completo	B
Lucas	40 anos	<i>Personal Trainer</i>	3º Grau completo	C
Miguel	28 anos	Chefe de cozinha e graduando em odontologia	3º Grau incompleto	C
Ricardo	31 anos	Publicitário	3º Grau completo	C

¹ Levando em consideração a classificação econômica estipulada pela Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE) e a Associação Brasileira de Empresas e Pesquisa (Abep), os entrevistados responderam sobre a sua posição econômica levando em consideração as classes: A, B, C, D e E. Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), as classes sociais são divididas em cinco categorias, a partir da renda familiar mensal: classe A, com uma renda acima de 20 salários-mínimos; classe B, com uma renda de 10 a 20 salários-mínimos; classe C, com uma renda de 4 a 10 salários mínimos; classe D, com uma renda de 2 a 4 salários mínimos; classe E, com uma renda até dois salários mínimos.

PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Anderson	Anderson é funcionário público, tem 33 anos e se reconhece como um homem negro retinto. Os seus pais têm o ensino médio incompleto. Segundo Anderson, o seu pai é pardo e sua mãe é branca. Afirmo que consegue se conectar aos movimentos sociais, culturais e religiosos de matriz afro-brasileira, em Belo Horizonte. Está solteiro. Relata que se interessa sexual e afetivamente por homens sem diferenciar a raça: “eu não vou pela cor, eu vou pelo que eu sinto na pessoa. Se eu sinto uma coisa boa, se eu consigo me relacionar bem com as pessoas, eu vou em frente.” (ANDERSON, entrevista, fevereiro 2022). Sobre a homofobia relata que: “tanto na comunidade, quanto nos movimentos que eu faço parte, eu nunca sofri diretamente. Existe a questão da zoação, mas ela é previamente combatida pelas questões que eu represento”. (ANDERSON, entrevista, fevereiro 2022). Mas explicita uma situação discriminatória que vivenciou no trabalho, quando uma colega deixou de se relacionar com ele ao saber da sua orientação sexual.
Arnaldo	Arnaldo é atendente de telemarketing, tem 38 anos e tem ensino superior incompleto. Atualmente se reconhece como um homem negro retinto, embora tenha, por muito tempo, se apresentado como “moreno”. Afirmo que o seu processo de “consciência racial” tem aproximadamente dois anos e que, a partir desse momento, não só a sua percepção sobre si mudou, mas também a compreensão sobre os modos pelos quais os outros o tratam. O seu pai é negro retinto e sua mãe é negra menos retinta. É casado há 8 anos. Se interessa afetiva e sexualmente por homens negros. Não se considera um homem gay afeminado. Acerca do racismo, Arnaldo relata que sofre violências cotidianas, sobretudo, quando percebe que sujeitos negros estão alocados em determinados lugares sociais de precariedade. Sobre a homofobia, Arnaldo afirma ter sofrido violências, inclusive, nos espaços de trabalho, em razão de sua orientação sexual.
Douglas	Douglas tem 31 anos, possui pós-graduação e está desempregado. Se reconhece como um homem negro afeminado. A sua mãe tem ensino básico incompleto e o seu pai tem ensino médio incompleto. O pai de Douglas é um homem negro, a mãe uma mulher branca. Ele afirma ser um homem negro menos retinto. É casado e afirma se interessar sexual e afetivamente por homens pardos e pretos. Relata ter sofrido inúmeros episódios de homofobia no ensino médio e, mais tarde, no trabalho por ter assumido a sua homossexualidade. No que diz respeito a escola, declara que aquele era um espaço majoritariamente negro e heterossexual.

Isac	Isac tem 33 anos, tem ensino superior completo e mora, em função do trabalho, em dois bairros de Belo Horizonte: o <i>Vitória</i>², na região nordeste e o <i>Canela</i>³, que fica na região leste da capital mineira. Se declara um homem negro menos retinto. O seu ateliê fica no Canela, por isso, passa bastante tempo se dividindo entre os bairros. Trabalha como fotógrafo, artista visual e é professor universitário. Sua mãe é negra e o seu pai é branco. Isac é casado. E afirma se interessar afetiva e sexualmente por homens brancos e negros, mas compreende que a atração e o desejo são atravessados por dimensões raciais que influenciam o gosto. Acerca da homofobia, afirma ter sofrido violências em múltiplos espaços, como, por exemplo, no esporte. Isac afirma que sofreu homofobia quando fazia capoeira: “Os caras não entravam no banheiro junto comigo. Eles tinham medo de que a qualquer momento eu fosse dar em cima de alguém.” (ISAC, entrevista, novembro 2022). Do racismo destaca que é o tipo de violência que parece autorizada. Sobre ser ou não afeminado, Isac responde que está “entre”: “Quando eu estou no Ateliê eu fico de formas que me deixam mais confortável. Não sei. Quando eu tô na sala de aula, eu acho que eu tenho uma postura mais sóbria. Eu transito.” (ISAC, entrevista, novembro 2022)
João	João tem 18 anos e mora na divisa de Belo Horizonte com a cidade de Contagem, região metropolitana. Está no meio de sua formação na graduação. Os pais de João são negros. O seu pai tem ensino fundamental incompleto e a sua mãe tem uma graduação. Está desempregado e afirma estar localizado na classe social B. Ele afirma ser um homem negro mais afeminado e destaca que homens negros gays afeminados sofrem mais violência. Violência que, segundo ele, é acionada pela “repulsa a tudo que vem do feminino” (JOÃO, entrevista, agosto de 2023). João nunca namorou. Declara que não é o alvo do afeto de outros homens, negros e não negros, dentro da comunidade LGBTQIAPN+, por não estar dentro do padrão estético valorizado nessas relações. Para ele, o racismo na comunidade LGBTQIAPN+ faz com que sujeitos brancos sejam escolhidos para o afeto e pessoas negras sejam reiteradamente alocadas no lugar do desejo, do fetiche.
Lucas	Lucas tem 40 anos, mora nas fronteiras de Belo Horizonte com Ibirité. Possui Graduação, é professor por formação e atua como personal <i>trainer</i> numa academia de BH. Se reconhece como um homem negro retinto. Afirma que está localizado na classe econômica C. A sua mãe é uma mulher branca e o seu pai um homem negro retinto. Lucas está solteiro. Afirma ter, em decorrência de uma construção social mais interesse por homens brancos.

² Nome fictício dado a um bairro periférico de Belo Horizonte.

³ Nome fictício dado a um bairro da região leste de Belo Horizonte.

	Acerca da homofobia declara que, em diversos momentos já foi alvo de práticas discriminatórias em razão dos seus “trejeitos” e “tom de voz”. Compreende que qualquer movimento que destoe do padrão de masculinidade é denunciado, sobretudo para ele, um homem negro. Se afirma um homem negro gay menos afeminado. Relata ter construído uma postura menos afeminada para se proteger das violências. Nas palavras de Lucas: “Eu cresci num aglomerado e toda vez que eu demonstrava uma voz mais fina ou algum trejeito que não era associado a uma masculinidade, eu era julgado, eu era xingado, as pessoas me colocavam pronomes e adjetivos pejorativos.” (LUCAS, entrevista, maio 2022).
Miguel	Miguel tem 28 anos e possui ensino superior completo. Se reconhece como um homem negro menos retinto. De acordo com a sua perspectiva está localizado na classe econômica C. Atua como chefe de cozinha. A sua mãe é uma mulher branca e o seu pai é um homem negro. Ambos têm o ensino médio incompleto. Afirma se relacionar com homens pretos, pardos e brancos. Miguel declara nunca ter sofrido homofobia diretamente. Acerca do racismo destaca que sofre sistematicamente com as discriminações raciais, sobretudo no seu ambiente de trabalho quando é deslegitimado diante de outros chefes brancos.
Ricardo	Ricardo tem 31 anos e mora na região norte de Belo Horizonte. Possui pós-graduação completa. É fotógrafo e trabalha na assessoria de comunicação de uma faculdade na capital mineira. Se reconhece como um homem negro retinto. Relata se localizar na classe econômica C. A sua mãe é uma mulher branca e o seu pai é um homem negro. Afirma ter estudado a vida inteira em colégios particulares e que se reconheceu como um homem negro após sofrer processos — velados e explícitos — discriminatórios durante a faculdade. É casado há nove anos com um homem branco. Ao relatar a sua experiência como um homem negro gay, Ricardo acentua como o seu corpo é sistematicamente sexualizado. Essa dinâmica pode ser observada, por exemplo, no instante em que expõe ter perdido a virgindade com 21 anos, mas, antes mesmo de qualquer experiência sexual, já era sexualizado.

INTRODUÇÃO

A composição do corpo e da narrativa de homens negros gays está diretamente ligada às experiências complexas de construção, reconstrução da percepção sobre si mesmos, de disputas profundas contra o racismo e contra a homofobia. Para Ricardo, homens negros gays por vezes se podam “pra se adequar”. Anderson afirma que “há um peso muito grande em ser negro e gay, não que seja errado”, mas a sociedade impõe processos martirizantes que se modulam nas normas de raça e de sexualidade. Arnaldo se dizia moreno, mas com o tempo percebeu a necessidade de compreender a si mesmo a partir de outros registros, segundo ele, mais conscientes de sua negritude. Para Douglas, todas as formas de construção do seu corpo e da sua subjetividade apontavam para padrões de branqueamento, mas essa dinâmica mudou no instante em que recalibrou sua perspectiva nos modelos do que ele mesmo chamou de “consciência racial”. Lucas afirma que o seu corpo está em constante disputa, pois, ora ele é acionado pela narrativa da impossibilidade do afeto, ora é requisitado pela imagem racista da hipersexualidade, que assola corpos de homens negros fetichizados e reconhecidos, à luz das práticas racistas, apenas como “pauzudos”. João relata que nunca é escolhido para relacionamentos. Esses sujeitos deixam entrever, por meio de sua narrativa e corporeidade, de que maneiras a raça e a sexualidade operam como aparatos de regulação, organização, hierarquização e subordinação dos corpos, em nome da continuidade de sistemas hegemônicos alicerçados na brancura e na heterossexualidade. Ao descrever os processos de subjetivação que são inculcados nas relações sociais para que se normalize a brancura e a heterossexualidade como paradigmas compulsórios e, ao mesmo tempo, ao insurgir contra esses registros, modificando a percepção que eles têm de si mesmos esses sujeitos demarcam o aspecto político, social, constitutivo e inacabado do seu corpo e da sua narrativa.

A presente tese tem por objetivo discutir os processos pelos quais homens negros gays constituem a si mesmos, sobretudo diante de sistemas regulatórios estruturais como a brancura e a heterossexualidade. A questão que norteia este trabalho é: como o racismo e a homofobia atravessam o corpo e modulam a narrativa de homens negros gays? Dessa questão central se desdobram outras inquietações: quais são os impactos do racismo e da homofobia nas experiências sociais desses homens negros gays em Belo Horizonte? Como essas tecnologias políticas são articuladas para mitigar a presença de sujeitos negros gays? Racismo e heteronorma seriam imagens de controle produzidas para

gerenciar corpos, conformar modelos de relação e de compreensão das localizações político-sociais?

As análises que desvelam o caráter técnico da raça apontam para um sistema multiarticulado que objetiva construir a imagem do “outro”, do “inimigo”, da presença cindida da humanidade e que, consequentemente, pode ser neutralizada, explorada e destruída. Para Achille Mbembe (2018^a), a raça é produto das relações de poder que precisam aniquilar toda consciência em nome da exploração do corpo, que enclausura sujeitos em circuitos materiais e imateriais de humilhação, sofrimento e injúria e que, por ser produzida de forma técnica, se sustenta numa ficção útil de que há uma hierarquia natural entre os sujeitos. A função política da raça é desviar a atenção para os conflitos que ela mesma produz, naturalizando os efeitos de rebaixamento difundidos para calibrar perspectivas, validar assimetrias sociais e justificar a exploração, a humilhação e a execução — simbólica e material — de grupos racializados.

No que tange à sexualidade, sua técnica pode ser observada na composição normativa e compulsória da heterossexualidade. Essa dinâmica é resultado de um processo contínuo de publicização, constituição de discursos médico-científicos e aparatos políticos, econômicos e morais que, ao recalibrar a perspectiva sobre o sexo, demarcaram uma hierarquia sexual (FOUCAULT, 2017^a, p. 51) na qual a heterossexualidade foi destinada a ocupar lugar de centralidade. A construção da heterossexualidade como norma é concomitante à construção da homossexualidade como dissidente, pois, como nos ensina Foucault (2017b), a norma, como peça fundamental das engrenagens de poder, tem caráter constitutivo, embora seja reiteradamente explicitada por meio da coerção. A partir do século XIX, os modelos de gerenciamento da sexualidade articularam — por meio de novos arranjos de vigilância, controle e punição — a norma e a dissidência. Logo, a heterossexualidade foi anunciada amplamente como legítima em oposição às sexualidades dissidentes que, nessa dinâmica de poder, precisam ser anunciadas, classificadas e patologizadas a fim de que se reitere a natureza da norma.

A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era reincidente, agora o homossexual é uma espécie [...] transformadas em caráter profundo dos indivíduos, as extravagâncias sexuais sobrepõem-se à tecnologia da saúde e do patológico. (FOUCAULT, 2017^a, p. 48-49).

Destaco ainda a implicação sociopolítica do gênero, bem como sua complexidade, sua característica mutável, distante do pressuposto natural que justificaria *a priori* as composições, relações e assimetrias sociais. É preciso destacar que o gênero não é uma totalidade, à medida que sua formulação é contextual e relacional. As dimensões técnicas do gênero apontam para o que podemos compreender, em Butler (2016), como performatividade, ou seja, um conjunto de normas, discursos, padrões e modelos de inteligibilidade que conformam o que será reconhecido como legítimo. Ademais, há nessa produção uma reiterada citação do que deve ser validado como vida, a fim de que se naturalize essa presença.

Trata-se dos modelos normativos inscritos nas relações de poder, dos processos de sujeição que são reiteradamente formulados para dizer o que é ser homem ou mulher e, ao mesmo tempo, as fronteiras que se instalam nessa dinâmica, sinalizando, fora dos enquadramentos e do reconhecimento, a dissidência. A meu ver, os estudos sobre o gênero têm como prerrogativa desmobilizar os determinismos utilizados como justificção para compor diferenciações entre os sujeitos. Logo, esses estudos miram, de forma amplamente disruptiva, desafixar o gênero do dimorfismo sexual (biológico) a fim de compreender as bases tecnopolíticas que pavimentam as assimetrias entre homens e mulheres e, no escopo desta tese, entre homens e outros homens, lidos à distância da norma como subalternos.

A raça e a sexualidade operam no enfraquecimento da diferença, no apagamento da pluralidade e na manutenção de ausências que naturalizam representações unilaterais da masculinidade, da negritude e da homossexualidade. Assim, se tenciona discutir as possibilidades de corrosão da continuidade implementada por esses sistemas regulatórios que se modulam no apagamento da diferença e na dessubjetivação de corpos anunciados como forasteiros: pelo gênero, na afirmação da pluralidade de masculinidades; e pela sexualidade, no colapso da compulsoriedade da heteronormatividade.

Nesses termos, esta tese objetiva discutir a composição do corpo e da narrativa de homens negros gays em Belo Horizonte, a fim de compreender como a raça, o gênero e a sexualidade, funcionam como sistemas políticos de tipificação, violação e apequenamento do *status* social dos sujeitos lidos à distância da norma branca e heterossexual. Analisar as composições técnicas do gênero — por meio das masculinidades — é se infiltrar nas estruturas sociais e recalibrar, de dentro para fora, os

modelos, os trâmites de operação das relações de poder. Na mesma direção, compreender os processos de racialização, bem como os impactos desse sistema nas operações político-sociais, demonstra como as assimetrias dependem, de forma sistemática, da construção do “outro”.

Essa redução do estatuto político é diretamente atravessada pela composição multidimensional do *outro*, presença marcada como desviante por sua distância dos modelos fabricados como normativos. Assim, ao analisar a narrativa e a situacionalidade de homens negros gays, é possível compreender que os marcadores de raça e de sexualidade atuam no enfraquecimento político dessas masculinidades que, em relação à perspectiva ideológica e hegemônica, são sinalizadas como dissidentes.

Dois grandes eixos nortearão esta investigação: em primeiro lugar uma análise interseccional⁴, isto é, por meio de um modelo analítico e político que compreende o caráter multiarticulado e complexo dos sistemas de opressão. A partir das epistemologias feministas negras podemos utilizar a interseccionalidade como lente para refletir a realidade de homens negros gays, pois essas masculinidades são alijadas dos parâmetros normativos por se distanciarem da branquidão e da heterossexualidade. De modo entrecortado os sistemas de opressão, não numa lógica de soma das violências, mas de cruzamento dos sistemas que precarizam grupos sociais marginalizados. As categorias de raça, gênero e sexualidade são produzidas social, histórica e politicamente, reiterando modelos sociais comprometidos com a tipificação de sujeitos à luz de uma *memória colonial*. Nesta tese, essas categorias são discutidas como tecnologias de poder sistematicamente operacionalizadas na composição de uma realidade que acirra as distinções sociais.

O segundo eixo, diretamente ligado ao primeiro, diz respeito aos modos pelos quais esses homens negros gays compreendem o seu corpo e os processos de relação que permitem que eles enunciem a si, no mundo, junto aos outros. Realizei entrevistas com o intuito de captar as perspectivas, valores, linguagens e compreensões que esses homens têm de si mesmos, dos seus corpos e das suas relações. Optei por um modelo semiestruturado, uma vez que admiti um roteiro de perguntas, mas propus novas questões

⁴ Modelo analítico e político que compreende o caráter multiarticulado e complexo dos sistemas de opressão. Tomamos o conceito da interseccionalidade emprestado das epistemologias feministas negras para refletir a realidade de homens negros gays que são alijados dos parâmetros normativos da masculinidade por não serem brancos e heterossexuais.

que surgiram à medida que as conversas se desenrolavam. A escolha dessa técnica se deu pelo interesse em permitir que os entrevistados se sentissem mais à vontade em responder as questões e, ao mesmo tempo, para observar a pluralidade de respostas acerca dos temas norteadores da entrevista. Me interessou aprofundar os relatos, captar as emoções e compreender o discurso desses homens negros gays, a fim de investigar as composições, nuances, distâncias e similaridades entre as suas histórias. Segundo Côrtes (2010), “a entrevista “revela o interesse pela história de outras pessoas”.

As entrevistas foram cruciais para — à luz de categorias como *corpo, racismo, homofobia, masculinidades, relações com os espaços físicos e virtuais, afeto e reconhecimento* — extrair elementos (DUARTE, 2004, p. 216) que se relacionam à hipótese desta tese, ou seja, de que o racismo e a homofobia afetam de forma significativa a composição do corpo e da narrativa de homens negros gays denotando, assim, o seu caráter tecnopolítico. A meu ver, é imprescindível discutir raça, gênero e sexualidade, acionando a técnica como uma prerrogativa, já que lidamos com os modelos normativos que são constituídos a partir da confluência de discursos, valores, imagens de mundo e ferramentas de compreensão da realidade que reforçam a legitimidade da branquidão e da heterossexualidade. Dessa maneira, esses pressupostos assumem caráter ideológico e compulsório.

Esta tese será dividida em quatro capítulos. No primeiro haverá a apresentação do racismo e da homofobia como dispositivos de poder utilizados para fraturar a subjetividade de homens negros gays. Nesses termos, a raça e a sexualidade serão analisadas como tecnologias políticas gerenciadas para transmutar a diferença em subordinação, como um dos grandes modelos políticos que aventam o que chamo de *memória colonial*. Este capítulo terá três tópicos que darão forma a essa reflexão. O primeiro tem como mote a hierarquização social produzida pelo racismo e pela homofobia. O segundo discute como essas tecnologias produzem corpos disciplinados, neutralizados e massacráveis. O terceiro reflete sobre os processos políticos que conformam o corpo de um homem negro gay em colônia, atualizando as políticas de extermínio modernas.

No segundo capítulo proponho uma análise sobre o gênero, apresentando, assim, um circuito de perspectivas que revelam as disputas políticas, sociais, epistêmicas, econômicas e morais sobre o gênero e sobre a sexualidade.

No terceiro capítulo discuto sobre os processos de alteridade radical que assolam a presença social de homens negros gays. Trato também de descrever e interpretar, à luz dos estudos raciais, anticoloniais e de gênero, as entrevistas realizadas com homens negros gays em Belo Horizonte.

No quarto capítulo apresento, em diálogo com as epistemologias das feministas negras e as teorias antidiscriminatórias sobre o processo de construção de imagens de controle e de estigmatização, uma análise sobre o corpo e a narrativa de homens negros gays, bem como as possíveis rotas de insurgência contra esses modelos políticos alicerçados na humilhação, exploração e subordinação desses corpos.

Por fim, nas considerações finais retomo as principais questões propostas, a fim de compreender as dinâmicas pelas quais homens negros gays constituem a si mesmos, em relação, numa realidade estruturalmente marcada pelo racismo e pela homofobia. Destaco que mesmo diante das conclusões alcançadas pela pesquisa, as discussões dispostas nesta tese não se esgotam aqui e merecem continuar sendo alvo de interesse acadêmico.

Capítulo 1

RAÇA E GÊNERO: HOMENS NEGROS E O PROCESSO DE DESSUBJETIVAÇÃO

1.1. O racismo e a homofobia como dispositivos de subalternização

As teorias de gênero ampliam as nossas compreensões sobre a condição humana, em situação e, da mesma forma, as experiências, narrativas, corpos e vivências tensionam as teorias, a fim de que, de fato, consigamos alargar as nossas perspectivas. Neste processo de alargamento é possível verificar a recusa dos sistemas de gênero, sexualidade, raça e demais marcadores utilizados para anunciar sujeitos como os “outros”, a fim de manter uma lógica de subordinação. Essa distância faz com que percebamos a não essencialidade e que desconfiemos da “natureza” como lugar de sustentação das nossas identidades. Destaco a relação intrínseca das minhas proposições com certas perspectivas filosóficas, pois, embora esteja em uma investigação antropológica, não há como negar a

importância do pensamento filosófico, tanto em minha trajetória acadêmica, quanto na formulação desta tese.

Minha condição de homem negro gay fez com que eu aprendesse a compreender a realidade a partir de lugares de subordinação. As narrativas que compuseram a minha formação foram estruturalmente brancas, androcêntricas e norte-globais. Nesse sentido, aprendi a compreender o mundo, desde muito cedo, a partir das ausências. Isso me levou à busca por epistemologias pretas e, de modo entrecortado, que tivessem como protagonistas corpos, assim como o meu, enunciados como dissidentes.

Penso que a minha formação e a ausência sistemática de epistemologias pretas e gays se alinharam à minha trajetória, uma vez que nas relações sociais conheci, desde muito cedo, os não lugares destinados aos corpos negros e LGBTQIAPN+. Esta tese tem implicações disruptivas. Nela me coloco como sujeito. Uma subjetividade que anuncia, a partir de si e de outras narrativas — também subordinadas e em diálogo —, a condição de vida. Compreendo que tratar masculinidades negras gays significa indicar uma ruptura com a ontologia que apresenta uma relação supostamente indissociável entre masculinidade, virilidade, poder, brancura e privilégios.

Pensar de forma interseccional significa compreender os múltiplos instrumentos de opressão que se entrecortam, permitindo que pessoas sejam subordinadas através do gênero, da classe, da raça, da sexualidade e do território, por exemplo. Os feminismos negros nos ensinam que não há hierarquia nas opressões, mas que elas são entrecortadas e que fazem com que o poder, por vezes, oscile nas relações.

Sueli Carneiro e Thereza Santos (1985) nos mostram que a experiência política é marcada por uma contradição que desestabiliza a suposta condição universal da mulher. Para as pensadoras, “as desigualdades apontadas entre negras e brancas antecipam por si só as tensões que política e ideologicamente acarretam, colocando, na maioria das vezes, brancas e negras em contradição política, malgrado a condição feminina” (CARNEIRO; SANTOS, 2019, p. 40). É preciso considerar, nestes termos, a complexidade das relações de gênero atravessadas pela raça. Para Sueli Carneiro, em diálogo com Lélia Gonzales, o “discurso feminista sobre a opressão da mulher oriunda das relações de gênero que estabelece a ideologia patriarcal não dá conta da diferença que esse tipo de opressão teve e ainda tem na construção da identidade feminina da mulher negra.” (2020, p. 49).

Ao analisar as relações de poder, através dessas narrativas, perspectivas filosóficas, antropológicas e dos sujeitos encarnados, é possível enxergar a subordinação, as contradições e a necessidade de insurgência que se instalam nas experiências concretas

de homens negros gays, sobretudo quando nos valemos da ferramenta analítica e política da interseccionalidade.

Por interseccionalidade, entendo as lentes de percepção que se entrecruzam quando tratamos de opressões. Não se trata de uma somatória de exclusões ou de considerar que nas experiências sociais as clivagens que se interpõem contra os corpos podem ser analisadas separadamente. Ao pensarmos na vivência de um homem negro gay, não podemos considerar que o racismo e a homofobia são acionados como duas categorias distintas que se somam. Interessa perceber como esse homem será atravessado concomitantemente por ambas as categorias.

A raça e a sexualidade como dispositivos de poder circunscrevem o lugar da diferença e, por consequência, o *locus* do silenciamento, do pânico moral⁵ e da brutalidade. O silenciamento funciona enquanto produção técnica de poder que se beneficia das ausências de corpos negros e LGBTQIAPN+ nos espaços de poder, de produção epistêmica e de enunciação da realidade. O pânico moral está atrelado às bases dos costumes forjados no ódio à negritude e à diversidade sexual e de gênero, a fim de manter intocados os privilégios sociais vinculados à brancura, à heterossexualidade e à cisgeneridade. Apresento a homofobia como lente de verificação, pois, ao pensar a condições de homens negros gays, coloco em evidência o sistema heterossexual que se sustenta, de forma violenta, como ideologia⁶. A heteronormatividade, publicizada como modelo único e apresentada de forma compulsória, cria, a partir dos sistemas de poder que a gerenciam, uma suposta hierarquia dos afetos.

⁵ A heterossexualidade é contada pela história hegemônica como o único modelo pelo qual o desejo e o afeto serão modulados. Trata-se de uma construção política da natureza que regula e formata os espaços políticos, culturais e epistêmicos. O corpo LGBTQIAP+, diante desse sistema político alicerçado na norma (cisgênera e heterocentrada), é denunciado como desviante, como uma presença que instabiliza a natureza. Desse modo, o corpo LGBTQIAP+ ativa um pânico moral constituído através das bases políticas da ciseteronorma, uma vez que essas prerrogativas de poder se ocupam de correlacionar a ciseterossexualidade aos interesses sociais, culturais, epistêmicos, estéticos e econômicos de dominação. Logo, a presença de corpos dissidentes precisa ser anormalizada para que se ratifique os estatutos da normalidade. As identidades desviantes, produtos dos sistemas políticos de dominação, são sistematicamente realocadas nos parâmetros normativos, para que sejam comparadas à natureza que, nesses termos, também corresponde ao ideal ficcional da norma.

⁶ Por ideologia compreendemos a construção de uma realidade prática e valorativa que dá forma às percepções e às relações sociais. A partir das teses de Marilena Chauí (2016) trataremos a ideologia como um conjunto de valores e práticas que tencionam organizar, sustentar, prescrever e orientar percepções e práticas sociais. Segundo a filósofa, uma das principais características desse sistema de poder está no ocultamento de sua fabricação, a fim de que os valores e as práticas forjadas no interior desse circuito sejam naturalizados.

As compreensões que se furtam dessas perspectivas entrecortadas não compreendem os atravessamentos que, por meio do gênero, da classe, do território, da sexualidade e da classe, por exemplo, empurram sujeitos às margens sociais. A interseccionalidade faz com que pensemos as subjetividades localizadas e atravessadas nas esferas do “trabalho, família, política sexual, maternidade e ativismo político” (COLLINS, 2019, p. 400) por matrizes de dominação que se esquivam da presença de corpos negros, de mulheres, de pessoas latino-americanas, de indígenas e de demais existências.

A interseccionalidade pode ser observada como um instrumento analítico e político, como indicam as epistemologias feministas negras. Em Patrícia Hill Collins (2019) observamos que as experiências de mulheres negras e das teorias – que partem necessariamente dessas experiências – passam, ao longo dos tempos, por disputas de poder que, em nome da manutenção discursiva, são “distorcidas ou excluídas do que conta como conhecimento”. (2019, p. 400). Os feminismos negros são uma escola onde conseguimos identificar as críticas feitas aos apagamentos forjados politicamente contra as mulheres negras e conhecer perspectivas que tensionam a categoria de gênero que ao se fiar na experiência, corporeidade e narrativa de mulheres brancas, reforça os estereótipos e os aniquilamentos sistemáticos contra existências negras.

A interseccionalidade, enquanto tecnologia interpretativa e como proposição de novos quadros epistêmicos e políticos, desestabiliza as ordens binárias que se estruturam na invisibilidade de pessoas negras. Nessa lente, nós podemos perceber as dinâmicas que se entrecortam a fim de manter solidificadas as agências de subalternização dos indivíduos. A partir deste instrumento, identificamos que

Mulher+negra+nordestina+trabalhadora+travesti+gorda, segundo a metodologia de Patrícia Hill Collins, trata-se de visão interseccional inválida ao projeto feminista negro. A interseccionalidade impede aforismos matemáticos hierarquizantes ou comparativos. Em vez de somar identidades, analisa-se quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explícitas. (AKOTIRENE, 2019, p. 44).

Observamos o atravessamento entre a misoginia e o racismo enquanto produtos que gerenciam corpos nas teias sociais, tornando mais vulneráveis, como memória de uma lógica colonial, as mulheres negras. bell hooks (2020) demonstra os lugares de perigo

em que mulheres negras escravizadas eram lançadas. Além de serem exploradas em sua mão de obra escravizada, também eram submetidas aos estupros sistemáticos dos seus senhores. Nessa discussão interseccional, bell hooks ainda nos lembra que o homem negro foi “explorado como trabalhador do campo; a mulher negra foi explorada como trabalhadora do campo, em atividades domésticas, como reprodutora e como objeto de assédio sexual perpetrado pelo homem branco. (2020, p. 47). Havia, nesse prisma, a exploração do trabalho como produto dos processos de racialização e a submissão violenta por meio do estupro, vinculada à manutenção de uma hierarquia imposta pela assimetria de gênero — que se demonstra um dos principais motores dos sistemas coloniais.

Nas pesquisas sobre gênero existem aberturas que nos permitem analisar as relações através dos marcadores de diferença que se conectam. Gênero, raça, classe, sexualidade e território são apresentados como pressupostos orquestrados pelas agências de poder que insistem em enunciar o mundo a partir das oposições e hierarquizações que se pautam nos privilégios materiais e imateriais de pessoas brancas, cisgêneras e heterossexuais. Por essa razão eu me aproximo das investigações sobre a interseccionalidade. Compreendo que essa ferramenta analítica é proposta por mulheres negras para pensar os lugares de manutenção de seus apagamentos. Neste sentido, peço licença às minhas mais velhas, pois sendo um homem de Candomblé, eu entendo a necessidade de reverenciar os saberes ancestrais, sobretudo, daquelas que vieram antes de mim.

Levar em consideração as narrativas de homens negros gays, compreendendo sua pluralidade, pressupõe uma cisão com as descrições dos modos de ser que se regulam pela branquitude — sistema politicamente construído para assegurar o protagonismo político, econômico, simbólico e cultural às pessoas brancas. Acolher tais narrativas prevê também um rompimento com as categorias hegemônicas que hierarquizam o gênero e a sexualidade.

As descrições de mundo a partir da masculinidade, da brancura, da cisgeneridade e da heterossexualidade, insistem em subordinar corpos negros, de mulheres, de pessoas transgênero e de qualquer subjetividade que escape à normatividade. Quando tratamos da binaridade, enfrentamos um sistema político, pedagógico e normativo que se aporta na brancura, na heterossexualidade e na cisgeneridade, construindo uma percepção antagônica entre nós (os normais) e os outros (aqueles marcados pela diferença). O racismo é um sistema de exclusão articulado para manter as estruturas sociais, políticas e

econômicas marcadas pela hierarquização dos sujeitos. É possível considerar, a partir das análises de Lia Vainer Schucman (2020), que esse sistema de dominação pode ser descrito por meio dos interesses da branquitude, ou seja, como a articulação de um projeto social que se beneficia da ausência de acessos das pessoas não brancas.

O fato de o preconceito racial recair sobre a população não branca está diretamente relacionado ao fato de os privilégios raciais estarem associados aos brancos. O branco não é apenas favorecido nessa estrutura racializada, mas também é produtor ativo dessa estrutura, por meio dos mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento. Esses mecanismos de produção de desigualdades raciais foram construídos de tal forma que asseguraram aos brancos a ocupação de posições mais altas na hierarquia social, sem que isso fosse encarado como privilégio de raça. (SCHUCMAN, 2020, p. 29)

Ao contestar as perspectivas que cristalizam a masculinidade, a brancura, a cisgeneridade e a heterossexualidade, como modos inescapáveis de existir enquanto sujeito, nos colocamos diretamente em rotas decoloniais. Trata-se de uma desconfiança dos modelos sociais, econômicos, estéticos, morais e técnicos, alicerçados no colonialismo, entendido como um

processo/movimento, um movimento social total, cuja perpetuação se explicam pela persistência das formações sociais resultantes dessas sequências. Os feminismos decoloniais estudam o modo como o complexo racismo/sexismo/etnismo impregna todas as relações de dominação, ainda que os regimes associados a esse fenômeno tenham desaparecido. (VERGÈS, 2020, p. 41)

A reverberação das pedagogias insurgentes e originárias dos movimentos feministas negros e decoloniais nos coloca diante de crises expressivas, sobretudo, em relação à colonialidade que mantém estruturas de subordinação e de aniquilamento das diferenças. As minhas investigações bebem dessas águas, compreendendo que é inoportuno discutir masculinidade: primeiro, longe das epistemologias feministas; segundo, longe das bases decoloniais e da sua qualidade corrosiva em relação às estruturas misóginas, racistas e classistas.

É importante perceber como esse letramento racial, crítico e decolonial precisa ser absorvido por subjetividades subalternizadas, uma vez que o eixo de sua precarização ocorre nas encruzilhadas políticas. Segundo Carla Akotirene, o

feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transsexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. (2019, p. 23)

É importante analisar como masculinidades lidas e enunciadas como dissidentes são atravessadas pelo racismo e pela homofobia. Meu interesse está em perceber como homens negros gays, em sua diversidade, constroem as suas identidades a partir ou contra esses sistemas de regulação dos corpos estruturados na masculinidade, na brancura e na heterossexualidade. Compreendo que as bases epistêmicas de gênero permitem que eu faça essa análise estruturada em premissas decoloniais, isto é, que refutam a naturalização da hierarquia entre os sujeitos.

Trazer a masculinidade para o campo da reflexão, da desconstrução e do enfraquecimento de suas formulações impenetráveis, também se articula como um compromisso ético-político uma vez que colocamos em xeque a necessidade de normatizar a violência e outros atributos associados ao masculino, enquanto pressupostos supostamente universais e desencarnados. Nesse sentido, compreendo que os modelos de masculinidade apresentados como absolutos, inquebráveis e compulsórios, podem ser reavaliados do ponto de vista ético e decolonial inscritos na minha tese por meio das produções de homens negros gays que torcem a hegemonia do masculino.

Considero igualmente importante sinalizar que o caminho de desconstrução das masculinidades não pode se furtar às discussões antirracistas, contrárias à misoginia e que recusam a normatização das desigualdades pautadas na manutenção de sistemas econômicos que se beneficiam da exploração de homens e mulheres. Estou conforme as premissas de Miguel Vale de Almeida (2000) quando ressalto a necessidade de considerar a importância dos movimentos feministas e de diversidade sexual como recusa aos projetos sociais, epistêmicos e científicos parametrizados no androcentrismo.

Destronar *o homem* e, mais; compreender que não existe *o homem*, mas *os homens*, é aspecto fundamental da minha tese. Entendo que a composição do gênero e, ao mesmo tempo, do sexo, não está dissociada das relações de poder, uma vez que o sexo não é o oposto do gênero, bem como a natureza não é diametralmente o oposto da cultura.

Butler (2016) critica as tentativas de naturalizar o sexo desconsiderando a sua formação cultural, tecida nas relações de poder. Quando falamos de pênis, de vagina e de como os corpos são lidos nas relações sociais, não falamos de atributos estritamente naturais, mas de configurações políticas que fabricam o corpo. É importante, nesse

prisma, perceber que as descrições sobre os corpos, embora erigidas em estatutos essencialmente naturais, supostamente fixos e que se desenham como um destino, são produtos de uma produção discursiva e política. As narrativas que descrevem o corpo, o sexo e o gênero, são forjadas para eclipsar a diferença e, ao mesmo tempo, constituídas para pensarmos que há uma substância que dá suporte à mulher universal e ao homem universal, como categorias inquebráveis. No entanto, é relevante refletir sobre a necessidade constante de produzir um discurso que mantenha intacta a separação entre homens e mulheres, tendo como base esse espectro do modelo universal de masculinidade e feminilidade. Ao colocarmos em xeque esses pressupostos, lembramos das vezes em que nos foi ensinado como ser “homem de verdade” ou “mulher de verdade”. Ademais, as vezes em que fomos ensinados, a partir da coerção (BUTLER, 2016), sobre como os nossos corpos indicariam, de forma compulsória, o nosso gênero.

Nesse prisma, considerar o sexo como uma oposição ao gênero — ratificando a distância entre a natureza e a cultura — impede que saíamos das impressões que reforçam a binaridade e os seus pressupostos fundantes e restritivos. Assim, compreendo que o sexo e o gênero são culturalmente construídos e fabricados a partir das relações de poder.

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir gênero como uma interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou um “sexo natural” é produzido. (BUTLER, 2016, p. 27)

Compreender que nossos corpos não se enquadram em uma rigidez natural ou substancial faz com que consideremos a ficção de uma masculinidade hegemônica. Essa perspectiva, supostamente universal e incorpórea, flerta com a necessidade de naturalizar o sexo e o gênero e retirar dessas premissas suas articulações discursivas, políticas e sociais. Em outra perspectiva, os estudos sobre o gênero destacam o caráter cultural e discursivo do sexo e do gênero, a fim de que compreendamos o processo de fabricação dos nossos corpos e, mais; que eles são devedores das disputas de poder que se regulam na precarização de sujeitos que se desviam dessa “hegemonia”.

Preciado (2017) entende que os sistemas dicotômicos sexo/gênero, bem como a tentativa de naturalizar esses pressupostos, têm a ver com a fabricação política e tecnológica dos corpos. A masculinidade, a feminilidade, a heteronormatividade e a cisgeneridade, por exemplo, são inscrições apresentadas de formas compulsórias em

nossos corpos, a partir de instrumentos de poder que visam, no âmbito de uma pedagogia de controle, repetir códigos “socialmente investidos como naturais” (2017, p. 27). Neste sentido, compreendo que “a masculinidade”, enquanto “essência”, deve ser refutada a fim de que possamos avançar nas discussões de gênero, fraturando a sua covalência com a brancura, com o poder e com a subordinação das diferenças. É importante analisar como as

Tecnologias de gênero, do sexo, da sexualidade e da raça são verdadeiros fatores econômicos e políticos do farmacopornismo. São tecnologias de produção de ficções somáticas. *Masculino* e *feminino* são termos sem conteúdo empírico para além das tecnologias que os produzem. Assim a recente história da sexualidade aparece como uma gigantesca Disneylândia farmacopornográfica, em que as metáforas do naturalismo sexual são fabricadas em escala global como produtos de indústrias midiáticas, endocrinológicas, cirúrgicas e do agronegócio. (PRECIADO, 2018, p. 111, *grifos do autor*)

O gênero, a sexualidade e a raça, como apresenta Preciado, indicam a produção técnica de um poder alicerçado na vigilância, no controle e na subordinação dos sujeitos que são enunciados à margem do que é reconhecido como “normal” ou “natural”. Essas categorias não são absolutas ou essenciais, ao contrário; suas formulações são estruturalmente técnicas e uma das faces dessa produção está em maquiar, através dos discursos metafísicos ou naturalizantes, sua dimensão tecnológica. Assim, a manutenção de um jogo de espelhos que escamoteia as nossas percepções para a lógica política que atravessa a composição dos corpos, *em relação*, reforça os estigmas contra as diferenças.

A raça e, por consequência, o racismo antinegro, são indícios de uma política que gerencia o colonialismo e que se reverbera na colonialidade. Entendo, a partir das perspectivas de Quijano (2005), que o colonialismo pode ser identificado como um sistema político, econômico e normativo em vigência no cenário moderno de escravização. A colonialidade indica que, embora não vivamos mais sob os efeitos institucionais e administrativos da escravização, os valores coloniais modernos se enraízam nas experiências políticas e sociais na contemporaneidade.

O colonialismo deixa entrever o projeto moderno que se sustentou econômica, jurídica e politicamente da escravização de pessoas negras e da colonização de corpos e de territórios. Compreendo a colonialidade como a ventilação desses pressupostos políticos mesmo após os sistemas oficiais de colonização. Assim, a colonialidade se materializa na manutenção de sistemas de subordinação de grupos racializados e submetidos às hierarquias políticas, econômicas, estéticas e epistêmicas.

Colocar em questão a raça é descobrir a sua fabricação a partir de múltiplos dispositivos como, por exemplo: o direito, a economia, as epistemologias, o discurso médico-científico e demais artefatos que corroboraram para a construção do “negro”, como uma existência subalternizada. Vale ressaltar que colocar o dedo nessa ferida é fazer jorrar o sangue estancado pelas estratégias de esvaziar reflexões antirracistas no Brasil. Assim, entro em diálogo com as teorias raciais críticas que desmascaram um projeto social e econômico de manutenção das senzalas e dos pelourinhos epistêmico-políticos.

A partir desse circuito crítico é possível refutar as bases racistas que alicerçaram as reflexões sociais sobre raça no Brasil e que fundaram as percepções raciais pautadas no evolucionismo e na clivagem “natural” entre pessoas brancas e negras (ORTIZ, 2006). Além disso, é possível assumir uma recusa às tentativas de desarticular as agências antirracistas, defendendo teses que maquiavam as desigualdades raciais, em solo brasileiro.

Assim como o sexo é manipulado como a fundamentação biológica do gênero, a justificativa natural e biologizante da raça faz com que nos esquivemos das proposições políticas que hierarquizam grupos minoritários em nome da manutenção dos sistemas normativos. As assimetrias e hierarquias não são inatas aos corpos, mas emergem dos modos pelos quais esses mesmos corpos são gerenciados pelas tecnologias políticas de subalternização. Há uma narrativa que empreende rebaixamento moral sobre o corpo de pessoas negras e que, em nome de um sistema colonial e de sua memória, reforça os estigmas de debilidade, hiperssexualização, animalidade e de subserviência.

Todas essas marcas apagam a diversidade de experiências, culturas, filosofias, crenças e ciências que se originam em África e submetem os seus descendentes às violências políticas. Vale ressaltar que numa “época em que a ciência se tornava um verdadeiro objeto de culto, a teorização da inferioridade racial ajudou a esconder os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial” (MUNANGA, 2019, p. 30).

O negro se torna uma fórmula política de subalternização e artifício destinado à homogeneização de pessoas escravizadas. A raça, enquanto produto de uma empresa colonial, gerencia os corpos negros e os torna alvos de uma política de controle e de extermínio. A raça e o racismo antinegro são operações coloniais e que, de modo sofisticado, desumanizam e vulnerabilizam mulheres e homens negros em sua pluralidade.

Achille Mbembe (2018^a) nos mostra que a raça se articula como uma ficção útil, ou seja, como um circuito político que faz com que violências, desigualdades e subordinações sejam inscritas numa fundação natural quando na verdade são produções

de poder. Trata-se de um gerenciamento dos corpos que tem como objetivo tornar natural ou essencial o que é politicamente produzido. Nesse prisma, escravização, expropriação, hiperssexualização, encarceramento, letalidade e demais cenas de violação contra pessoas negras são essencializadas quando se discute raça e racismo como se essas premissas fossem “naturais”. Para Mbembe,

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma mesma figura: a da loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres. (2018, p.13)

Enquanto clivagem política, a raça opera de modos diversos e constrói limites para que os sujeitos negros, em sua pluralidade, não acessem os espaços e sejam lançados reiteradamente às senzalas políticas, epistêmicas, econômicas e sociais. É preciso compreender que as forças que articulam as cenas entre centro e margem contam com outros elementos delimitadores dos espaços — como gênero, sexualidade, classe e território.

Pensar gênero, sexo, raça, classe e outros elementos que formulam o que é reconhecido como masculinidade, no cerne das relações sociais, indica que

ser homem não é o mesmo para quem segue a norma social da heterossexualidade ou para quem assume a bi – ou homossexualidade. O mesmo se poderia dizer se comparassem em dez de opções de orientações sexual, classes sociais, níveis de instrução, afiliações étnicas ou religiosas ou quaisquer outros níveis de identidade social que se cruzam com o gênero. (ALMEIDA, 2000, p. 129-130)

Ao identificarmos uma multiplicidade de formas de existir enquanto homem, nós contorcemos todas as produções políticas que se ancoram numa visão hegemônica, essencial e natural da masculinidade no singular. Quando a conversa é sobre “sexo natural”, só sinto o cheiro putrefato de hierarquização de corpos, muito alinhado ao desejo colonial. Essa noção de masculinidade é um ideal que serve aos interesses de quem se beneficia do ódio à diferença.

Colocar em questão a raça é descobrir a sua fabricação a partir de múltiplos dispositivos como, por exemplo, o direito, a economia, as epistemologias, o discurso médico-científico e demais artefatos que corroboraram para a construção do “negro”, como uma existência subalternizada. Ademais, vale ressaltar a necessidade de dialogar

com as teorias raciais críticas que desmascaram um projeto social e econômico de apagamento de sujeitos negros.

O apagamento da diferença atende aos desejos de quem articula as realidades políticas, sociais, econômicas, estéticas e epistêmicas, a fim de manter os estatutos de exclusão e de marginalização de determinados sujeitos em detrimento de outros. Audre Lorde (2020b) destaca o perigo de considerar a hegemonia e a igualdade como princípios reguladores das nossas relações.

Numa sociedade orientada para o lucro, que precisa de grupos de *outsiders* como excedente de pessoas, somos programados para reagir à diferença de três formas: ignorá-la, ao negar o que nossos sentidos registram, “oh, nunca percebi”; se isso não for possível, então tentar neutralizá-la de uma destas maneiras: se, em nossas interações sociais introdutórias, a diferença foi definida para nós como boa, isto é, útil para a preservação do *status quo*, perpetuando o mito da homogeneidade, tentamos copiá-la; se tiver sido definida como ruim, por ser revolucionária ou ameaçadora, então tentamos destruí-la [...] quando não reconhecidas as nossas diferenças são usadas contra nós a serviço da separação e da confusão, pois as vemos apenas como oposição ao que somos, dominantes/subordinados, bons/ruins, superiores/inferiores. E é claro, enquanto a existência de diferenças humanas significar que alguém deve ser inferior, o reconhecimento dessas diferenças será carregado de culpa e perigo. (LORDE, 2020b, p. 43)

Considerar que a raça, a sexualidade e o gênero são pressupostos intercambiais faz com que se perceba como os sujeitos são marcados e, ao mesmo tempo, desautorizados socialmente por meio de complexos processos de opressão. A diferença se torna uma chave importante para compreender as circunstâncias de violação, bem como para a afirmação das identidades subalternizadas.

Nesses termos, faz sentido pensar as masculinidades negras gays através das lentes da interseccionalidade, pois elas nos permitem compreender o atravessamento das opressões de gênero, de raça, de sexualidade, de classe. O racismo, por exemplo, atrelado aos outros sistemas ideológicos de supremacia, como a andronormatividade e a ciseteronormatividade, segue seu curso ao forjar o desejo e ao lançar à margem tudo que escapa da branquidão e, por consequência, de seus paradigmas ciseteronormativos.

e quando o racismo se entrelaça com a homofobia? Se a ‘sexualidade exemplar’ é a do homem branco –a heterossexualidade–, ser negro e homossexual é estar no fogo cruzado dos dois lados de não-pertencimento. Ser um gay negro é ser preterido em favor do branco, pela cor de sua pele, e ser tido como traidor da masculinidade, pelo seu grupo étnico. Afinal, no Brasil, enquanto o mestiço é exótico e erótico, o corpo do homem negro é hiperssexualizado em razão de seus traços particulares. Logo, as representações midiáticas tendem a reforçar o estereótipo do ‘garanhão’ negro libidinoso. No momento em que a raça vai de encontro à homossexualidade, o produto resultante é depreciado pelos *mass media* como sendo uma imitação

cômica da imperfeição (ser negro) e da perversão (ser gay). Alguns personagens da ficção são interpretados de modo exagerado e agressivo, como criaturas patéticas, inúteis e afetadas à beira da incivilidade. Mas, ao contrário do racismo, o alvo preferencial de um discurso homofóbico não é um grupo étnico, mas o indivíduo isolado (BORRILLO, 2010). Em outras palavras, o ataque ao negro homossexual estraga sua identidade pela cor da pele e desqualifica sua personalidade pela sexualidade, transformando-o em vítima da intolerância da sociedade e de sua raça (FERREIRA; CAMINHA, 2017, p.164)

Esta tese observa, refutando inclusive a lógica científica moderna, branca e ciseteronormativa de neutralidade, a experiência, a corporeidade e a narrativa de homens negros gays em Belo Horizonte. Essa recusa da lógica científica moderna se alinha às perspectivas anticoloniais que adoto para a construção desta tese, uma vez que nessa seara se refuta a neutralidade da academia, uma vez que, como nos ensina Grada Kilomba (2019), a universidade historicamente se estrutura como um lugar onde negros e negras têm sido silenciados e silenciadas, pois as “acadêmicas/os brancas/os têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o ‘Outra/o’ inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao sujeito branco” (KILOMBA, 2019, p. 50).

Nessa dinâmica, o racismo e a homofobia operam como engrenagens que atuam na construção de vulnerabilidades ao manipular as diferenças. As diferenças entre as vivências da masculinidade, operacionalizadas pela branquitude estruturalmente consolidada, regulam as percepções, os afetos e as relações das identidades precarizadas — em relação a si mesmas e em relação às pessoas brancas.

Traçar um caminho onde racismo e homofobia se encontram é considerar que lidamos cotidianamente com sistemas de poder que gerenciam as nossas relações: a branquitude e a ciseteronormatividade. E, quando tratamos da presença de homens negros gays afeminados, ainda somos provocados/as a compreender como o ódio ao feminino também solidifica essas estruturas sociais.

A homofobia, por exemplo, se manifesta como um pânico moral em relação à diversidade sexual, uma vez que os eixos de supremacia — branquitude e heterossexualidade — enunciados como normais, desenham uma centralidade política e, ao mesmo tempo, as suas bordas. A apresentação da heterossexualidade como norma transita pelos dispositivos que forjam as nossas compreensões de mundo. É importante frisar que esses eixos se reforçam mutuamente. Logo, a branquitude alimenta a misoginia, a LGBTfobia e o classismo. Há uma interdependência entre esses sistemas de opressão que alocam corpos negros LGBTQIAPN+ em lugares de apagamentos múltiplos. Pensar

o racismo e a homofobia como dispositivos de subalternização é considerar como homens negros gays estão submetidos aos sistemas sociais que estigmatizam os seus corpos e os descrevem fora da “normalidade”, ora pela negação da “virilidade”, ora por sua presença não-branca.

Analisar a realidade das masculinidades negras gays é considerar as nuances dessas experiências, mas, de modo específico, significa apontar uma dupla rejeição. Embora a masculinidade seja comumente reconhecida como sinônimo de poder, destacamos que homens negros não acessam os privilégios políticos da masculinidade. Ademais, é possível observar, por exemplo, que no campo do trabalho e da economia, homens negros têm menos acessos do que mulheres brancas. Na discussão sobre o salário, por exemplo:

A brasileira ganha, em média, 27% a menos do que o homem. A diferença é histórica, mas não é uma unanimidade. A partir de recortes da base de dados da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios (Pnad) do Instituto Brasileiro de Economia e Estatística (IBGE), existe uma única situação em que ela recebe mais do que ele: a mulher branca tem um rendimento médio 35% maior do que o do homem negro. Quando essa comparação é invertida, a mulher negra recebe menos da metade (R\$ 1.394) do que um homem branco (R\$ 3.138). (ARIADNE, 2019)

Tendo em vista a denúncia de que não é homogênea a experiência que equaciona masculinidade e poder, inclusive sob as lentes econômicas, fica evidente a rota de violência instalada quando esse homem é negro. É importante perceber que existem aqui dois ou mais eixos de subordinação que se entrecortam: ele não é branco, tampouco heterossexual, logo está ainda mais sujeito às opressões que se interpõem contra os corpos enunciados como dissidentes.

Os padrões da heteronormatividade e da branquitude estão impregnados de subjetividade, ao contrário das experiências que se descentralizam desses eixos, pois denunciam a possibilidade, a diferença e a não compulsoriedade desses parâmetros políticos. A tentativa constante de criar pânico moral em relação a corpos negros LGBTQIAPN+ em geral e de homens negros gays, em específico, está no desejo de preservar os privilégios e acessos alimentados pela repulsa à diferença.

Desde muito cedo nós aprendemos a perceber o mundo por meio de telas que enunciam a heterossexualidade como o “desejável”, o “normal” e o “destino” de todas as experiências sexuais e afetivas. A ausência de pessoas trans nessas telas também, através do apagamento simbólico e concreto, ajuda a entender que a cisgeneridade é, sem abertura de possibilidades, a norma. Os corpos negros são, reforçando os estatutos políticos da

colonialidade, enunciados a partir das bordas sociais e, pela precarização econômica, pela deturpação dos seus saberes, pela exotificação dos seus corpos e pela desautorização de suas perspectivas. Assim, é possível dizer que a brancura e a ciseteronormatividade desempenham o seu papel político de fraturar as possibilidades de reconhecimento em relação aos corpos descritos como “os outros”.

Uma sociedade que reverbera as premissas da colonialidade, ou seja, que instrui os sujeitos à subordinação, tem como fetiche as máximas da branquitude e da ciseteronormatividade. Homens negros heterossexuais são submetidos aos regimes de adequação às lógicas da masculinidade compulsória, mas jamais serão vistos como brancos. Ao contrário, serão denunciados constantemente numa sociedade antinegra.

Homens negros gays ou as “bixas pretas”, segundo Lucas Veiga (2019), são rejeitados pela branquitude, mas também, pelas próprias estruturas negras, por se distanciarem da heteronormatividade. Essa rejeição, numa sociedade estruturalmente homofóbica, se torna um risco, e pode fazer com que muitos garotos e homens negros gays busquem camuflar a sua sexualidade. Além de não serem brancos, não são heterossexuais, o que indica uma dupla negação ou, nos termos de Veiga (2019, p. 83), uma

Segunda diáspora porque os retira novamente da possibilidade de serem integrados e acolhidos, mas de forma ainda mais nociva, posto que essa segunda barreira à aceitação acontece em seus próprios quilombos, ou seja, em sua família, em sua comunidade, e até mesmo nos movimentos negros. Assim, um impasse é colocado às bixas pretas: negar a própria sexualidade e aderir à masculinidade heteronormativa para proteger e preservar o amor de deus pares ou afirmar a própria sexualidade e ficar desprotegido, correndo o risco de não ser aceito em seu próprio espaço familiar de pertencimento.

Trata-se de experiências multidimensionais atravessadas, embora com suas contradições, pela branquitude e pela ciseteronormatividade como modelos que fabricam as nossas percepções subjetivas e sociais. Assim, pensar a homofobia como dispositivo que execra sujeitos homossexuais é, ao mesmo tempo, considerar a estrutura da branquitude que, em nome dos interesses coloniais de subordinação, articula a diferença como algo a ser dominado ou executado.

É importante destacar que a homofobia funciona com uma degradação que descola o sujeito do seu grupo, como nos mostrou Lucas Veiga. Segundo Daniel Borrillo (2015), o homossexual, diante das situações estruturais, simbólicas, sociais e culturais que corroboram a sua estigmatização, “sofre sozinho o ostracismo associado à sua

homossexualidade, sem qualquer apoio das pessoas a sua volta e, muitas vezes, em um ambiente familiar também hostil” (2015, p. 40).

Borrillo indica que há uma espécie de eixo norteador das opressões, tendo em vista que elas partem lugares comuns: das lógicas de subordinação da diferença e pela “supervalorização de uns e pelo menosprezo de outros” (2015, p. 34). Logo, podemos pensar que homens negros gays estão submetidos aos produtos entrecortados desses recursos de poder.

Se esse homem negro for afeminado, se ele escapar às exigências supostamente naturais da binaridade e da ciseteronormatividade, estará com um alvo ampliado em seu peito: primeiro, por fraturar a imagem de virilidade tão flutuante no imaginário social sobre homens negros, que reforça a sua figura animalizada e hipersexualizada; segundo, por desarticularem o castelo de areia do gênero fundado na biologia dos corpos e na ciseteronorma. É importante pensar que a presença de uma gay preta e afeminada desestabiliza a articulação quase que inquebrável entre o pênis e a virilidade, pensada como sinônimo de força e de imposição da subordinação.

Ademais, um homem negro afeminado transgride as compreensões forjadas para instabilizar, controlar e subjugar corpos. É preciso, nesses termos, reconhecer que a ciseteronorma funciona como um sistema que privilegia a “heterossexualidade, forjando-a como natural e tratando como fundamentais as relações heterossexuais. Ela dita que um gênero coerente deve ser complementado pela heterossexualidade” (NONATO, 2020, p. 88).

Esse corpo borra a simetria anunciada por vários dispositivos de controle que escamoteiam a possibilidade da diferença e, mais, que se beneficiam com os sistemas de gênero e de sexualidade regulados e apresentados compulsoriamente pelas lentes da ciseteronormatividade. É preciso destacar que um homem gay negro afeminado demonstra a farsa do gênero apresentado por esses paradigmas, pois indica que masculinidade e a feminilidade transitam pelos corpos e que não estão fixados no pênis ou na vagina.

Os corpos negros gays afeminados apresentam quebras sistemáticas nos processos discursivos que forjam as representações sobre os corpos. A presença das bixas pretas desarticula as estruturas da masculinidade supostamente universal, da brancura e da heteronormatividade. Ela fratura a essencialização do gênero, uma vez que a sua narrativa, corporeidade e expressividade, desmonta os ideais de masculinidade

hegemônica⁷. Ela distorce os processos discursivos e políticos sobre os corpos, mostrando, a partir da sua vivência, que a rigidez imposta pelos sistemas de subordinação são, na verdade, ficções.

Esse léxico do gênero forjado a partir de pedagogias coercitivas é tensionado pelas múltiplas formas de viver as masculinidades longe dos padrões binários e ciseterossexuais. Nessas rotas insurgentes, é possível entrever, orientados e orientadas por Murilo Nonato (2020, p. 92), que a pessoa afeminada “é compreendida como um sujeito abjeto, com a potência de desorganizar ou rearticular as normas a partir dos deslocamentos que promove a partir da sua performatividade ambígua.” Através das narrativas, experiências e contradições expostas por esses sujeitos, compreende-se o modo pelo qual a raça, o racismo e a homofobia atravessam os seus corpos, bem como se materializam em suas relações com o mundo ao seu redor.

Vale ressaltar meu interesse em perceber como os eixos de opressão, trazidos à luz pelas filósofas feministas negras que estudam a interseccionalidade, são experienciados por esses homens negros gays que se diferenciam dos modelos de masculinidade talhados na branquidade e na heteronormatividade. Mesmo que este homem não seja afeminado, ele é não branco. Se for afeminado, ele traz em seu corpo distâncias mais radicais em relação aos padrões de gênero construídos a partir dos jogos ficcionais da raça, da cisgeneridade e da heteronormatividade.

Ao criticar a masculinidade, ou seja, ao escrutinar a possibilidade de pensar a masculinidade no plural, podemos colocar em xeque alguns mitos que fazem parte de uma pedagogia restritiva do gênero. Essa pedagogia ensina modelos que tornam as perspectivas, afetos e relações estreitos e devedores de paradigmas que afetam a vida dos homens e das mulheres. Vale lembrar das perspectivas de Bola (2020), ao expor “que muitas coisas que nos dizem sobre virilidade e masculinidade são, na verdade, perigosas para nós, enquanto homens e meninos, e para as pessoas que estão próximas, incluindo as mulheres” (2020, p. 34).

Para o autor, é preciso destacar o quanto as ficções do gênero, da raça e da ciseteronorma são forças que constituem as nossas percepções. As engrenagens que

⁷ A hegemonia da masculinidade pode ser observada com um sistema político que corrobora uma hierarquia de gênero, um modelo político que justapõe masculinidades lidas como legítimas (brancas, heterossexuais, cisgêneras, detentoras de capital e localizadas nos centros das geografias de poder) em oposição a outras masculinidade posicionadas como subalternizadas e mulheres. Ao analisar as formulações políticas da masculinidade hegemônica, observamos uma “encorporação” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 258) reforçada pelas instituições que circunscrevem, no campo do discurso, os contornos que designam uma masculinidade válida, em detrimento das mulheres e das masculinidades inválidas.

retroalimentam as nossas percepções, ancoradas nesses modelos, fazem com que não saibamos lidar com as diferenças e que carreguemos imagens de mundo que as destroem. Corpos subalternizados estão inseridos em dinâmicas e lógicas de poder que incutem sobre eles o auto-ódio, já que não são reconhecidos nas cenas sociais como sujeitos. Os estigmas borram as percepções. Ao serem constituídos numa dinâmica generalizada do ódio, sujeitos anunciados como dissidentes aprendem a observar a si pela ótica destrutiva dos sistemas normativos. Trata-se de um projeto ambíguo de subjetivação, isto é, uma formação de si que, ao mesmo tempo, se consolida por meio dos escombros que a norma produz em relação às dissidências.

Raça, gênero e sexualidade fazem parte desses pressupostos enunciados e repetidos de forma essencializada. Os corpos são educados nos contornos de um sistema hostil de vigilância, controle e exposição. Me lembro, ainda hoje, de como ser uma criança afeminada revoltava o meu pai e todos os seus amigos, no churrasco de domingo na casa da minha avó. Estava entre homens negros, mas ser um corpo que quebrava os projetos de masculinidade que circulavam naquele espaço, era perigoso. Era assim também na escola. Eu estudei durante a vida toda em escolas públicas e meus colegas, eram, em sua maioria, pessoas negras. Embora estivesse entre pares, o que, de alguma forma, diminuía a possibilidade de experimentar o racismo, eu não estava seguro em relação às violências físicas e psicológicas da homofobia. O que me faz pensar que estamos envolvidos por padrões que regulam e gerenciam os espaços de poder. A brancura, a ciseteronormatividade e as demais clivagens das identidades, operam na construção de rituais que alimentam a violência contra aqueles sujeitos que escapam do que é publicizado enquanto norma.

Considerar que meus colegas da escola explicitavam sua repulsa à homossexualidade, bem como perceber que, em muitos aspectos, estigmas, degradações e estereótipos desumanizantes da negritude me faz pensar:

Embora partilhássemos as violências gerenciadas pelo racismo, a homossexualidade fazia com que os meus colegas me enxergassem como um forasteiro, como alguém que deveria ser submetido às violências cotidianas, por não ser heterossexual. Nesse sentido, podemos observar: primeiro, que os padrões de gênero e sexualidade, são apresentados desde muito cedo para sermos moldados e moldadas às normas ficcionais da cisgeneridade e da heterocentralidade; segundo, o racismo é uma ideologia que, de modo sofisticado e estrutural, compõe as subjetividades, as percepções

e gerencia os espaços sociais tornando possível a reprodução sistemática de violência, por pessoas negras que aprenderam a perceber o mundo através das lentes da branquitude.

Pensar o racismo enquanto uma ideologia significa se aproximar das formulações simbólicas e das práticas forjadas pelos mecanismos de poder, com o propósito de operar a realidade em nome daqueles que detêm tais mecanismos. Logo, é preciso considerar que ideologia significa “um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros de uma sociedade o que devem pensar e como devem pensar” (CHAUI, 2016, p. 53). Além de construir os modelos pelos quais se pensa ou se deve pensar, a ideologia forja também os parâmetros de percepção, de reconhecimento ou de rejeição dos sujeitos. Segundo Silvio Almeida, faz sentido compreender o racismo como ideologia, à medida que entendemos que

O racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional. Após anos vendo telenovelas brasileiras, um indivíduo vai acabar se convencendo de que mulheres negras têm uma vocação natural para o trabalho doméstico, que a personalidade de homens negros oscila invariavelmente entre criminosos e pessoas profundamente ingênuas, ou que homens brancos sempre têm personalidades complexas e são líderes natos, metódicos e racionais em suas ações. E a escola reforça todas essas percepções ao apresentar um mundo em que negros e negras não têm muitas contribuições importantes para a história, a literatura, ciência e afins, resumindo-se a comemorar a própria libertação graças à bondade dos brancos conscientes. (ALMEIDA, 2019, p. 65)

A masculinidade enunciada a partir dos critérios supostamente universais e compulsórios da ciseteronormatividade também é difundida através dos diferentes lugares que, não só forjam as percepções, mas ensinam os modelos que validam apenas uma forma de existência. Vale lembrar da crítica que Richard Miskolci (2017) apresenta em relação aos sistemas de educação e à sua insistência em disciplinar os corpos dizendo: o que é de “menino” e o que é de “menina”, que a fragilidade “não é coisa de homem”, ou que “ser livre demais não é coisa de mulher”.

Há sobre corpos de homens negros gays, sobretudo os que se distanciam dos padrões erigidos pela ciseteronormatividade, uma vigilância constante. Esse processo se dá porque existem gerenciamentos que regulam os corpos e que se intensificam para reforçar o “normal” e a “exceção”.

De qualquer forma, investimos muito nos corpos. De acordo com as mais diversas imposições culturais, nós os construímos de modo a adequá-los aos critérios estéticos, higiênicos, morais dos grupos a que pertencemos [...] é fácil concluir que

nesses processos de reconhecimento das identidades inscreve-se, ao mesmo tempo, a atribuição das diferenças. Tudo isso implica a instituição de desigualdades, de ordenamentos, de hierarquias, e está, sem dúvida, estreitamente imbricado com redes de poder que circulam numa sociedade. (LOURO, 2019, p. 17)

Em Foucault (2017, p. 235), “o domínio e a consciência do próprio corpo só podem ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder”. Tendo como parâmetro as teses foucaultianas, compreendo que os sistemas de vigilância, nesse caso, alicerçados na brancura e na ciseterocentralidade, desempenham, em relação a corpos de homens negros gays, processos de desvio da consciência de si, uma vez que a imagem desses homens é atravessada pelos modelos de constituição subjetiva construídos socialmente em torno da brancura e dos modelos de masculinidade que impedem o reconhecimento da diferença. Tal reconhecimento para Fanon (2008), só pode acontecer no instante em que se quebrar esse “círculo infernal” no qual as pessoas negras só conseguem se ver através dos jogos de espelhos forjados pela branquitude.

Entendo que, ao pensar de modo interseccional as experiências, vivências e corporeidades de homens negros gays, sou levado a compreender os modelos que constroem, a partir de processos estreitos e limitadores, as condições de vida. Pensar o gênero, a sexualidade e a raça, a partir desses dispositivos, significa fechar os olhos para as forças que constituem as identidades, a partir da técnica, da repetição, dos sistemas econômicos, políticos, morais e estéticos. Interpretar o mundo através das lentes desses homens negros gays significa, em múltiplos sentidos, recalibrar as narrativas e recusar modelos unilaterais de descrição do corpo, do desejo, do afeto e das construções epistêmicas.

Se a homofobia “constrói-se a partir da atribuição de uma identidade consistente ao grupo estigmatizado” (BORRILO, 2015, p. 35) e o racismo se manifesta como uma ideologia que constrói corpos desautorizados, compreende-se que as análises que apresentam sujeitos negros gays como protagonistas de suas próprias histórias borram os sistemas entrecruzados de gênero, raça e sexualidade, operacionalizados a fim de contribuir para a excreção desses sujeitos.

A pluralidade de narrativas revisitadas pelas histórias de vida de homens negros gays de Belo Horizonte, fratura, como profundidade, a ficção da masculinidade hegemônica e dos seus princípios reguladores ou fundados na biologia. Tratarei, portanto, de observar, através dos relatos, percepções e enunciações, como esses homens vivenciam e lidam com o racismo e com a homofobia.

1.2. A produção dos corpos massacráveis: a raça e a sexualidade como dispositivos de controle e de extermínio

O racismo antinegro pode ser designado como um produto político que dá suporte às práticas coloniais de extermínio na modernidade. Como tecnologia bélica de poder, o racismo dá sustentação à organização simbólica, normativa, estética e cultural das relações na contemporaneidade. É possível perceber a fabricação da raça como uma das bases de violência que normatizaram a hierarquização entre os sujeitos, validando, a partir do direito e das premissas da filosofia, por exemplo, a subordinação de sujeitos negros. A colonização pode ser enunciada como um complexo de gerenciamento dos corpos. A demarcação comparativa do “nós” contra os “outros” contou com princípios multidimensionais orientados à destruição dos sujeitos negros.

Ao avaliar a construção de perspectivas epistêmicas na modernidade, é possível que se encontre substratos coloniais. Vale a pena dizer que essas teses não só descreviam a realidade moderna, mas, a partir do esforço incessante de delimitar o que poderia ser enunciado como uma “vida legítima” em detrimento do que não poderia, circunscreviam as relações de poder, culturais e normativas, modernas e contemporâneas.

Kant (1993), por exemplo, um dos principais teóricos do Iluminismo, não pode ser desvinculado do seu tempo e seu pensamento não pode ser analisado fora dos projetos modernos de colonização. O pensador iluminista apresenta uma gradação entre as raças humanas e avança as teses de superioridade racial, tão importantes para a construção de um mundo moderno que enxerga lucro na escravização. O filósofo sustenta uma tese que hierarquiza a condição humana e que a separa em quatro raças. Nessa clivagem gradativa, Kant sustenta que a primeira raça é a dos brancos. A partir desse princípio, o filósofo descreve os outros povos em posições inferiores à condição dos brancos.

É relevante frisar que a perspectiva kantiana, ao circunscrever a diferença e a hierarquia entre os sujeitos brancos, negros e indiano, por exemplo, está profundamente marcada por análises biologizantes, que acentuam a discussão política pela qual se constrói, de fato, as práticas de violação. É notório perceber como, embora os argumentos de separação e hierarquização dos corpos sejam trazidos reiteradamente à luz da biologia, eles se sustentam, sem pudor, nos processos de poder que mantêm os sistemas de dominação.

A manutenção dos estigmas, sobretudo em relação aos corpos negros, quando o pensador alemão indica que as condições climáticas favorecem os animais em seu habitat. Referindo-se aos sujeitos negros, Kant afirma que o calor e a umidade, quando fortes, são importantes para o fortalecimento “dos animais em geral, em breve surge o negro, que está bem-adaptado ao seu clima, a saber; é forte, corpulento e ágil; mas que, ao abrigo do rico suplemento de sua terra natal (também) é indolente, mole e desocupado.” (KANT, 2010, p. 21). Ao ler essas teses, percebe-se o reforço e a reiteração do estigma em relação aos corpos negros que, apontados como moles, indolentes e desocupados, deveriam ser submetidos — como uma espécie de “salvação” ou “humanização” — aos processos de subordinação, vigia e colonização.

Há, em torno dessas descrições estigmatizantes dos sujeitos negros, um apelo à animalização de seus corpos. O indolente é aquele que precisa ser submetido aos processos reiterados, sistemáticos e tecnológicos de controle. Por ser “mole e desocupado”, a escravização, como produção radical da exploração do trabalho e, por conseguinte, do lucro através da violência brutal, era uma “saída civilizatória”, para esse sujeito. O interesse torpe que confunde civilização com desumanização fica explícito quando o filósofo alemão detrata sujeitos negros, tornando-os, via um jogo retórico, sub-humanos.

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha mostrado talentos e afirma: dentre os milhões de pretos deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. (KANT, 1993, p. 75-76).

Julgo necessário apontar as tessituras que compõem as reflexões kantianas, não para cometer anacronismos, mas para identificar o projeto moderno que se sustentou na destruição simbólica e concreta de sujeitos negros. A fratura da humanidade de sujeitos negros e sua descrição sistematicamente objetificante desempenham um importante papel para a colonização de seus corpos, mentes, saberes e culturas negras.

Ao avaliar as teses de Kant sobre a *liberdade*, identifico que embora, para sujeitos brancos, ela seja sinônimo da dignidade humana, para os sujeitos negros ela é cedida, mediante uma “benevolência questionável”. Ademais, a descrição da elevação moral, epistêmica e artística de sujeitos brancos atua como se, num mundo racializado,

esses pressupostos não estivessem constantemente associados aos processos de gerenciamento e de manutenção dos privilégios.

Ao retroalimentar seus privilégios materiais e imateriais, a branquitude, enquanto sistema de dominação que se logra de um mundo politicamente construído para beneficiar pessoas brancas, cria a sensação de que esses processos são naturais. Na compreensão de Kant, a suposta superioridade de brancos pobres que ascendem economicamente nada teria a ver com o mundo de acessos, simbólicos e concretos, disponíveis às pessoas brancas em detrimento dos sujeitos negros. Nessa dinâmica, não se trataria de uma oposição política, mas de um rebaixamento inscrito na própria “natureza humana”.

Tratar de privilégios é escrutinar os processos pelos quais os sujeitos são percebidos nas cenas sociais. Ao ler as premissas coloniais aventadas pelo filósofo iluminista, considero as bases epistêmicas, simbólicas e materiais das relações entre sujeitos, na modernidade e na contemporaneidade. Os privilégios raciais podem ser descritos como os códigos de acessos disponíveis para grupos sociais politicamente construídos como superiores. Assim, ao falar de sujeitos brancos, numa sociedade que foi estruturada na escravização e na subordinação de sujeitos negros, deve-se considerar os acessos políticos disponibilizados aos sujeitos brancos, e tecidos como se fossem princípios naturais.

Lia Vainer Schucman (2020) nos ensina que privilégios raciais são materiais e simbólicos, isto é; são percebidos nas vantagens concretas e imateriais que pessoas brancas têm em relação aos sujeitos negros. Pessoas brancas têm mais facilidades, por exemplo, no “acesso à habitação, à hipoteca, à educação, à oportunidade de emprego e à transferência de riqueza herdada entre as gerações” (2020, p. 63-64). É preciso considerar que esses acessos são facilitados em nome de um sistema simbolicamente construído para normatizar os lugares de privilégios vinculados aos sujeitos brancos e as zonas de precarização estreitamente ligadas aos sujeitos negros. Assim, os privilégios simbólicos dão suporte às ações discriminatórias, pois justificam, da modernidade até hoje, as relações de desigualdade racial, inclusive no Brasil. É preciso considerar “a branquitude como um dispositivo que produz desigualdades profundas entre brancos e não brancos no Brasil, em nossos valores estéticos e em outras condições cotidianas de vida” (SCHUCMAN, 2020, p. 70).

É importante perceber como as construções simbólicas, estéticas e epistêmicas, se atravessam. As novelas, por exemplo, que permearam a vida de diferentes pessoas da

minha geração, sendo importantes na construção de nossos imaginários, nunca mostraram um homem negro gay em um lugar de elevação moral, de privilégio econômico, de protagonismo ou cuja personalidade fosse minimamente complexa. Eu não me lembro de nenhuma personagem que alocasse um homem negro gay num lugar humanizado. A ausência dessa lembrança se contrasta aos poucos, bem poucos personagens de homens gays brancos que, longe dos estereótipos racistas, ocupavam cargos como advogados, empresários e acadêmicos⁸.

O racismo pode ser compreendido como uma produção intencional das ausências. E, nesse prisma, os privilégios simbólicos da branquitude empurram sujeitos negros, em suas múltiplas existências, aos pontos cegos da história: ao esquecimento. A solidão se torna uma articulação técnica dos espaços, simbólicos e concretos. Ela indica os abismos entre sujeitos brancos em relação aos sujeitos negros, entre os sujeitos heterossexuais e as existências marcadas como dissidentes e, nos limites desta tese: entre homens negros gays — pensados a partir dos estigmas e subordinações — marcados pelo racismo e pela homofobia.

As técnicas de isolamento e de destruição das imagens afirmativas dos sujeitos negros, servem aos ideais de manutenção dos espaços políticos, gerenciados pela brancura e pela heterossexualidade. As marcações contribuem, na produção dos espaços políticos, com a demonstração constante das degradações produzidas e vinculadas aos corpos e aos espaços sociais onde esses corpos são localizados. A insistência dos mecanismos enunciativos da realidade em normatizar a brancura e a heterossexualidade, como princípios inescapáveis para o reconhecimento de uma vida, tem como lógica central a produção de pontos cegos, de corpos indisponíveis e de existências massacráveis.

A marcação intensificada por meio da desautorização epistêmica, isto é, do silêncio naturalizado dos saberes de pessoas negras e LGBTQIAP+, da invalidação dos seus afetos em nome de uma moralidade ciseteronormativa e da produção sistemática das marcas, simbólicas, materiais e espaciais, desumaniza os corpos negros LGBTs, bem como os seus territórios de ocupação, resistência e lazer.

⁸ É preciso destacar que mulheres e homens negras/os, homossexuais ou heterossexuais, até há muito pouco tempo não apareciam nas novelas em qualquer posição destaque. Antes, seus papéis eram de bandidos, empregadas domésticas, escravas/os. Ver, por exemplo, o filme e o livro *A negação do Brasil* (2000), de Joel Zito Araújo.

A marcação, na perspectiva de Foucault (2015), forja as cicatrizes que incutem no corpo uma destruição profundamente política. O ato de marcar dispensa sobre os corpos tornados massacráveis um sinal constante do seu “desvio” em relação aos pressupostos elencados, a partir da estrutura que marca, como o sinônimo de uma vida.

Nesta tese, brancura e heterossexualidade se opõem aos corpos de homens negros gays. Ao se interpor contra esses sujeitos, deixam recair sobre eles um sinal, uma imposição que indica constantemente “uma diminuição virtual ou visível” (FOUCAULT, 2015, p. 8). É preciso destacar que a marcação, bem como a produção dos estigmas, configura discursos e práticas que marginalizam também os espaços onde esses corpos estão localizados.

Ao analisar as teorias de Wacquant (2016) sobre os estigmas vinculados aos espaços sociais, compreendo que os territórios ocupados por sujeitos lidos como desviantes também são marcados e, por conseguinte, submetidos a processos políticos de violação. É importante perceber que o produto de um sistema político bem articulado de estigmatização torna execráveis os corpos e os territórios, isto é; torna um lugar “publicamente etiquetado como uma zona de “não direito” ou uma *‘cité fora da lei’* e fora da norma” (2016, p.30, *grifos do autor*).

Retomo a discussão sobre a construção simbólica que enuncia, a partir dos eixos de clivagem entre os sujeitos, quem é vida e quem é desqualificado enquanto tal. É necessário compreender como as produções estéticas corroboram a manutenção de eixos subordinadores de homens negros gays. Os corpos fora da lei são produzidos a partir dos múltiplos eixos de difamação pública. Assim, podemos pensar que a construção do inimigo depende de sua apresentação injuriosa. Nesse sentido, é preciso que consideremos a múltiplas instâncias que reforçam o suposto desvio, como o discurso humorístico, por exemplo.

Adilson Moreira (2019) chama a atenção para o racismo recreativo, enquanto forma sofisticada de retroalimentar e naturalizar as práticas discriminatórias contra sujeitos negros. O humor racista atende às expectativas de um sistema de hierarquização racial, pois faz com que, por meio de discursos supostamente inofensivos, absorvamos valores morais, políticos e estéticos de degradação que atravessam sujeitos negros.

A inferiorização por meio do humor cria uma separação espacial e simbólica entre os sujeitos que se apresentam como os legítimos e os outros, que serão indicados a partir de sua degradação. Essa indicação terá, como eixo central, o humor que, como discurso, também serve aos interesses de poder.

De acordo com Moreira (2019), Vera Verão⁹, personagem televisiva da década de 1990, foi orquestrada para cristalizar estigmas sociais vinculados a homens negros gays. A raça e a sexualidade se manifestavam, de forma entrecortada, como elementos de inferioridade dessa personagem em relação aos sujeitos ao seu redor. Sua descrição como um corpo sempre disponível para as relações sexuais, por exemplo, sustentavam os estigmas que hiperssexualizam e dessubjetivam o prazer dos sujeitos negros.

A marcação da feminilidade de Vera Verão não era apresentada como uma possibilidade da condição homossexual. Naquele contexto, a bicha afeminada não era descrita ou percebida de forma afirmativa, como uma terrorista do gênero, como uma presença que borra — intencional e politicamente — as bases binárias de mundo. Ao contrário, a condição afeminada da Vera Verão exotificava e ridicularizava aquele corpo, dizendo, ao mesmo tempo, que a feminilidade deveria ser marcada pela inferioridade. Nesse mesmo contexto, observa-se a dificuldade instalada em compreender, de forma crítica, a distinção entre orientação sexual e identidade de gênero.

Ademais, a sua presença estigmatizada servia a um dos propósitos mais estruturais da colonialidade: a homogeneização dos sujeitos negros, a fim de retroalimentar a sua objetificação. Adilson Moreira entende que algumas falas da personagem deixavam entrever “uma mensagem de que todos os homossexuais são afeminados e que há uma relação direta entre orientação sexual e identidade de gênero” (2019, p. 109).

As imagens de mundo ilustradas por Vera Verão reforçam os estigmas sociais construídos para gerenciar os espaços sociais, afetivos e políticos. Isso fica claro quando penso que esse roteiro forjou, durante muito tempo, o modo como as pessoas enxergavam corpos de homens negros: incapazes de serem humanizados, disponíveis de forma mecânica para o sexo, como se não houvesse outras possibilidades de sentido para essa existência e, por fim, por meio do ritual de subserviência vinculado aos outros homens negros que acompanhavam a Vera Verão, mas eram esquecidos no instante em que ela se aproximava de um homem branco.

O humor racista, através da manipulação dessa personagem, retroalimentou um circuito de violência dispensado contra homens negros gays. Nessa direção, vale a pena pensar como as produções simbólicas, estéticas e midiáticas fabricam as imagens e

⁹ Personagem interpretada pelo ator, dançarino e comediante Jorge Luiz Souza Lima, conhecido artisticamente como Jorge Lafond. Essa personagem foi interpretada de 1992 a 2002, no programa *A Praça é Nossa*, no SBT.

desautorizam esses sujeitos nas relações sociais. Além disso, como essas fabricações marginalizam os territórios ocupados por homens negros gays, afeminados ou não, pois sinalizam esses espaços reforçando a degradação vinculada aos seus corpos.

Essa articulação de desumanidade, como um dos efeitos centrais do capital colonial, construiu uma necessidade de vigilância radical. A “fragilidade moral”, a “animalidade” e a “similaridade supostamente irrevogável” dos sujeitos negros com a selvageria, fez com que o projeto moderno de mundo construísse sobre os seus corpos uma disposição “civilizatória” e “humanizante”. É importante frisar que, na verdade, esse projeto civilizatório demonstrou a barbárie e a imoralidade dos colonizadores. Ele é uma farsa, uma vez que os seus reais interesses eram colonizar, corpos e territórios, lucrar com a manutenção de um sistema político-econômico mantido a partir da escravização e construir uma realidade pautada na superioridade racial, como uma dinâmica técnica camuflada sob pretextos naturalizantes ou essencializados. Aimé Césaire (2020) demonstra essa hipocrisia paradoxal incutida no projeto político colonial. O colonizador se coloca como o vetor de humanidade nas relações de poder a partir dos princípios civilizatórios aventados nas perspectivas modernas, todavia, essa presença é moralmente questionável, uma vez que se beneficia da barbárie.

Para o pensador, a colonização pode ser definida como “uma civilização, da barbárie que, a qualquer momento, pode levar à pura e simples negação da civilização” (2020, p. 21). Trata-se de um complexo multifacetado que vislumbra o controle dos corpos. Um gerenciamento político que regula circunscreve a possibilidade de viver ou não e, mais, se beneficia da exploração radical do trabalho de sujeitos negros.

As técnicas de controle sobre os corpos são algumas das formas mais estruturais do processo de vigilância sobre os sujeitos enunciados como “os outros”. A manutenção do corpo num sistema normativo de controle reforça as lógicas de extermínio. Essas lógicas operam a fim de dizer quais vidas podem circular na experiência política e quais não podem. Há, quando pensamos na essencialização da cisgeneridade e da heterossexualidade, os mesmos efeitos de neutralidade forjada contra os corpos desviantes em relação ao padrão construído como “normal”. Assim, entendo que tanto a raça quanto o gênero e a sexualidade são produtos políticos que atravessam, de modo técnico e restritivo, contra corpos determinados.

Essa disciplina, através dos pressupostos da branquidade, da cisgeneridade e da heterossexualidade, descritas por meio dos dispositivos pedagógicos, jurídicos, institucionais e morais, forja o que Foucault compreende como “procedimentos de poder

que caracterizam *as disciplinas: anátomo-política dos corpos humanos*” (2017, p.150). As produções políticas e econômicas modernas se apropriaram de métodos tecnológicos direcionados ao controle radical do corpo.

Sujeitos negros estão, desde a construção colonial do mundo moderno, submetidos aos processos técnicos de controle dos seus corpos. Os modelos normativos, bem como os processos técnicos de restrição, corroboram a produção de uma política de extermínio. Grada Kilomba (2019) afirma que os artefatos estiveram a serviço da construção dos espaços coloniais. Ao refletir sobre a máscara de Anastácia, uma tecnologia desenvolvida para inabilitar a voz de sujeitos negros, a pensadora demonstra dupla função deste artefato:

Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e de dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/as os “Outras/os” (KILOMBA, 2019, p. 33)

Ao considerar que os artefatos expressam a circulação de poder vigente, percebe-se a importância de pensar os modos pelos quais sujeitos negros, como explicita nosso recorte, os homens negros gays, são submetidos aos silêncios. Ao retomar as reflexões de Grada Kilomba, compreendo que as máscaras, além de terem sido um importante artefato no contexto colonial por impossibilitar a alimentação de pessoas escravizadas e por impossibilitar que a fala fosse um eixo de coalizão entre os sujeitos negros submetidos à barbárie, continuam a produzir silenciamentos na contemporaneidade, como reprodução sistemática das políticas coloniais.

O domínio sobre o corpo faz com que, por meio da moral e dos dispositivos estéticos, homens negros gays tenham os seus corpos enfraquecidos e dominados. Sua presença é estigmatizada e, por conseguinte, publicizada de modo a destruir sua existência. Homens negros gays estão submetidos ao controle sobre o corpo e à debilidade moral anunciada como pressuposto “inato” ao corpo preto e, ao mesmo tempo, são denunciados pelo seu “desvio” em relação à heteronormatividade.

É preciso destacar que, como afirma Foucault (2017), nossos corpos são atravessados por processos disciplinares. Nesse sentido, isto é, no âmbito da produção do controle por meio da difusão da norma ou da normalidade, destaco os parâmetros de brancura e de ciseteronorma como paradigmas de vigilância que se voltam contra os corpos de homens negros gays. A normalidade é atribuída, a partir dos discursos

pedagógicos, normativos e políticos, às presenças masculinas. Todavia, é preciso considerar que nem todos os homens administram o poder ou podem ser confundidos com o seu sinônimo. Homens negros gays, assim como outras masculinidades anunciadas como dissidentes, são apresentadas a partir das lentes da “anormalidade”.

A “anormalidade” manifestada pelos corpos de homens negros gays quebra a noção de que masculinidade é sinônimo imediato de poder. Se pensarmos, por exemplo, na cena de violência sofrida por Robson Gael¹⁰ no dia 4 de outubro de 2020, quando o influenciador digital foi agredido por três homens brancos heterossexuais enquanto passeava com o seu cachorro na região central de São Paulo, é possível compreender a dinâmica de controle contínuo sobre nossos corpos. Gael foi brutalmente atacado enquanto escutava ofensas racistas e homofóbicas. Essa cena demonstra como o poder circula entre corpos masculinos e, ao mesmo tempo, quando vinculado aos corpos cisgênero, brancos e heterossexuais, desempenham uma força de hierarquização, de denúncia e de violência, simbólica e material, contra outras masculinidades.

A violência enquanto “etiqueta” entre os sujeitos que se anunciam a partir dos privilégios de raça, gênero e sexualidade, demonstra um resquício das políticas de extermínio que, nas perspectivas de Achille Mbembe (2018b), podem ser compreendidas como necropolíticas. Para o filósofo, compreender as políticas de brutalidade que se voltam contra os sujeitos negros, na modernidade e na contemporaneidade, significa entender a construção permanente do negro como um inimigo inegociável.

O pensador denuncia como o gerenciamento dos corpos, bem como a manutenção das tecnologias modernas e contemporâneas, se voltam pessoas negras, não só orquestrando vida e morte, mas impedindo que se viva, no sentido mais abrangente dessa condição. O necropoder seria justamente a suspensão permanente da vida por meio das políticas de guerra que se instalam de forma ostensiva contra os sujeitos enunciados como “os outros”. Para Mbembe, para além de submeter os corpos à disciplina, as políticas da morte se intensificam e se justificam nas práticas de extermínio.

Assim, podemos ver uma relação entrecortada entre os processos disciplinares que atuam na construção de um mundo binário, branco, ciseteronormativo, entregue para

¹⁰ TOMAZ, Kleber; BACKES, Beatriz; GABIRA, Gabriel. Vídeo mostra publicitário sendo agredido por homens durante passeio com cão no Centro de SP; vítima cita homofobia e racismo. **Portal G1**. São Paulo. Disponível em: <https://blog.fastformat.co/como-fazer-citacao-de-artigos-online-e-sites-da-internet/#:~:text=De%20acordo%20com%20a%20NBR,%2C%20volume%2C%20n%C3%BAmero%20ou%20fasc%C3%ADculo>. Acesso em 28 de março de 2021.

homens que expressem esses pressupostos e, ao mesmo tempo, que reforça a violência e a naturalização da morte contra os sujeitos lidos como dissidentes.

Os corpos estão envolvidos por processos institucionais, pedagógicos e normativos, que ensinam como ser “homem” e “mulher” “de verdade”, que apresentam a realidade a partir das janelas da brancura e da heterossexualidade, que esfacelam a possibilidade de reconhecimento em relação à diferença, que, nesse prisma colonial, deve ser sumariamente aniquilada. É notório o esforço constante dos empreendimentos de violência para colocar em prática nas dimensões, macro ou micropolíticas, as bases de relativização extrema de corpos negros, LGBTQIAP+, de mulheres, de sujeitos do sul global, de toda a sorte de existências que se descentralizam dos padrões normativos de vida.

Há, em relação aos corpos dissidentes, uma dupla destruição: uma descrição contínua e sistemática de sua “anormalidade” e a autorização política de sua morte — por meio de um direito de matar instituído na moral, na suspensão dos acessos político-sociais e na autorização constante da violência contra a sua presença. Aliás, deve ser destacada a interferência contínua entre essas duas realidades: é porque se mata simbolicamente que quando esse corpo é executado, não se sente o luto. A capacidade de se enlutar está diretamente ligada aos modelos pelos quais reconhecemos ou não os sujeitos.

A descrição contínua de uma inferioridade moral relacionada aos homens negros gays reproduz uma lógica colonial que lança à margem toda a potencialidade da condição humana. Foi preciso construir o gênero, a raça, um único deus e todos os outros modelos de estreitamento da vida, para esmorecer a pluralidade de corpos, afetos e crenças, tão marcantes nos povos originários do Brasil e nas experiências africanas.

Os estigmas infringidos contra os corpos negros são, nesse caso, entrecortados quando falamos de raça, de gênero e de sexualidade. A disputa entre as masculinidades se desenvolveu a partir de um pânico moral criado contra os homens negros. Assim, a descrição das masculinidades negras gira em torno de uma debilidade moral descrita como inata. Esses sujeitos são dissociados do pensamento, do afeto e das possibilidades humanas. A sua existência foi brutalmente construída, associada à corporeidade e, por conseguinte, à animalidade. Segundo Henrique Restier (2019, p. 42), uma importante estratégia de subalternização de homens negros é a “hipervirilização”, a partir da qual os “estereótipos são vinculados aos corpos de homens negros, distorcendo seu porte físico (ultrarresistente), força (sobre-humana), moralidade (degenerada) e sexualidade desenfreada, aproximando-se do reino animal.

Destaco, assim, as bases pedagógicas aventadas pelas vozes coloniais que, estruturalmente, forjam também o imaginário social na contemporaneidade. Todavia, é preciso pontuar que a homossexualidade de homens negros será um radar de destruição ativado por uma pedagogia pautada na heteronormatividade. Sendo assim, é possível que homens negros heterossexuais, mesmo sofrendo violência da mesma estrutura de subordinação que se sustenta na branquidade e nos privilégios de gênero e de sexualidade, se voltem contra homens negros gays em razão de sua sexualidade.

Os grupos sociais que ocupam as posições centrais, “normais” (de gênero, de sexualidade, de raça de classe e de religião etc.) têm possibilidade não apenas de representar a si mesmos, mas também falam pelos outros. Eles falam por si e falam pelos “outros” (e sobre os outros); apresentam como padrão sua própria estética, sua ética ou sua ciência e arrogam-se o direito de representar (pela negação ou pela subordinação) as manifestações dos demais grupos. Por tudo isso, podemos afirmar que as identidades sociais e culturais são políticas. (LOURO, 2019, p. 18-19)

As produções enunciativas que descartam corpos negros de modo geral ampliam a sua zona virulenta e de silenciamento contra corpos negros LGBTQIAP+. Por isso é tão importante pensar a interseccionalidade como ferramenta analítica, mas também política. Através dela, nós reconhecemos a existência de pessoas negras e de pessoas negras LGBTQIAP+ e que a recusa dos estatutos coloniais de subordinação não pode abrir espaços para a reprodução interna e sistemática de exclusões. Pautas antirracistas precisam absorver as reivindicações que combatem as violências de gênero e de sexualidade, uma vez que essas lutas se entrecruzam e denunciam lógicas de violência cultural e politicamente produzidas.

Essas práticas pedagógicas que se registram na branquidade, na ciseteronormatividade e nos demais eixos que compõem existências “legítimas”, em detrimento das que não são, dão suporte às práticas sistemáticas das políticas de morte. De acordo com Fábio Mariano da Silva (2019), corpos LGBTQIAP+ são descritos e rememorados nas dinâmicas sociais e políticas a partir da “injúria”, isto é, a sua presença é constantemente demarcada, circulada e rechaçada por pressupostos políticos de determinação. Logo, assim como o racismo antinegro é denunciado como uma produção política, econômica, estética e jurídica de extermínio dos corpos negros, as políticas de terror que se voltam contra os corpos LGBTQIAP+ são também denunciáveis a partir das práticas políticas de hierarquização e de construção das margens. Ao destacar os aparatos políticos que desenham essas relações de subordinação, nos aproximamos das

perspectivas de Silva (2019) em diálogo com Berenice Bento (2006), que percebem a produção da desigualdade entre os corpos a partir do “heteroterrorismo”.

Esse terrorismo, aparato político, se articula pelas instâncias do direito, do discurso científico, da moral religiosa, do esquecimento epistêmico e das desautorizações enunciativas, a fim de precarizar os corpos precarizados. Assim, a desautorização de corpos lançados às bordas sociais não tem sustentação na natureza, mas nas gestões de morte que impossibilitam a vida e a cidadania de pessoas LGBTQIAP+. Soma-se essa descrição da privação dos direitos e, por consequência, da desabilitação da cidadania e da vida, no sentido mais amplo do que significa estar vivo numa sociedade, às políticas do desencontro que marcam o sujeito racializado e marginalizado pelo gênero e pela sexualidade que escapam à cisgeneridade e a heterossexualidade.

É importante considerar que as construções das políticas de morte se aportam na apresentação constante de corpos desprezíveis. A manutenção sistemática de uma moral que produz a heterossexualidade como “a norma”, constrói, ao mesmo tempo, um mundo de autorização e de desautorização, enquanto sistema ideológico que articula as dimensões da vidas social.

A autorização, como alinhamento prático e simbólico aos ideais forjados pelas narrativas políticas supostamente hegemônicas. Autorização e desautorização perpassam as nossas experiências cotidianas. A desautorização, por exemplo, faz com que os sujeitos que não se beneficiam dessas estruturas possam reproduzi-la, embora sejam constantemente denunciados, por não serem brancos e/ou heterossexuais.

Ademais, os corpos negros LGBTQIAP+ estão submetidos às suspensões de direitos, frutos de uma “soberania” (MBEMBE, 2018b, p. 11), isto é, um duplo processo de delimitação política: os acessos estão direcionados aos corpos que se enunciam como os modelos e, ao mesmo tempo, constroem limites políticos. Há, nesses termos, a garantia da suspensão dos direitos diante dos corpos negros e, no recorte das minhas investigações, dos corpos negros LGBTQIAP+.

Achille Mbembe (2018b) chama a atenção para os processos de desonra vinculados aos corpos negros. Esses processos se tornam as bases políticas da modernidade e dão aporte político-ideológico às relações sociais na contemporaneidade. Essa desonra se materializa de forma expressiva quando esses sujeitos negros são despossuídos de si por meio de um sistema complexo de exploração dos seus corpos. Entendendo as articulações inseparáveis entre a colonização, o capitalismo e a produção técnica do terror, o autor afirma que o negro é

Produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria — a cripta viva do capital. (MBEMBE, 2018^a, p. 21)

A desonra se torna uma anatomia política, uma vez que homens negros são descritos por sua corporeidade e estão distantes das enunciações complexas, intelectuais e expressivamente humanas. A cisão cartesiana que fundamentou as teses coloniais e supremacistas da modernidade, opondo razão (existência) e sentido (erro), continua presente nas relações políticas sociais na contemporaneidade, uma vez que é incomum perceber a presença de homens negros nos espaços de poder, nas universidades e sendo citados como referências intelectuais. Minha formação em filosofia, por exemplo, reforçou as expressões simbólicas de um mundo colonial, uma vez que me foram apresentados como sujeitos cognoscentes apenas homens, heterossexuais, brancos e do norte global.

Homens negros gays são “abraçados” por essa desonra. Os corpos de homens negros são forjados no contexto dessa desonra e submetidos a descrições hiperssexualizadas. Assim, são descolados dos espaços de construção de saberes, pois não são enxergados como sujeitos capazes de enunciar, pensar e criticar a realidade. Ao mesmo tempo, são articulados por uma lógica do consumo do corpo que, embora imagine tamanhos avantajados de seus pênis, não fazem uma correlação entre o falo e o poder. Além disso, a passividade, descrita por meio das enunciações do poder e da submissão, reforçam as posições machistas que entendem o ato de penetração como similar à dominação.

1.3.O corpo do homem negro gay enquanto colônia

É importante pontuar que a colonização dos corpos se estrutura também no domínio sobre a sexualidade. Assim, pensar a passividade, de forma desonrosa é ceder às lógicas coloniais que naturalizam as condições de subordinação. É preciso compreender que os corpos dos homens negros gays são duplamente subordinados: neles há um enfraquecimento do poder, pois são castrados politicamente. A sua relação com outros sujeitos, especialmente com homens brancos, será a de passividade, considerando que, através das lentes machistas e heteroterroristas, a passividade é sinônimo de

assujeitamento. Sobre essa regulação dos corpos, é preciso compreender a que as políticas machistas, heteroterroristas e racistas, se logram da exploração, do ódio e do escárnio em relação ao corpo negro gay e, ao mesmo tempo, entendem que o “cu é um espaço político” (SÁEZ; CARRASCOSA, 2016, p. 73).

O que estamos afirmando neste livro é precisamente isso, que o gênero também se produz por meio da regulação do cu e que, de fato, o acesso ao “humano” também tem relação com essa questão, na medida em que o sexo anal pode acarretar nada mais nada menos que a morte em oito países do mundo, e a prisão em mais de oitenta. Se isso não for um dispositivo que decide sobre a humanidade de pessoas, que nos deem outro exemplo melhor. (SÁEZ; CARRASCOSA. 2016. p. 73)

Algo que me impactou profundamente durante uma das entrevistas foi a narrativa de um dos homens que indicava a profunda sexualização do seu corpo. Além disso, o entrevistado destacava que as suas relações sociais se gerenciavam a partir dessa hiperssexualização. As conversas no ambiente de trabalho eram extremamente sexuais com ele e, ao mesmo tempo, a limitação das promoções nesse mesmo trabalho giravam em torno do seu corpo negro, cristalizado no imaginário social abaixo das mulheres brancas, suas colegas de escritório.

O marcador “corpo”, compondo o imaginário social de um homem negro gay, faz com que ele seja reduzido às práticas sexuais e distanciado, cada vez mais, das reflexões e demarcações mais complexas da vida. Algo que, de modo específico, não é questionado em relação aos gays brancos. Eles são descritos como sujeitos complexos. Ademais, são, por vezes, as bases epistêmicas das discussões sobre gênero, sexualidade e poder. É possível dizer, a partir desses lugares de marcação do execrável, que os homens negros gays, assim como outros corpos negros, são a antítese do poder. Embora sejam homens (cis/trans), gays negros não dispõem de modo recíproco do poder que circula na experiência de homens brancos em razão dos seus privilégios políticos, materiais e simbólicos.

É preciso, nesse contexto, criticar os modelos cristalizantes da raça, do gênero e da sexualidade que se aportam na brancura, na cisgeneridade e na heterossexualidade. Para Mbembe (2020) a raça funciona como operação política movida pelo desejo do inimigo. Racializar, nesses termos, corrobora uma lógica de separação, reforça um senso político de reciprocidade entre os semelhantes, marca e vulnerabiliza a diferença. É preciso considerar como a colonização, em nome dessa oposição hierárquica entre os sujeitos, tem um caráter sexual. As bases do pensamento colonial, ao se estruturarem, na dominação dos corpos, incide sobre eles, tornando-os cada vez mais, apassivados.

A construção política da fragilidade que dá sustentação às teses machistas em relação aos sujeitos passivos, desconsiderando, assim, a sua força e o seu protagonismo disruptivo. Há na colonização de corpos negros o uso extremo e radical da força, submetendo esses sujeitos à inexpressividade. Assim, a “paz colonial” se materializa na descrição desumanizada dos sujeitos negros. As oposições entre ativo/passivo, branco/negro, homem/mulher, hétero/homossexual e outras que, ao forjarem essa “paz” radicalmente violenta, desconsideram a pluralidade de corpos e afetos. Essa construção se beneficia da suspensão contínua de direitos dos que, através da sua presença, borram essas polaridades, na vida concreta.

As composições de poder que enunciam o mundo estão interessadas em cristalizar a igualdade, tornando-a sinônimo da brancura, da cisgeneridade e da heterossexualidade. As práticas pedagógicas do controle servem às rotas políticas que gerenciam espaços e corpos, a fim de normatizar a separação radical entre os sujeitos.

A alteridade, como princípio ético do reconhecimento da presença, da narrativa, da voz e do afeto dos outros sujeitos, é, de modo ostensivo, rechaçada em nome do que Mbembe (2018^a) chama de “alterocídio”: uma descrição incessante da presença dos outros sujeitos a partir do “risco” que a sua presença oferece. Diante desse perigo que se manifesta pela presença do “outro”, é necessário, a fim de manter as lógicas de controle, destruí-lo.

Ao forjar a heterossexualidade como o único modelo da sexualidade, as agências políticas se beneficiam das dinâmicas de controle sobre os corpos, bem como dos processos de enfraquecimento, inclusive, político desses sujeitos descritos como “desviantes”. Percebo a incidência do alterocídio anunciado por Mbembe, pois, nessa métrica, o objeto sobre o qual se cria a noção de ameaça deve ser destruído, a fim de que seja assegurado o “seu controle total” (2018^a, p. 27).

A destruição do outro passa pela absorção desses pressupostos de controle. Assim como o racismo pode ser identificado, por sua formulação ideológica, como um processo a ser reproduzido¹¹ por pessoas negras, o heteroterrorismo também será, por vezes, assimilado como modelo único de existir, no que tange o gênero e a sexualidade. Ao se tornarem vetores dos processos de subordinação de homens negros gays, de

¹¹ Destaca-se o termo reproduzido, pois entendo que, embora pessoas negras possam reforçar, a partir de inúmeras ações, os sistemas de opressão que, inclusive, as marcam, elas não serão aceitas pela branquitude. Mesmo que elas se apropriem dos discursos supremacistas, estarão, enquanto o racismo for uma estrutura social, com um alvo ampliado em seus peitos.

mulheres negras lésbicas, de pessoas negras bissexuais e de homens e mulheres transgêneros, por exemplo, sujeitos negros se mantêm fortalecedores da mesma lógica de exclusão que se beneficia do extermínio da diferença.

Ao se tornarem vetores dessas políticas de extermínio, pessoas negras recusam um importante mecanismo político de alteração da realidade vigente e de seu teor expressivamente violento: a possibilidade de alianças. De acordo com bell hooks (2019), lealdade entre pessoas negras pressupõe o combate à homofobia internalizada como um sistema de gerenciamento dos espaços políticos e afetivos. Logo, estabelecer alianças é considerar a diferença como pressuposto que nos une e, ao mesmo tempo, recusar os falsos dilemas que nos obrigam a pensar qual opressão deve ser trazida à luz em detrimento de outras, uma vez que todas elas são originárias de uma mesma estrutura.

Tanto a luta pela libertação negra quanto a luta pela libertação gay são enfraquecidas quando essas divisões são promovidas e encorajadas. Tanto pessoas negras gays quanto heterossexuais devem trabalhar para enfrentar as políticas de dominação expressas pelo machismo e pelo racismo, que levam pessoas a pensarem que apoiar uma luta de libertação diminui o apoio a outra, ou que põe uma em oposição à outra. (hooks, 2019, p. 255)

É importante frisar que o amor, como princípio de organização política, se contrapõe ao ódio, principal motor das relações de poder operacionalizadas pelo racismo e pelo terror vinculado à diversidade de gênero e de sexualidade. Ao odiar e, ao mesmo tempo, ao designar quais sujeitos são descartáveis, as estruturas machistas, brancas, ciseterossexuais e heterocentradas forjam uma oposição marcada e, ao mesmo tempo, fazem com que nós, por vezes, absorvamos o ódio como principal enxergar a nós mesmos e estabelecer relações.

Ao analisar as masculinidades anunciadas como hegemônicas vinculadas, quase que como um destino, à violência, Bolla (2020) entende que o amor entre homens significa um ato de profunda subversão em relação a esse sistema produzido na lógica do terror. O autor questiona as razões pelas quais as produções de poder normatizam a violência como uma prerrogativa da masculinidade supostamente hegemônica. Assim, compreendo que a experiência de amor entre homens, como uma mudança de paradigma de masculinidade, deveria ser analisada como “uma maneira de combater a violência masculina”(BOLLA, 2020, p. 117).

O ódio em relação aos corpos negros gays tem sustentação nas produções técnicas, científicas e políticas da modernidade. Assim, não é possível dizer que o desejo pela destruição, simbólica e concreta de homens negros gays, seja natural. Esse ódio é

fruto das relações de poder que denunciavam quem é o outro e, ao mesmo tempo, identifica quem pode ser reconhecido como sujeito.

É possível considerar que a fabricação do negro, como produto dos interesses de poder na modernidade, se voltou contra os sujeitos marcados, os condenando à sujeição, à humilhação e a toda a sorte de poder que os transformava em mercadoria. Há, nesse jogo de interesses, a fabricação do negro como possibilidade de relativização de sua existência, com foco no lucro e na manutenção da supremacia racial. A desumanização incutida, por meio dos interesses de uma política econômica escravocrata, se sustentou na moral e na produção de imagens radicalmente detratadas desses sujeitos.

A heteronormatividade, como sistema político que determina a “normalidade”, também se torna produto da lógica moderna e colonial que, em nome dos interesses culturais, políticos e econômicos, tendo em vista os novos sistemas de produção, precisa revisitar as descrições do pecado — também utilizadas para gerenciar os ambientes políticos, através de uma moral — atualizando-as na forma de patologização das diferenças. Assim, a homossexualidade traça uma correlação sistemática entre as políticas econômicas na modernidade, a produção dos novos modelos de produção industrial, a colonização de corpos africanos e a formação dos discursos que detratam a diversidade sexual, a fim de erigir o seu monopólio (PRECIADO, 2018).

O lucro dos sistemas coloniais, exploradores do trabalho e fabricantes de uma necessidade incessante de “mão de obra” dependeu, de modo específico, da manutenção dos corpos heterocentrados. Assim, as convenções culturais na modernidade forjaram, por meio “dos processos semiótico-técnicos, linguísticos e corporais da repetição regulada” (PRECIADO, 2018, p. 132), um regime disciplinar sobre os corpos, intensificando a sua destruição e os prazeres descritos sob a ótica desse capital colonial, como desviantes.

Pensar as políticas de execução significa compreender como essa fabricação do inimigo ou do outro radical articula o ódio contra pessoas negras, bem como retroalimenta, inclusive dentro de alguns espaços afrocentrados, o desprezo à diversidade sexual. Dessa forma, pessoas negras gays, bissexuais, mulheres e homens trans, lésbicas e travestis, por exemplo, são reiteradamente marcados como dissidentes em espaços que supostamente deveriam ser acolhidas.

As políticas coloniais, ao marcarem os corpos desviantes, produziram a normatividade da morte desses mesmos corpos. Trata-se de uma experiência antropofágica, no sentido de consumir a vitalidade e destruir a possibilidade da diferença,

a fim de manter intacto um projeto de mundo articulado e centralizado a partir das experiências brancas, ciseterossexuais e privilegiadas em classe e território. O consumo dos corpos dissidentes faz com que, de modo ostensivo, se produza a morte como um destino desses sujeitos, demarcando, nesses termos, a configuração política de centro e margem.

Foucault (2015), ao enfrentar as reflexões de Lévi-Straus em *Tristes tópicos* (1955), retoma as discussões sobre a produção da transgressão. É possível compreender, nas perspectivas de Foucault, a produção constante, por meio dos dispositivos de poder, de uma relação estreita entre a produção da transgressão e a manutenção de poder, por meio da destruição de corpos e do consumo desses corpos destruídos. Assim, uma sociedade que se articula no racismo e no heteroterrorismo se mantém alerta e pronta para aniquilar as diferenças. A manutenção da branquitude e dos privilégios da ciseteronormatividade depende, de modo profundo, da patologização, da criminalização e da subordinação de corpos negros e LGBTQIAP+.

Os sujeitos enunciados como “os transgressores” das normas vigentes estão destinados aos códigos de poder que, na forma de vigilância, de punição e de memória, articulam as relações sociais, definindo o centro e, ao mesmo tempo, as margens políticas. A exclusão se torna, nesse contexto, uma produção dupla: ao criar a noção de inimigo é preciso, inicialmente, neutralizar a sua força, apresentá-lo constantemente como desviante e, por consequência, a manutenção desse centro de poder deve pelo consumo da vitalidade dos corpos massacráveis.

A demarcação dos centros políticos, associados diretamente às estruturas de poder vinculadas à brancura e ao modelo supostamente hegemônico de masculinidade, autorizam, no âmbito político do extermínio, que homens negros gays sejam desautorizados, assim como as outras existências publicizadas como desviantes. É por meio de um interesse torpe da manutenção desses poderes que se normatiza a morte, simbólica e objetiva, de pessoas negras e demais corpos dissidentes.

Diante desse sistema político que massacra e ainda consome os corpos executados, as alianças se tornam os processos pelos quais os corpos descritos como dissidentes se tornam indigestos. No instante em que as nossas diferenças se tornam processos de deslocamento político e de desautorização do racismo, da misoginia, do classismo e do heteroterrorismo, nossas organizações quebram as políticas de morte que se logram dos nossos silenciamentos.

Assim, as políticas de extermínio constroem as nossas ausências ao normatizar os impedimentos políticos, institucionais, epistêmicos e de valorização das estéticas negras, por exemplo. Todavia, quando nos articulamos contra esses sistemas de violação que criaram “destinos” que não adequavam nossa presença ao poder, nos tornamos insurgentes e indigestos. O empoderamento, segundo Joice Berth (2019), é uma prática social política que desempenha um papel importante ao expor as políticas de extermínio que incidem, de modos multifacetados, contra nós. Tratar do empoderamento, nesse sentido, significa considerar as ações coletivas de afirmação das nossas diferenças.

A manutenção da branquitude depende das articulações políticas de solidariedade entre sujeitos, instituições políticas e uma produção cultural que privilegia ampla e profundamente pessoas brancas. Essa solidariedade destrutiva precisa ser desarticulada pelas alianças entre os sujeitos apresentados como os desprezíveis. Para hooks (2019), a manutenção da branquitude como um sistema de poder que se beneficia do racismo depende, por um lado, da hierarquização da diferença, criando a imagem de humanidade vinculada à brancura e à masculinidade e, por outro lado, a construção de uma sedução colonial que promete às pessoas negras o “sucesso dominante, apenas se elas estiverem dispostas a negar o valor da negritude” (2019, p. 59).

As práticas políticas que se aportam na supremacia, calibradas no racismo, no heteroterrorismo e nas demais rotas de violação produzidas politicamente, só podem ser desarticuladas no instante em que afirmamos as nossas identidades. Reformular as perspectivas políticas compreendendo a narrativa, a presença e as possibilidades de homens negros gays, retirando-os da vala política da desumanização, significa, de modo profundo e radicalmente insurgente, considerar a diferença como um pressuposto ético que, ao compreender a existência da pluralidade de corpos, afetos e sentidos, reage aos interesses torpes e antropofágicos das políticas de extermínio.

CAPÍTULO 2:

MASCULINIDADES: A PLURALIDADE COMO FUNDAMENTO ANTICOLINIAL

2.1. Perspectivas de gênero: caminhos interseccionais

As discussões sobre gênero nos permitem compreender os modelos pelos quais os corpos são lidos, significados e atravessados pelas relações de poder. Ao analisar as dinâmicas de gestão sobre o gênero, enquanto produção política, social, simbólica e discursiva dos corpos, entende-se a importância de localizar, no âmbito das relações sociais, o controle, a moralidade e a subversão das narrativas que pretendem essencializar o gênero a partir de justificativas biologizantes.

Há uma relação intrínseca entre gênero, relações de poder e o que chamarei aqui de *pedagogia de controle*. Assim, compreendo que tratar de gênero significa analisar como os sujeitos estão entrelaçados por dinâmicas de controle que, a partir de diferentes sistemas morais, pedagógicos e institucionais, administram os corpos a fim de formar e retroalimentar os papéis de feminilidade e masculinidade tratando-os. As pedagogias de controle reforçam noções fundantes sobre o corpo como se houvesse, no corpo e na sua natureza, justificativas que ancorassem o gênero.

Lançar luz sobre o gênero significa compreender as disputas pelas quais construímos e reconstruímos os nossos corpos, à distância das instâncias morais, políticas, econômicas e culturais que insistem em significar gênero a partir de papéis apresentados como destinos. A possibilidade de compreender as dinâmicas de poder que subscrevem as noções de gênero e sexo faz parte de um circuito de disputas epistêmicas e políticas, alinhavadas por pensadoras e pensadores que se propuseram a descortinar as interfaces sociais que sustentam as relações entre homens e mulheres.

Gayle Rubin (1993) demonstra que as relações entre homens e mulheres são radicalmente moldadas e afetadas pela sociedade. Assim, é possível entrever, a partir do que a antropóloga estadunidense compreende como sistema sexo/gênero, uma interface entre o gênero — como produção cultural — e o sexo — descrito a partir do corpo, isto é; de uma matriz biológica.

Toda sociedade tem também um sistema de sexo/gênero — uma espécie de arranjos pelos quais a matéria-prima biológica do sexo humano e da

procriação é moldada pela invenção humana, social e satisfeita de modo convencional, por mais bizarras que algumas dessas convenções sejam. (RUBIN, 1993, p. 10-11)

Rubin demonstra que as relações de violência, subordinação e opressão, não se instalam apenas nas divisões de classes. A pensadora indica a necessidade de se compreender que as desigualdades de mulheres em relação aos homens não ocorrem de forma essencialista e atemporal, justamente porque são significadas pelos elementos históricos e morais que alocam os sujeitos em determinadas condições. Assim, é preciso compreender, nos termos de Rubin, os aspectos culturais que constroem os lugares que homens e mulheres ocuparão. Vale também situar essa obra historicamente: em 1975, ano de publicação de *O tráfico de mulheres*, a pensadora se ocupava de discutir as limitações do pensamento marxista para explicar as divisões do gênero e da sexualidade. Numa entrevista concedida a Butler, Rubin aponta que, naquele contexto, as pessoas adotavam o “marxismo como a principal teoria para abordar a questão da opressão das mulheres” (RUBIN; BUTLER, 2003, p. 162).

Para Rubin, o gênero implica na “divisão dos sexos socialmente imposta. É um produto das relações sociais da sexualidade” (1993, p. 10). Assim, a identidade do gênero corrobora e alinha os papéis que serão desenhados para homens e mulheres, atendendo, de forma política e culturalmente forjada, à moral. É significativo que Rubin tenha mostrado o quanto os papéis de gênero são moldados pelas expectativas sociais. Suas contribuições revelam o que há por detrás dos corpos e do sexo, revelando que os pressupostos de gênero são compreendidos, significados e produzidos culturalmente.

Esses esforços permitiram desnaturalizar o gênero para compreendê-lo em sua operação social. Nesse sentido, é possível considerar que as desigualdades entre homens e mulheres, em múltiplos aspectos e variações, ocorrem nos limites das relações de poder culturalmente designadas. No entanto, é importante grifar que Rubin, ao estabelecer uma distinção que compreende que o sexo (natureza) é transformado pela cultura (produto das relações sociais), ainda sustenta que o gênero está atrelado às bases naturais e biológicas do sexo. É preciso destacar que manter o sexo (corpo) como um dado natural significado pela cultura dá base para leituras excludentes, à medida que determina feminilidades e masculinidades pela corporeidade e não pelos modos como esses corpos são lidos, forjados e descritos socialmente e de que forma reagem às condições sociais, simbólicas e materiais que afirmam corpo e gênero de forma entrelaçada. Segundo Letícia Nascimento (2021, p. 39), os estudos de Rubin

São essenciais para as teorias feministas e favorecem uma dimensão cultural e histórica dos papéis de gênero; são, portanto, textos de leitura fundamental. No entanto, embora as feministas tenham avançado com o conceito de gênero, ainda existe um limite que precisa ser superado, que é a ideia, defendida por feministas radicais, de que o sexo anatômico biológico guardaria qualquer tipo de verdade sobre a suposta “natureza feminina”. Por mais que o gênero seja cultural, o sexo seria esse limite imposto pela natureza que a cultura só poderia transpassar, operar, mas nunca produzir [...] Feministas como Rubin (1993) e Scott (1995) podem ser inseridas dentro daquilo que Linda Nicholson (2000) denomina de “fundacionalismo biológico”, perspectiva que vincula o gênero às bases biológicas do sexo, estabelecendo uma conexão, mas também uma diferenciação.

Vale a pena destacar que a teórica, em *Pensando o sexo* (2012), propõe reflexões que se descolam de perspectivas estruturalistas, deixando entrever diálogos com perspectivas pós-modernas, sobretudo em relação às compreensões que desatam os nós da binaridade do comportamento sexual. É importante considerar compreensões que problematizam a binaridade — uma suposta fundamentação biológica e sexual que daria suporte ao gênero — para compreender as variações, as diferenças de gênero que seriam refratárias às topologias sustentadas na diferença sexual. A fim de grifar uma distância em relação aos fundacionalismos biológicos, Teresa de Lauretis (2019) renuncia às concepções que se localizam na diferença sexual por compreender que, por trás dessas discussões estão circuitos discursivos, técnicos e políticos que dão sustentação às posições sociais de homens e mulheres. Essa perspectiva fratura a tentativa de justificar pela natureza, pelo corpo ou pela biologia os lugares sociais. Ao verificar que não há uma natureza que dê suporte aos sistemas de opressão ou que confira legitimidade à categoria universal “da mulher” ou “do homem”, Lauretis recalibra a discussão, compreendendo o gênero como uma produção técnica, linguística e social que também abarca o corpo, uma vez que o corpo, dentro dos quadros sociais, estéticos, simbólicos e políticos, é significado.

A autora diz ser necessário desconstruir as traduções de gênero que o indicam como um desdobramento da natureza. Na verdade, as disparidades de gênero e, por consequência, as distinções estabelecidas entre os corpos, respondem aos interesses políticos e tecnológicos de um circuito de poder. Assim, não há uma natureza que acimente, de forma substancial, as implicações do gênero, mas, ao contrário, tanto o gênero como o sexo, são significados pela dinâmica política.

Poderíamos dizer que, assim como a sexualidade, o gênero não é uma propriedade dos corpos nem algo existente a priori nos seres humanos, mas, nas palavras de Foucault, “o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais”, por meio do desdobramento de uma “complexa tecnologia política”. Mas devemos dizer desde o início, e daí o

título deste artigo, que, apesar do gênero como produto e processo de um certo número de tecnologias sociais ou aparatos biomédicos, já está indo além de Foucault, cuja compreensão crítica da tecnologia sexual não levou em consideração os apelos diferenciados de sujeitos masculinos e femininos, e cuja teoria, ao ignorar os investimentos conflitantes de homens e mulheres nos discursos e nas práticas da sexualidade, de fato, exclui, embora não inviabilize, a consideração sobre o gênero. (LAURETIS, 2019, p. 123)

Lauretis (2019) mostra que o gênero, enquanto empreendimento técnico, político e cultural, leva em consideração um circuito que pode ser compreendido a partir das *pedagogias de controle*. Um sistema responsável por administrar corpos a partir das normas estabelecidas, isto é, cisgeneridade, brancura, heteronormatividade e demais elementos de determinação que, de forma intercambial, reforçam uma identidade política palatável aos interesses técnicos de poder.

Friso, no entanto, que não travo uma análise que suprime o corpo, nem descarto a sua presença como se, no afã do processo constitutivo do gênero e da sexualidade, ele não fosse um elemento significativo. Ao contrário, essa materialidade é atravessada, administrada e docilizada — para usarmos os termos foucaultianos — para ceder aos paradigmas normativos que retroalimentam, por exemplo, a ciseteronorma e a brancura como padrões irrevogáveis. Assim, falar do gênero, enquanto representação, não dispensa a materialidade dos corpos, ao contrário, indica que esses corpos são submetidos às práticas pedagógicas de controle que apresentam, de forma compulsória, os lugares que existências “anormais” devem ocupar. Leio, orientado por Lauretis, que a construção do gênero, em consonância ao que compreendo como *pedagogia de controle*, atende às agendas de controle sobre os corpos, designando, assim, um centro estético, político, jurídico, epistêmico, moral e científico, que se aporta na brancura, na ciseteronorma, no terror contra pessoas LGBTQIA+ e todos os corpos que demonstram a fragilidade da norma. Tal fragilidade é expressa pelo interesse multidimensional de mantê-la intocada, inquestionável e disseminada como único parâmetro possível.

Butler (2016), ao discutir sobre a “identidade de gênero”, revela que o interesse em definir, a partir dos padrões discursivos, culturais e políticos— o que pode ser reconhecido pelas “práticas reguladoras” —, cria uma sensação de continuidade do sexo e do gênero por meio de normas interessadas em compor uma realidade política que reforça cisgeneridade e heterossexualidade. A compulsoriedade publicizada e regulada pelos instrumentos de construção dessas identidades se aportam na falácia da essência ou da natureza. O que não demonstram, na verdade, é a necessidade constante de apresentar a cisgeneridade e a heterossexualidade como modelos, a fim de que se garanta uma

“estabilidade” e uma continuidade que na verdade não tem aporte seguro, metafísico ou substancial. Se houvesse, não seria necessária uma vigilância constante sobre os corpos para que eles não borrem essa matriz do sexo e do gênero.

Se a noção de uma substância permanente é uma construção fictícia, produzida pela ordenação compulsória de atributos em sequências de gênero coerentes, então, o gênero como substância, a viabilidade de *homem e mulher* como substantivos, se vê questionada pelo jogo dissonante de atributos que não se conformam aos modelos sequenciais ou causais de inteligibilidade (BUTLER, 2016, p. 55)

Pensar o gênero como uma ficção não significa pensar em algo fantasioso ou mentiroso, pois sabemos bem as implicações dos sistemas normativos que empreendem, por meio do poder, cisgeneridade e heterossexualidade como modelos inescapáveis. Importa perguntar, então, a quem serve a instrumentalização desses regimes de controle ficcionais? Quem se beneficia com a circulação das perspectivas de gênero ancoradas na natureza ou em uma essencialidade?

Vale ressaltar que as perspectivas não hegemônicas de gênero se rebelam contra as determinações e clivagens que se sustentaram, por muito tempo, nas designações do corpo, da moral religiosa e do discurso médico-científico. Judith Butler estressa as supostas justificativas ontológicas do gênero e a presença de um sujeito universal, pré-discursivo, que pavimentaria a existência de homens e mulheres. A filósofa indica que o gênero não é uma derivação imediata do suporte natural (sexo), desfazendo, assim, as lógicas que desconsideram a força política, discursiva e cultural, tanto do gênero, quanto do sexo. Ao demonstrar que não há um sujeito universal e abstrato que dá suporte ao gênero e, ao mesmo tempo, ao levar em consideração que o sexo e o corpo, embora sejam constatações, não são dissociados dos aparatos de poder, cultura e linguagem que dão forma às experiências dos sujeitos, Butler entende que a unidade, fruto das aspirações metafísicas da identidade, é destruída quando rompemos com a obediência imposta pelos sistemas de gênero e sexualidade que são impostos de forma técnica e política.

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalização aberta, portanto, jamais afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor. (BUTLER, 2016, p. 24)

Os corpos dispõem de uma materialidade, mas ela, em si, não qualifica o gênero, a sexualidade e a própria alteridade, pois esses corpos estão em disputa e são formados,

generificados e sexualizados a partir dos dispositivos de poder que os enunciam e que significam, numa lógica de importância e desimportância, o que é ou não reconhecível como vida.

Nesse itinerário, compreende-se a relação intrínseca entre a construção da norma e a manutenção de sistemas políticos que rebaixam sujeitos e grupos sociais descritos ao largo dessa exigência normativa. Não há substância que dê sustentação ao gênero e à sexualidade, pois elas são experiências nas relações de poder, nos ditames sociais e, concomitantemente, no meio de registros que definem quais vidas importam e quais, ao contrário, são descartáveis. A norma cisgênera e branca, de modo sistemático, procura amparo nas determinações biológicas e metafísicas do ser para legitimar sua suposta neutralidade e compulsoriedade normativa. Assim, o que se lê como destino, substância ou natureza, na verdade, é reflexo de sistemas pedagógicos que se centralizam na ciseterobrutalidade.

A política da identidade, antes referida, ganha sentido nesse contexto, pois, como diz Tomaz. T. Silva (1999), é através dela que “os grupos subordinados” contestam precisamente a normalidade e a hegemonia” das identidades tidas como normais. Esses mecanismos operam, fortemente, no campo da sexualidade. Aqui, uma forma de sexualidade é generalizada e funciona como referência para todos os sujeitos. A heterossexualidade é concebida como “natural” e também como universal e normal [...] Consequentemente, as outras formas de sexualidade são constituídas como antinaturais, peculiares e anormais. (LOURO, 2019, p. 19)

Essa articulação reforça o aspecto colonial da norma, sustenta uma política de neutralidade, controle e execução — simbólica e concreta — de todas as presenças que se descentralizam dos seus ideais. A apresentação da cisgeneridade e da heteronormatividade ancoradas numa perspectiva natural ou essencial, quando esses princípios precisam ser reforçados pelas pedagogias de controle, revela, na verdade, uma fragilidade da norma. Se for preciso, por meio de instrumentos morais, repelir a diversidade sexual e de gênero, marcar corpos, submetê-los à injúria e às múltiplas práticas de violência para tentar garantir uma blindagem dessa norma, então há, na verdade, uma evidente debilidade moral de quem a administra.

Esses artefatos de poder são gerenciados por meio da violência. A degradação é o eixo do movimento. A colonialidade, enquanto tessitura de poder, implementa, constantemente, ações sentidos e representações de mundo que fazem com que o ódio, velado ou não, emergja em nossa vida cotidiana. Somos conhecidos pela suposta “democracia racial”, mas, na verdade, essa cortina de fumaça nos impede de enfrentar os dilemas raciais no decorrer das décadas no Brasil, é fruto dessa dissimulação política, herdeira do ódio colonial. O egocentrismo e a precarização das múltiplas existências negras são as bases do que compreendemos como “espelho colonial”. Essas bases sustentam uma

composição destrutiva, uma vez que esse artefato reflete o ódio. (TEIXEIRA, 2021, p. 54-55)

Ao pensar o gênero como uma fabricação técnica que absorve o corpo, a sexualidade e as potencialidades desse corpo, guardando, em múltiplas frentes, uma relação com a norma, entende-se que essa tecnologia se expande e é alimentada por outras nuances de poder que, de forma política, moral, econômica e territorial, designam as possibilidades de existir e, ao mesmo tempo, a dessubjetivação de um sujeito e de um grupo social. O espelho colonial dá forma ao que Patrícia Hill Collins (2019) compreende como “imagens de controle”.

A pensadora grifa que essas imagens de controle revelam o quanto ideologia e poder circunscrevem as noções de humanidade, em nome da manutenção de uma ordem que deprecia radicalmente sujeitos que se descentralizam da norma branca, ciseteronormativa e desprivilegiada no que tange à classe econômica. Ao levar em consideração as nuances destrutivas e as zonas de fronteiras para onde mulheres negras são empurradas, Collins indica que essas imagens negativas criam uma realidade supostamente intransponível para elas. Assim, o pensamento feminista negro se contrapõe às imagens negativas que, difundidas, normatizam uma percepção degradante da condição da mulher negra.

A pensadora demonstra que o objetivo da sofisticação das imagens de controle é, no final das contas, induzir o discurso de que o racismo, a sexismo, a pobreza e outras disparidades sociais são “destinos” de mulheres negras. Ao associar imediatamente essas desigualdades aos corpos negros, especificamente de mulheres, as práticas ideológicas de poder veiculam uma imagem desumanizada, fadada ao fracasso e imediatamente associada à degradação social. Trata-se de uma narrativa que atrofia as possibilidades dessas mulheres. As mulheres negras, nessa percepção, não são enunciadas como humanas, uma vez que a humanidade é branca, masculina e privilegiada em diferentes eixos de acessos políticos e sociais. Ao descrevê-las de forma desumana, as imagens de controle objetificam seus corpos para reinventar práticas de colonização na contemporaneidade.

A objetificação é fundamental para esse processo de diferenças formadas por oposição. No pensamento binário, um elemento é objetificado como Outro e visto como um objeto a ser manipulado e controlado [...] uma intensa objetificação é “pré-requisito para a desespirtualização do universo, escreve Richards, “e, por meio dela, o cosmos ocidental foi preparado para uma materialização cada vez maior”. Segundo essa análise, marxista do binarismo cultura/natureza, a história pode ser vista como um processo em que os seres

humanos objetificam constantemente o mundo natural para controlá-lo e explorá-lo. A cultura é definida como o oposto de uma natureza objetificada. Se não for domesticada, essa natureza selvagem e primitiva pode destruir uma cultura mais civilizada. (COLLINS, 2019, p.137)

O circuito que propõe um atravessamento entre as elites políticas e econômicas, se beneficia das imagens negativas de mulheres negras e de todos os corpos que se afastam do que é estabelecido como norma. A degradação supostamente inerente aos sujeitos dissidentes, na verdade, revela o quanto as normas são frágeis, assim como aqueles que as operam. A construção do lixo, do desejo humano e social, desnuda uma fragilidade moral que está imbricada aos que necessitam aniquilar para conquistar.

Se a norma produz (e é produzida por) ideias, mas mesmo seus sujeitos fracassam em alcançá-los plenamente, isso significa que ela é parasitada internamente por alguma coisa que não funciona tão bem, algo que faz fracassar sua plena materialização. Não seria preciso, então, situar os fenômenos sociais da violência homotransfóbica e racista como uma tentativa ilusória de dar consistência a um conjunto de normas que é desde sempre, furado, incoerente? Uma tentativa de eliminar a diferença encarnada pelo Outro, mas que fracassa em reconhecer a alteridade íntima do próprio sujeito. (LIMA, 2021, p. 20)

Vinícius Moreira Lima (2021), ao tratar do movimento Queer, demonstra que a subversão da norma sugere que ela, em si, é ávida pela destruição, uma vez que se beneficia da destruição das diferenças. Assim, a norma guarda, em múltiplos aspectos, o interesse pela degradação política, econômica e imagética dos sujeitos que são denunciados e empurrados para as valas político-sociais, em razão dos seus marcadores de diferença. Transformar corpos e grupos sociais não normativos em desejos políticos, atende, de forma expressiva, aos interesses administrados por uma política do extermínio.

Repelir corpos LGBTQIAP+, negros, com deficiência, pobres e atravessados por outras clivagens, indica que a norma, em sua matriz estrutural e estruturante, guarda uma potência destrutiva que se cruza com o projeto moderno de colonização. No instante em que se manifestam as motivações colonizadoras dos corpos, a partir da norma e da composição restritiva, compreendemos que a lata de lixo, — como analogia às margens sociais para onde são empurrados corpos que escapam da ciseteronorma e da brancura deixa entrever a necessidade de diálogos que aproximem os estudos Queer e as perspectivas decoloniais.

É possível assumir, nesse sentido, uma face dialógica do debate, isto é, compreender a necessidade de amplificar as rotas de crítica, assumindo que existem pessoas negras LGBTQIAP+ e que, por vezes, o esquecimento dessas existências demarca uma profusão de modelos cisgêneros e heterossexuais, que constroem, de forma

entrecortada, uma lixeira social maior. Ao admitir a interseccionalidade como parâmetro político e analítico, reconheço que a norma, nas suas formas coloniais, brancas e ciseteronormativas, insiste em desumanizar pessoas negras, pessoas LGBTQIAP+ e pessoas negras LGBTQIAP+, assim como incide sobre outros corpos desviantes, à luz de sua compreensão torpe e restritiva de mundo.

Nessa interface, reconhecemos que a destruição de corpos não normativos se sustenta na implementação da desumanização, do silêncio e da difusão de uma ideologia política que regula, simbólica e objetivamente, os espaços de poder. Isso faz com que não seja reconhecida a humanidade de pessoas negras LGBTQIAP+, pois elas são alocadas em lugares sociais de animosidade, reificação e ausência. O esquecimento, a ausência de sujeitos apresentada como um destino e a recusa em ouvir as vozes de sujeitos dissidentes diz respeito aos projetos políticos, às arquiteturas de destruição que normatizaram o aniquilamento dos nossos corpos, lidos, a partir das normas colonizadoras de corpos e afetos, como desviantes. Esta tese, como outras produções que refutam a essencialização das nossas ausências, demarca a importância de pensar racismo e ciseterorismo como dispositivos de poder que se beneficiam dos silêncios.

A quebra dos silêncios é significativa para termos, de fato, disputas recíprocas. Os nossos corpos estão constantemente em disputa, mas é preciso grifar que, com o controle institucional, moral e científico dos sujeitos lidos como desviantes, essa disputa nasce desleal. Assim, ao produzir, disputar e desnudar como as ausências são constituídas e mantidas de forma política, declaro, com Lélia Gonzales, que o “lixo vai falar, e vai falar numa boa” (GONZALEZ, 2019, p. 74).

Assim, compreendemos que o feminismo de Lélia Gonzales traduz a compreensão de um corpo abjeto que, lido como lixo, compõe uma fronteira social entre os corpos lidos como desejos e os outros que, protegidos pelas bases coloniais, são reconhecidos como sujeitos. Já na década de 1970, a autora demarcava a construção entrecortada de raça, de gênero e de classe como constituições de uma delimitação abjeta do corpo que, estigmatizado, deve ser infantilizado e administrado, por ser reconhecido em sua desumanidade pelos lastros da ideologia de colonização. Quando não neutralizado, esse corpo deve ser destruído de suas possibilidades, pois o estigma funciona, nesses termos, como um impedimento de transcendência e, portanto, de humanidade. A descrição dos *corpos lixos* inspira uma série de estudos contemporâneos, revelando, assim, a importância das teorias de Lélia Gonzales. A composição das latas de

lixo sociais indica que as cenas de poder são administradas por meio da colonização de corpos, desejos, afetos e localizações.

Os marcadores de diferença são operacionalizados pelos sistemas de poder. Assim, a presença do “outro” é denunciada e sua voz, expressividade e possibilidade, enfraquecidas em nome da manutenção de um sistema discursivo supostamente hegemônico e inquebrável. A possibilidade enunciativa define, nesses termos, quem pode existir e quem, ao contrário, é destituído de humanidade. Assim, ao entrecortarmos gênero, raça, classe e sexualidade, vislumbramos quais corpos, nesse sistema de execução sistemática, são destituídos de possibilidade de fala. A fala, compreendida aqui como sinônimo de vitalidade, presença e localização política, traduz os modelos que destroem sujeitos pela imposição dos seus silêncios.

As experiências desses grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que as produções intelectuais saberes e vozes sejam tratados de modo igualmente subalternizados, além das condições sociais os manterem num lugar silenciado estruturalmente. Isso, de forma alguma, significa que esses grupos não criam ferramentas para enfrentar esses silêncios institucionais, ao contrário, existem várias formas de organização políticas, culturais e intelectuais. A questão é que essas condições sociais dificultam a visibilidade dessas produções. Uma simples pergunta que nos ajuda a refletir é: quantas autoras e autores negros o leitor e a leitora que cursaram a faculdade leram ou tiveram acesso durante o período de graduação? Quantas professoras ou professores negros tiveram? Quantos jornalistas negros, de ambos os sexos, existem nas principais redações do país, ao até mesmo nas mídias alternativas? (RIBEIRO, 2019, p. 63)

Djamila Ribeiro (2018) coloca em relevo as ausências de pessoas negras nos espaços de construção de saber e de circulação enunciativa, indicando que, estruturalmente, o racismo, associado a outros princípios de exclusão, apresenta o silêncio compulsório. Nesse silêncio, lemos a manutenção simbólica das senzalas que, na contemporaneidade, se instalam nas relações sociais, designando lugares espúrios e supostamente essenciais para esses atores sociais. As senzalas contemporâneas mantêm o fetiche pela despotencialização de corpos negros, pela reificação da sua presença e pela desautorização de suas produções.

As ausências são definidas por múltiplas lentes que, numa ótica central, desejam destruir todas as possibilidades de humanidade fora dos paradigmas forjados no aparato político, normativo, estético e moral, à luz das determinações coloniais. Assim, fica evidente que se trato do gênero ao discutir masculinidades, não posso negar que essas discussões são atravessadas, política e analiticamente, por outros registros como, por exemplo; raça, sexualidade e classe. Assumo as bases das perspectivas interseccionais

para verificar as barreiras sociais impostas pelo racismo e por outras construções políticas de degradação que se voltam contra homens negros gays. Por meio das análises e práticas políticas que se pavimentam nas avenidas interseccionais é possível verificar que em cada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social (COLLINS, 2021, p. 16).

Compreender as ausências políticas é, nesse sentido, analisar os processos pelos quais essas estruturas de racialização e de colonização dos corpos e afetos têm como propósito eliminar, por mecanismos multiarticulados, vidas precarizadas.

A demarcação de presenças políticas normativas se beneficia da tipificação de sujeitos e de grupos sociais. Logo, verifica-se que a norma pode ser utilizada como justificativa para impedir as perfurações necessárias nos sistemas políticos que se aportam na destruição de sujeitos a partir de sua tipificação. Nessa direção, compreendo a construção de masculinidades que, estreitamente vinculadas aos padrões designadores do que é uma vida, espelham, de modo degradado, as experiências de masculinidades que se distanciam do que é anunciado como hegemônico.

Nessa relação hierárquica, noto a incidência dos parâmetros coloniais e a constatação de que essa realidade desfaz o mito que associa todas as masculinidades ao poder, desconsiderando as nuances que emergem apenas num esforço interseccional. Me interessa compreender, nesse sentido, onde estão os homens negros gays, uma vez que eles são atravessados por pelo menos dois desses aparatos políticos que suplantam a possibilidade de reconhecimento e que, de diferentes modos, podem atenuar ainda mais seus lugares de vulnerabilidade política.

2.2. Onde estão os homens negros gays? Gênero e sexualidade como barreiras sociais

As discussões sobre masculinidades indicam um caminho significativo para pensar, de forma amplificada, o gênero, bem como as desigualdades que se instalam a partir dessa condição entrecortada por raça, sexualidade, classe, capacidade e localização. É possível dizer que a condição masculina, da Grécia Clássica até aqui, serviu de condão para determinar perfeição, norma e legitimidade. Quero dizer as discussões sobre as

masculinidades — no plural — desfazem as práticas, simbólicas e concretas, de naturalização das desigualdades e de marcação das mulheres e das masculinidades precarizadas em nome dos modelos de masculinidade — no singular —, que se aportam nas normas brancas, sem deficiências, heterossexuais, privilegiadas em classe e em território.

Me interessa também considerar que, à distância dos debates efervescentes nas redes sociais, a masculinidade não é tóxica. Entendo, ao ler e compreender as disparidades entre os gêneros, guardadas as suas proporcionalidades que um olhar patológico nesse caso, blindaria os homens dos efeitos das violências que cometem e de que são vetores. Considero, ao contrário, que as masculinidades, sobretudo as que são localizadas como hegemônicas, não são tóxicas, nem adoecidas, mas, sim, forjadas pelo poder.

Afirmar que as desigualdades e violências pavimentadas pelas masculinidades hegemônicas são tóxicas confere uma irresponsabilidade para esses atores sociais, pois essa determinação se aproxima mais de uma narrativa patologizante. Ao indicar que ser homem é estar “doente” se esfaca as lutas e reivindicações de mulheres, em sua pluralidade, que demarcam as violências sofridas, não pelo enebriamento de um estado patológico, mas pela construção epistêmica, política, cultural e moral da suposta superioridade masculina.

As implicações da “masculinidade tóxica” permitem que as discussões sobre masculinidade foquem nos “sintomas”, uma vez que sua atmosfera é patológica, e se esquivem das causas culturais, sociais, políticas, econômicas e, para essa pesquisa, raciais, que constroem os lugares das masculinidades. É relevante considerar, na mesma direção, que as discussões que se aportam nas dificuldades afetivas que a “masculinidade tóxica” condiciona aos homens — que os homens “não podem ter afeto” e que essas barreiras afetivas os limitam —, ainda gira em torno de uma experiência de masculinidade que pode refletir, inclusive, sobre a sua condição de humano, de sujeito cognoscente e de sensibilidade. No entanto, é preciso destacar que nem todas as masculinidades são reconhecidas nesse enquadramento de humanidade, isto é, que alguns de nós, dadas as marcações de diferenças e os estigmas impostos pelas masculinidades hegemônicas, não somos reconhecidos como humanos, mas como objetos de desejo, de fetiche e disponíveis para sermos utilizados e exterminados.

Compreendo que a construção da masculinidade está estreitamente ligada às práticas de abandono da humanidade, do afeto e da reciprocidade nas relações, uma vez que esse sujeito deve absorver um conjunto de normas, valores e práticas sociais que o

associam ao poder, à centralidade política e a uma presença pública que hierarquiza outras corporeidades, afetos e experiências de mundo. É preciso discutir os graus de letalidade que se entranham na formação política e cultural das masculinidades, constituição que, inclusive, se revela nos números de suicídio apresentados no relatório *Suicídio em todo o mundo* em 2019¹² publicado pela OMS. Nesse documento, é possível constatar que as taxas de suicídio variam de acordo com regiões, países e gênero.

Mais homens morrem devido ao suicídio do que mulheres (12,6 por cada 100 mil homens em comparação com 5,4 por cada 100 mil mulheres). As taxas de suicídio entre homens são geralmente mais altas em países de alta renda (16,5 por 100 mil). Para mulheres, as taxas de suicídio mais altas são encontradas em países de baixa-média renda (7,1 por 100 mil). (OPAS, 2021) 25

Nesse relatório se destaca também o aumento do suicídio nas Américas, na contramão das taxas globais. Enquanto Europa, Região do Mediterrâneo Oriental e Pacífico Ocidental apresentaram uma queda nas taxas de suicídio dos anos 2000 a 2019, nas Américas as taxas aumentaram cerca de 17% nesse mesmo período. Em 2012, no Brasil, foram registrados 11.821 casos de suicídio: do total, 9.198 são de homens e 2.623 de mulheres, segundo a cartilha *Suicídio: informando para prevenir*, realizada pela Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP). Logo, é preciso levar em consideração os processos de violação que colocam esses sujeitos em risco.

Levar em consideração a relação entre masculinidade e poder, bem como as condições pelas quais se modela essa masculinidade a fim de suplantar a humanidade e a saúde mental dos homens, é significativo. É igualmente necessário evidenciar que as masculinidades não podem ser patologizadas a fim de que não se questione as bases culturais, políticas e sociais onde esses princípios de violação são forjados e retroalimentados. Nesse contexto, é importante mencionar que homens são de fato tolhidos de demonstrar afeto ou de se vulnerabilizar e que isso, evidentemente, tem impactos. É preciso considerar também os efeitos disso na relação desses homens com as mulheres e com as outras masculinidades — as masculinidades lidas como subalternizadas —, para pensarmos não no “sujeito adoecido pela masculinidade tóxica”, aquele que precisa reforçar a sua “masculinidade saudável”, mas, sim, compreender as relações de gênero pela lente do poder que implica em políticas de terror, de subordinação e de violência. Ademais, compreendo a inexistência de uma “masculinidade saudável”,

¹² <https://www.paho.org/pt/noticias/17-6-2021-uma-em-cada-100-mortes-ocorre-por-suicidio-revelam-estatisticas-da-oms>

uma vez que o gênero é modulado como categoria que, em si mesma, guarda a necessidade de dominar, tipificar e neutralizar a diferença.

Entendo também que ao superestimar — pois entendo que ela também precisa ser feita, com honestidade — essa discussão sobre o afeto, esses homens que detêm condição de humanidade se fecham às demandas sociais, políticas e culturais das mulheres e das masculinidades enunciadas como periféricas. Temas como estupro, desigualdade salarial e abandono dos filhos parecem não ser relevantes para muitos núcleos, virtuais e não-virtuais, que se aportam na famigerada masculinidade tóxica, uma vez que esses homens se ocupam de curar sua masculinidade, de forma ensimesmada e despreocupada com os alcances perversos do machismo como estrutura política de violação.

Segundo o 13.º Anuário Brasileiro de Segurança Pública¹³ (2019, p. 31), os números de feminicídios representam cerca de 6 a 8% das mortes violentas intencionais no Brasil. Recuso as descrições da masculinidade tóxica por compreender, nesse contexto, que elas manifestam uma forma sofisticada de obliterar as disparidades socialmente construídas em nome de uma condição de “fragilidade” imposta pela sociedade e profundamente “patologizante”. Anunciar que a sociedade “adoece” os homens indica um esforço retórico para determinar que os sujeitos que se beneficiam das estruturas de violência, apagamentos epistêmicos, instalação e perpetuação das desigualdades entre os corpos, numa ótica moral e médico-científica, são, na verdade, as vítimas e não os algozes.

É importante frisar que as condições que esfacelam a possibilidade que homens demonstrem afeto não são patológicas, tóxicas ou devem ser discutidas de maneiras autocentradas, desconsiderando as nuances de violência que perpassam as relações entre os sujeitos, mas são sinais das condições sistemáticas e multifacetadas de controle sobre os corpos, em relação, que se logram dessas relações tecidas na violência, no esquecimento do outro e na manifestação de poder. Bola (2020, p. 57) indica que “os homens nem sempre conseguem desenvolver a linguagem emocional necessária para discutir os seus sentimentos e experiências”. É preciso deixar claro, no entanto, que essa inabilidade é fruto de um sistema cultural que se beneficia em moldar as masculinidades para desumanizar a si, colonizando outros sujeitos. Entendendo que as relações de gênero estão estreitamente ligadas às lógicas coloniais e que a construção política das

¹³ https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/10/Anuario-2019-FINAL_21.10.19.pdf

masculinidades requer a desumanização, a perda de sentido relacional, para que se perpetue um projeto de subordinação do outro, aquele que se descentraliza desse sujeito enunciado como legítimo.

Há, por trás dessas inversões retóricas, isto é, da tentativa de “adoecer” o que é, na verdade, político e cultural, uma prática sistemática de manutenção de poder que patologiza ou naturaliza as condições e práticas vinculadas às masculinidades, que não refletem sobre a sua relacionalidade. Esse esforço se beneficia do que Fábio Mariano (2021) compreende dos centauros da mitologia grega. Trata-se de figuras híbridas: possuem corpos de cavalos e cabeças humanas. Descritos por seu instinto e por sua força, são desresponsabilizados por suas ações, pois elas teriam origem em sua parte animal, irascível. Mariano indica que as discussões que se distanciam das narrativas e denúncias das mulheres e por consequência, dos feminismos, fazem com que as discussões sobre masculinidades não construam pontes ou instalem uma crise nos privilégios construídos para as masculinidades hegemônicas, mas, ao contrário, perpetuem uma ideologia que isenta os homens de se perceberem em relação.

Muitos grupos de homens têm se reunido com o propósito de discutir como o machismo e o sexismo têm afetado suas vidas. Importa que todos possam expor a maneira como foram compulsoriamente desenhados e a pretensão de sair das caixas. No entanto, fico a me perguntar por que ainda é pouco discutida a questão das violências contra as mulheres, do assédio ao estupro? Sem desmerecer a importância de discutir nossos sentimentos e a privação do sentir, parece-me necessário avançar nessa perspectiva social e de rompimento de ciclos de violência na qual homens ainda tratam o corpo feminino — e sob esse aspecto, como também desmerecem a corporalidade de homens trans, de travestis, de gays afeminados, à semelhança do modo como invasores da América trataram nossas terras e os povos originários. (MARIANO, 2021, p. 98)

Assim, o risco de justificar as ações violentas e sua, se aporta numa condição ou uma região que homens não têm controle, pois estão adoecidos em suas masculinidades, revela, na verdade, um interesse sofisticado de manutenção de espaços hierárquicos onde se discute e se percebe os sentimentos, as dores e as possibilidades, dos homens forjados pelas narrativas hegemônicas e, ao mesmo tempo, um esquecimento intencional, pois é articulado nas lógicas de poder.

Assim, fica evidente que a associação imediata entre masculinidade e poder precisa ser feita à luz das perspectivas interseccionais. É preciso destacar que a construção de uma masculinidade hegemônica que se beneficia das instituições, das normas, dos silêncios epistêmicos e de outros recursos que designam o que é “legítimo” enquanto

homem, ao mesmo tempo, essa constituição política e social cria uma região periférica, destinada às masculinidades que se descentralizam do que é publicizado como norma.

2.3. Do *humano* às masculinidades: a importância de estilhaçar a hegemonia

Tratar das masculinidades significa identificar os modelos pelos quais o gênero é articulado, a partir das descrições de normalidade, a legitimidade política para alguns corpos em detrimento de outros, inventados (LAQUEUR, 2001) como gradações ou como oposições radicalmente degradadas. Assim, não identifico uma descrição homogênea que determine, essencial ou naturalmente, o que é ser homem, mas os arranjos sociais, políticos, econômicos, racializadores e territoriais, que implicam na construção das masculinidades. Ademais, forjam masculinidades palatáveis socialmente em detrimento de outras que, a partir de relações estigmatizantes, são descritas de modo subalternizado.

Entendo que, nesse prisma, as discussões de gênero estão estreitamente ligadas às formulações de um mundo herdeiro do processo colonial. Isso revela os parâmetros de tipificação e hierarquia que se firmam na descrição e na comparação degradante dos sujeitos que, longe da brancura, da ciseteronorma, dos privilégios de classe, território e capacidade, por exemplo, são lançados às bordas sociais. Isso indica que nas relações sociais, não há uma adequação direta entre masculinidade e poder exatamente porque a masculinidade legitimada, ou, nos termos de Connell e Messerschmidt (2013), hegemônica, se consolida na brancura, na cisgeneridade e numa cadeia de privilégios que balizam as relações sociais e define, de modo restritivo e normativo, nós e os outros.

A masculinidade hegemônica foi entendida como um padrão de práticas (i.e., coisas feitas, não apenas uma série de expectativas de papéis ou uma identidade) que possibilitou que a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse. A masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das masculinidades subordinadas. A masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez a adote. Mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens. Homens que receberam os benefícios do patriarcado sem adotar uma versão forte da dominação masculina podem ser vistos como aqueles que adotaram uma cumplicidade masculina. Foi em relação a esse grupo, e com a complacência dentre as mulheres heterossexuais, que o conceito de hegemonia foi mais eficaz. A hegemonia não significava violência, apesar de poder ser sustentada pela força; significava ascendência alcançada através da cultura, das instituições e da persuasão. (CONNELL; MESSERCHMIDT, 2013, p. 242)

À masculinidade hegemônica estão associados os padrões morais ideologicamente articulados para designar o que é um sujeito legítimo e, ao mesmo tempo, destacar, nas cenas sociais, os corpos descartáveis. Trata-se de uma constituição politicamente articulada para determinar que homens brancos, ciseterossexuais, privilegiados em classe, território e sem deficiências, sejam imediatamente reconhecidos como a norma. Evidentemente, esses pressupostos (brancura, capacitismo, ciseterobrutalidade, etc.) são sistemas, estruturas e ideologias políticas e podem facilmente circular, com seus valores de despotencialização, entre todas e todos nós. Assim, fica exposto que, mesmo que se creia na relação direta entre masculinidade e poder, a realidade indica que homens negros, gays, transmasculinos, com deficiência, pobres e periféricos, embora possam trazer a si e reproduzir discursos racistas, classistas, capacitistas e ciseteroterroristas, na verdade são alvejados pela estrutura hegemônica que os desqualifica, em múltiplas frentes, como homens e como humanos.

Desse modo, as masculinidades hegemônicas podem ser construídas de forma que não correspondam verdadeiramente à vida de nenhum homem real. Mesmo assim esses modelos expressam, em vários sentidos, ideais, fantasias e desejos muito difundidos. Eles oferecem modelos de relações com as mulheres e soluções aos problemas das relações de gênero. Ademais, eles se articulam livremente com a constituição prática das masculinidades como formas de viver as circunstâncias locais cotidianas. Na medida em que fazem isso, contribuem para a hegemonia na ordem de gênero societal. (CONNELL; MESSERCHMIDT, 2013, p. 253)

Nesse contexto, é importante evidenciar que, embora, por vezes, se articule masculinidade e poder, masculinidade e privilégio e masculinidade e hegemonia, devemos considerar que essas relações expressam brancura, cisgeneridade, heterossexualidade e privilégio econômico. No mercado de trabalho, por exemplo, quando avaliamos as diferenças salariais, descobrimos que homens brancos recebem mais que mulheres brancas, homens negros e mulheres negras. As mulheres brancas têm mais vantagens que homens negros e mulheres negras. Na base dessa pirâmide, mulheres negras amargam os piores salários e as condições de precarização dos trabalhos.

As razões de rendimentos combinadas por cor ou raça e sexo mostram diferentes resultados comparativos. Destaca-se a vantagem dos homens brancos sobre os demais grupos populacionais, sendo que a maior distância de rendimentos ocorre quando comparados às mulheres pretas ou pardas, que recebem menos da metade do que os homens brancos auferem (44,4%). O segundo grupo de maior vantagem é o da mulher branca, que possui rendimentos superiores não só aos das mulheres pretas ou pardas, como também aos dos homens dessa cor ou raça (razões de 58,6% e 74,1%, respectivamente). Os homens pretos ou pardos, por sua vez, possuem

rendimentos superiores somente aos das mulheres dessa mesma cor ou raça (razão de 79,1%, a maior entre as combinações) (IBGE, 2019)

A hegemonia, como produto das relações de poder, indica as condições materiais e imateriais que conformam a realidade e que naturalizam compreensões de que as desigualdades são intransponíveis. Ela aponta quais sujeitos e grupos sociais devem se apresentar como normais e, ao mesmo tempo, submete, simbólica e materialmente, outros corpos às valas sociais. Para que se construa a hegemonia, enquanto projeto erigido politicamente, é necessário que se construa também a subalternização. Assim, as masculinidades hegemônicas se logram dos lugares sociais de vulnerabilidade que elas mesmas produzem. As masculinidades subalternizadas são forçadas a fim de que se mantenha uma lógica colonial de neutralidade, subordinação e de execução do que se difere dos padrões elencados como norma, como o modelo.

Assumindo as implicações deste trabalho, isto é, compreendendo o lugar social de homens negros gays em Belo Horizonte, bem como os seus corpos e narrativas em disputas e relações, me interessa compreender as implicações desse padrão de masculinidade e, ao mesmo tempo, os ecos de degradação que se materializam contra os corpos de homens negros gays, uma vez que não são brancos e nem heterossexuais. Entendo também que a pobreza no Brasil tem cor, isto é, assola majoritariamente a população negra — não estamos entre as elites econômicas. Essas negações incidem contra nós despotencializando as possibilidades de reconhecimento e, de modo expressivo, naturalizando as hordas de violação que incidem estruturalmente contra nós.

Tornar-se negro é enfrentar as construções de identidade que se aportam na branquitude, junto aos seus parâmetros de determinação de gênero, sexualidade e classe, por exemplo. O tornar-se negro, então, ocorre em duas acepções: num primeiro momento, absorvendo os paradigmas da branquitude que formam identidades e, ao mesmo tempo, as destroem, reproduzindo as máximas coloniais de desumanização e de conquista dos corpos e mentes. Em outra lógica, ética, antirracista e coletivamente emancipatória, o vir-a-ser negro, faz com que o sujeito assuma afirmativamente o seu corpo, produção e presença no mundo, junto aos outros sujeitos. Homens negros gays ainda precisam afirmar a sua presença e a legitimidade dos seus afetos, uma vez que, no imaginário social, o homem negro é forte, viril e heterossexual. Ele, o homem negro gay, ainda disputa com narrativas que o alocam na animosidade, na exotificação e nos limbos imagético-políticos que só reconhecem as masculinidades negras nos contornos da heterocentralidade.

É importante frisar que as lógicas do ciseteroterrorismo¹⁴ pavimentam um sistema de poder que aniquila, simbólica e concretamente, as corporeidades que turvam as normas ciseterossexuais e brancas que mantêm a realidade política amplamente excludente. Corpos LGBTQIAP+ negros, por exemplo, revelam a fragilidade inerente à norma que necessita constantemente destruí-los de modos multifacetados para manter o seu propósito.

Homens negros gays são, junto a outros corpos, alvos desse sistema. Esse sistema de poder é profundamente colonial por considerar que as diferenças devem ser neutralizadas, subjugadas e destruídas. Por essa razão, homens negros gays, em sua pluralidade, são significados por não serem brancos e por romperem com o pacto político da ciseteronorma, como projeto de poder, de manutenção de privilégios e vantagens sociais.

É preciso lembrar de Neusa Souza Santos (1983) no que diz respeito ao “mito negro”. Trata-se de uma descrição injuriosa sobre sujeitos racializados divulgada intencionalmente pela branquitude a fim de que se materializem formas imagéticas e objetivas de justificar a degradação desses sujeitos. As discussões sobre masculinidades negras revelam o alcance desse mito quando anunciam a letalidade que incide contra homens negros, a lascívia pela qual os seus corpos são lidos socialmente e os padrões coloniais que justificam a sua locação em trabalhos precários, como se não houvesse outros lugares disponíveis para nós. Essas discussões também precisam considerar que esse mito negro, como projeto de aniquilamento, das bases da heterossexualidade, desconsidera a presença de homens negros gays que são pelo menos duas vezes alvejados: por não serem brancos e por não serem heterossexuais.

Uma das formas de alocar sujeitos negros nas novas senzalas compostas pelo ciseterosssistema branco é o estereótipo. É por meio do estereótipo, por exemplo, que os racismos se propagam imageticamente como ideologia, uma vez que circulam sentidos de degradação que pavimentam as ações de exclusão e violência contra pessoas negras. Em relação aos homens negros gays, o estereótipo funciona como uma asfixia das possibilidades, pois não há nas lentes da ciseterobrutalidade lugar para masculinidades que se desloquem da brancura e da heterossexualidade. Consideramos, assim, que homens brancos são reconhecidos por serem racionais, análogos à humanidade e detentores de complexidade. Homens negros, ao contrário, são traduzidos pela memória colonial do

¹⁴ Entendo o ciseteroterrorismo como um sistema político que implica na imposição do apagamento de todas as presenças que fraturam as composições engessadas sobre gênero e sexualidade.

perigo, da degradação e da exotificação. Esses homens são significados pela oposição radical da humanidade traduzida na masculinidade branca.

Existiriam hierarquias e disputas internas ao masculino que, ao serem investigadas, podem evitar essencializações e generalizações sobre os homens, além de prescrições universais de comportamento. A cientista social Raewyn Connel (1995) argumenta que para que existam masculinidades valorizadas é necessário que outras sejam subalternizadas, com o uso tanto de um aparato simbólico (estereótipos, representações negativas, etc.) quanto físico (aparato policial, prisional, dentre outros) [...] Sob essa perspectiva, o baixo status social do homem negro decorre em grande medida, por ele ser um homem de um grupo sócio-racial que rivaliza com homens brancos pela conquista de oportunidades de poder social, recursos e acesso às mulheres (numa perspectiva heterossexual). (RESTIER, 2019, p. 25)

Os homens negros gays, além de serem atravessados por essa inumanidade descrita pelas lógicas coloniais, ainda são detratados pela “imoralidade” tecida pela moral branca ciseterossexual. A denúncia de uma sexualidade supostamente desviante é radicalmente contrária à imagem da masculinidade branca (reconhecida como sinônimo de humanidade) e das masculinidades heterossexuais negras — obliteradas de sua humanidade, em razão da memória colonial. Assim, o que temos são os nossos corpos e afetos reduzidos aos limbos, aos lugares de injúria e de apagamento reforçados pelos estereótipos. Esse não lugar revela os graus de violação, sofisticadamente desenhados para sujeitos lidos como desviantes. Nesse caso, desviantes da norma branca e heterossexual. É preciso considerar que essa norma é, por vezes, tão aguda, persuasiva e violenta que faz com que homens negros gays, obliterem a sua sexualidade para não serem mais atacados, interna e externamente.

Tanto a luta pela libertação negra quanto a luta pela libertação gay são enfraquecidas e encorajadas. Tanto pessoas negras gays quanto heterossexuais devem trabalhar para enfrentar as políticas de dominação expressas pelo machismo e pelo racismo, que levam as pessoas a pensarem que apoiar uma luta de libertação diminui o apoio a outra, ou põe uma em oposição à outra. Como parte da educação para uma consciência crítica nas comunidades negras, deve-se enfatizar sempre que nossa luta contra o racismo e nossa luta para recuperarmos da opressão e da exploração estão intrinsecamente vinculadas a todas as lutas enfrentar a dominação, incluindo a luta pela libertação gay. (hooks, 2019, p. 225)

O sofrimento, a solidão e a estigmatização acompanham os modelos pelos quais se constituem as identidades gays negras. Há uma constante disputa para construir imagens afirmativas das suas presenças, refutando, assim, os modo como suas identidades são apresentadas pelos sistemas de gênero e de sexualidade, que reforçam virilidade, brancura e humanidade. Há uma evasão dos modelos instituídos para a masculinidade,

inclusive por serem “bixas pretas” (VEIGA, 2018, p. 83), isto é, corpos que transpassam os ditames impostos pelos ciseteroterrorismo e que traduzem esses rompimentos afirmando outros modelos de masculinidade, negritude e humanidade.

As disputas ocorrem, uma vez que a realidade de homens negros gays não é homogênea. Inclusive, é preciso destacar que a homogeneidade, em múltiplos sentidos, serve à lógica colonial, pois dessubjetiva e controla. Existem homens negros gays que assumem papéis de gênero e de sexualidade diversos, mas é preciso pontuar que todos, em algum sentido, evadem a norma e pagam um preço por isso. As disputas, nesse circuito anticolonial, indicam as nossas diásporas.

Os movimentos lgbs são ainda muito atravessados pela supremacia branca e pelo racismo dela derivado, de modo que pessoas lgbs negras, mesmo nestes espaços plurais, em que se pressupõe acolhimento a todos aqueles que possuem uma sexualidade desviante das cis-hetero-norma, experienciem a recusa dos membros brancos dessas comunidades de reconhecerem os seus privilégios enquanto tais e de se engajarem numa luta lgbt que seja interseccional. Conforme Audre Lorde (2015), entendemos que “não existe hierarquia de opressão”, mas que existem acúmulos e, assim, sendo, uma pessoa lgbt negra sofre maiores opressões do que uma pessoa lgbt branca. Lutar pelo fim da violência da lgbtfobia sem atrelar a essa luta o fim da desigualdade racial é uma maneira dos movimentos lgbs reforçarem a sensação de não-lugar das bixas pretas. (VEIGA, 2019, p. 89)

Esse não lugar, construído politicamente para subjugar masculinidades negras gays, reflete as práticas políticas, econômicas, epistêmicas e valorativas que retroalimentam as ideologias de colonização dos corpos por meio de normas e ações erigidas pela branquitude cisheteronormativa. É relevante compreender que as forças que subordinam masculinidades negras gays se alicerçam nas dinâmicas políticas estruturadas, sobretudo, numa memória colonial que racializa e estigmatiza afetos e desejos a fim de operacionalizar um sistema de deterioração de humanidades publicizadas como desviantes. Considero relevante compreender as nuances e atravessamentos que dão forma às vivências de homens negros gays que revelam, de modos multifacetados e interseccionais, novas “modalidades de acolhimento, novos sentidos de pertencimento, forjando os nossos próprios quilombos” (VEIGA, 2019, p. 92). Estou interessado em perceber os processos pelos quais esses homens negros gays constroem suas presenças, narrativas e corporeidades, diante do racismo e do ciseteroterrorismo que se manifestam de modos sistêmicos.

CAPÍTULO 3

HOMENS NEGROS GAYS: sujeitos ou forasteiros?

3.1. Branquitude: comparação e dependência

As violências que se manifestam à medida que um corpo negro gay é significado, de modo interseccional, pelo racismo e pela homofobia, revelam como as identidades precarizadas são administradas nos espaços sociais e reduzidas, de forma sistemática, aos estereótipos de desumanização que se modulam de formas multidimensionais na coisificação desse corpo. Pergunto a Arnaldo sobre como é ser um homem negro retinto nos espaços sociais, inclusive nos territórios virtuais de sexo furtivo — os aplicativos de pegação. Segundo ele, os homens sempre o procuravam querendo que ele fosse mais ativo. Arnaldo (entrevista, maio, 2022) diz que, para além dessa expectativa da performance ativa, os homens também o procuravam por julgar que ele tivesse um “pauzão”. Nota-se a composição sistêmica do racismo que faz com que corpos significados à distância da humanidade sejam reiteradamente objetificados. É importante pensar, nesses termos, que a norma, bem como a distância que se instala a partir dela, construindo uma zona inóspita, o corpo forasteiro, se alicerça na brancura e na heterossexualidade. Arnaldo relata frequentar uma festa em Belo Horizonte na qual as pessoas se encontram para sexo furtivo e interações que giram em torno da liberdade sexual, mas que mesmo nesse tipo de ambiente percebe vestígios dos sistemas de discriminação, como o racismo. Na sua perspectiva, homens negros gays mais retintos estão em dois polos: ora são hiperssexualizados, ora são desprezados. Segundo ele, nesses espaços, “quanto mais retinto, menos era a chance de a pessoa conseguir um encontro sexual” (ARNALDO, maio 2022). A circulação desses sistemas de violência ocorre nos espaços físicos, mas também nas redes, que, segundo Luiz Valério Trindade (2022), funcionam como instrumentos de disseminação generalizada do ódio contra grupos marginalizados. Arnaldo afirma ter se envolvido numa discussão no Twitter sobre o impacto do racismo nessas “festas de pegação”:

Uma pessoa tava falando que, como ela não se encaixava no padrão, acabou sobrando. E a pessoa responsável pelo perfil respondeu de forma muito agressiva, falando que era “mimimi”, que enquanto as pessoas ficassem preocupadas com essas questões e não se jogassem, elas não conseguiriam nada. Então, eu achei a resposta extremamente agressiva e comecei a levantar essa pauta. O gay preto, gordo e afeminado, eles não são vistos da mesma forma. E mais do que isso, nessas campanhas publicitárias, até mesmo da própria sauna, mostram corpos magros e brancos. Eu não me via. Aliás, quem é a pessoa que se vê? Hoje o meu corpo está totalmente fora do padrão e eu me sinto totalmente fora do padrão. Eu comecei a debater e aí virou uma confusão.

Uns achavam que era “mimimi”, outros acrescentavam algo no que eu tinha dito. (ARNALDO, entrevista, maio 2022)

Nos aproximamos das perspectivas de Audre Lorde (2020^a) para pensar as estratégias políticas que, ao traçarem uma adequação entre a diferença e a subordinação, permitem que os corpos significados como abjetos sejam, ao mesmo tempo, apontados como forasteiros e abraçados pela violência. Os paradigmas de raça e de sexualidade, ao orbitarem nas lógicas da branquitude e da heterossexualidade como normas, apontam como a presença de homens negros gays causa vertigem ao modelo político da masculinidade hegemônica e, por isso, deve ser denunciada como inadequada. Para a pensadora, os homens negros que não se posicionam contra os privilégios da masculinidade construídos em cenas de aniquilamento, das mulheres e das masculinidades precarizadas pelo racismo, por exemplo, servem às opressões empreendidas por aqueles que querem destruir todo corpo isolado numa “sociedade dominada pelo privilégio do homem branco” (LORDE, 2020^a, p. 80). Ao retomarmos o relato de Arnaldo, percebemos que as premissas de Audre Lorde são verdadeiras quando dizem que não avançaremos na desabilitação de sistemas discriminatórios se, em alguma medida, sujeitos subalternizados não desfizerem as alianças com os sistemas de aniquilamento reverberados nos espaços sociais. Segundo a pensadora, é necessário que o homem subalternizado crie a consciência e a “compreensão de que o machismo e o ódio contra as mulheres são altamente ineficientes para a sua libertação como homem negro porque emergem da mesma constelação que dá origem ao racismo e à homofobia” (LORDE, 2020^a, p. 80). Nesses termos, a reprodução do racismo, da homofobia, da gordofobia e dos demais paradigmas de hierarquia entre os corpos só alimenta um sistema de exclusão que define e redefine os espaços marginais, inclusive dentro da própria margem.

As compreensões contemporâneas sobre a precariedade refutam as bases políticas que tencionam naturalizar e justificar as hierarquias — de raça, de gênero, de sexualidade e de classe — entre os sujeitos. A produção de uma subjetividade que não reconhece a sua localização e se justifica numa essência universal pavimentou processos taxonômicos dos corpos lidos à distância das presenças políticas anunciadas, de forma restritiva, como vidas. Ao camuflar a presença e a localização político-cultural de sujeitos, a branquitude — enquanto força política que mantém os privilégios e as vantagens vinculadas à branquitude — desempenha um papel ideológico (simbólico e prático) que se

beneficia da marcação do *outro*, o sujeito racializado, em nome da universalização, não situacionalidade e dissimulação da relação¹⁵.

Para Schucman (2020), a invisibilidade de sujeitos brancos escapa ao paradigma colonial de asfixia dos corpos racializados. Aqui, invisibilidade não tem a ver com a destruição pública da imagem, mas como a articulação política de uma presença tão hegemônica que se torna natural, inquestionável e, por fim, normal. A invisibilidade da brancura é uma estratégia política da branquitude enquanto sistema normativo. Essa invisibilidade, ou hegemonia, se manifesta na construção de uma norma racial que marca *o outro*, nesse caso, o corpo negro, como racializado. Ser branco, nesse circuito, é ter identidade e, portanto, não ser racializado. A marcação da raça seria uma degradação da presença. Em outros termos: a racialização faz com que o outro, aquele que está cindido dos paradigmas de humanidade, seja constantemente publicizado em sua precariedade enquanto os grupos hegemônicos, por manipularem a fabricação da identidade e administrarem as rotas e avenidas de poder, deterioram, por meio dos estigmas e estereótipos, os corpos racializados.

É importante pensar que na dinâmica do racismo, a brancura, ao significar uma vida, faz com que corpos racializados estejam continuamente alocados numa relação que enfraquece a sua presença. Trata-se de uma construção das cenas sociais que mitiga a possibilidade de reconhecimento desses corpos, pois eles são sempre comparados à norma que, nesse caso, dissimula sua racialidade em nome da gestão política e da construção do “outro”. Em Fanon (2020), observa-se a constituição de uma relação entre a branquitude e os sujeitos negros que incide contra a produção de uma identidade minimamente favorável aos grupos racializados. Trata-se de uma relação atravessada pela destruição de molduras afirmativas das identidades racializadas, uma vez que a brancura é instalada como padrão de humanidade. Ao sujeito negro resta — nessa relação cindida — a desumanidade, pois a definição do que é humano é, de modo multiarticulado, associada à brancura. Nesse contexto, o sujeito negro “se empenha em atingir a condição humana” (FANON, 2020, p. 23) perdida num processo de subjetivação que sequestra os instrumentos pelos quais ele pode se reconhecer e ser reconhecido.

¹⁵ Para Butler (2019), é por meio da relação que se constata o esvaziamento dos corpos significados como abjetos, à luz dos sistemas normativos. Nesse circuito relacional são constituídos os parâmetros de exclusão, bem como as fronteiras de apagamento e de abjeção que emergem dos sistemas discursivos. Logo, é preciso verificar que não é suficiente “afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos ‘humano’, o inumano, o humanamente inconcebível” (BUTLER, 2019, p. 25). Para a pensadora, os limites entre uma vida e a vida precária são estabelecidos concomitantemente à constituição discursiva e, por essa razão, política, das fronteiras sociais.

Fanon, ao postular que os “negros são comparação” (2020, p. 221), indica que a subjetividade ideal se ancora na branquitude e que, ao ser constrangido pela lógica de racialização, o corpo negro é significado como antítese radical da humanidade. O autopoicionamento de sujeitos brancos encontra, à distância de si, o outro: o negro. A branquitude se posiciona como norma e, ao mesmo tempo, consolida uma relação que permite que o negro posicione a si mesmo como *o outro*. Assim, o outro é tornado uma presença inóspita, pois desvela a farsa que sustenta a estabilidade do *eu* enquanto princípio normativo.

A raça, enquanto produto moderno das relações de poder, ativa um modelo de relação atravessado pelo interesse de aniquilamento desse corpo anunciado como “o outro”. Trata-se de uma relação costurada pela intenção de hierarquizar e colonizar os corpos que são lidos como diferentes. Ao assumirmos que a identidade ocorre no circuito, no trânsito e na interação entre os indivíduos, devemos nos ater ao fato de que no cerne das relações racializadas, a comparação, a taxonomia e a neutralidade das diferenças ferem a possibilidade de formação de identidades afirmativas dos grupos subalternizados.

É possível pensar como as subjetividades são compostas e reguladas pela norma, nesse caso, racial. Essa gestão faz com que a diferença seja percebida pelas lentes injuriosas da memória colonial, isto é, a raça e o racismo, que desintegram a possibilidade de reconhecimento¹⁶. Aqui, reconhecimento implica o modo de perceber sujeitos e corpos em determinados enquadramentos que delimitam a vida e a morte, pois não se abrem, de forma recíproca, à diferença. Implica em tornar-se humano ao absorver os protocolos sociais que pavimentam, de forma afirmativa, as presenças político-sociais, ou, em outro registro, ser desautorizado enquanto sujeito, em nome dos estigmas sociais que são acionados pela raça. A raça produz uma dinâmica de rebaixamento sistêmico dos corpos que são a antítese radical da norma branca. No escopo dessa radicalidade, os corpos racializados escapam à dinâmica do reconhecimento.

O reconhecimento, enquanto produto das relações sociais, só pode existir, de fato, no instante em que o outro sujeito é admitido, trazido à esfera da reciprocidade e da humanidade. A raça, nesses termos, opera como parâmetro de destituição do reconhecimento. Nela e por ela, a construção das identidades é restringida em nome dos parâmetros da branquitude — e no escopo dessa tese, da heterossexualidade. Ao

¹⁶ Compreende-se aqui o reconhecimento a partir das teses de Judith Bultler (2015), ou seja, como formas políticas que nos permitem admitir ou não as presenças, a vida e o luto de sujeitos que são integrados às dinâmicas de enquadramento.

compreender a realidade de homens negros gays, me interessa verificar os contornos pelos quais a raça, bem como os paradigmas normativos de sexualidade, regula a construção da identidade desses sujeitos expostos aos princípios de regulamentação das vidas que se expressam nas avenidas da branquitude e da heteronormatividade.

Nas análises sobre masculinidades negras gays, compreendem-se os modelos pelos quais as subjetividades são forjadas nas interações políticas atravessadas pelo racismo e pela homofobia. Todavia, nota-se que o modo como essas violências tocam sujeitos negros gays não é homogêneo e tampouco pode ser essencializado, como tencionam as ideologias coloniais. É importante frisar que esses homens negros gays são diversos e que, a partir das suas localizações, são atingidos de formas multiarticuladas por esses sistemas de poder (branquitude e homofobia). Assim, desconsiderar as nuances que complexificam a presença desses homens negros gays significa, como exposto, a retomada de um paradigma colonial de homogeneidade e de desumanidade. Nesse sentido, é importante ressaltar a necessidade de complexificar as identidades negras, isto é, compreendê-las fora dos circuitos moldados pela ciseteronorma que fomenta uma lógica discriminatória que, no fim das contas, não blindar nem mesmo os sujeitos negros que, amparados pela heterossexualidade, alimentam sistemas de violência contra homens negros homossexuais. Segundo bell hooks (2019b), a homofobia em comunidades negras desenha uma realidade social manchada pela lógica colonial, isto é, pela implementação de separações que justificam as hierarquias e permitem que sujeitos negros heterossexuais se sintam protegidos de mais um estigma social. Trata-se da replicação de um modelo político que faz com que determinados grupos hegemônicos alimentem o seu projeto de poder em detrimento de outros que não gozam de amplo poder. É o caso de pessoas negras que, mesmo atingidas pelo racismo, se voltam contra seus pares, em nome da divergência sexual. Para hooks:

Tanto a luta pela libertação negra quanto a luta pela libertação gay são enfraquecidas quando essas divisões são promovidas e encorajadas. Tanto pessoas negras gays quanto heterossexuais, deveriam trabalhar para enfrentar as políticas de dominação expressas pelo machismo e pelo racismo, que levam pessoas a pensarem que apoiar uma luta de libertação diminui o apoio de outra, ou que por uma em oposição à outra. Como parte da educação para uma consciência crítica nas comunidades negras, deve-se enfatizar sempre que nossa luta contra o racismo e nossas lutas para nos recuperarmos da opressão e da exploração estão vinculadas a todas as lutas para enfrentar a dominação, incluindo a luta pela libertação gay. (2019, p. 255)

Sendo assim, quando falamos de sujeitos negros e do racismo que atravessa essas existências, também falamos de branquitude, isto é, de um sistema político, imagético, valorativo, estético, epistêmico e institucional, articulado para reafirmar a superioridade social de sujeitos brancos. Trata-se de um discurso, um modo de significar a realidade que ratifica a distância entre a humanidade de sujeitos brancos e os seus “opostos” que, nesse caso, ao serem desumanizados, podem e devem ser sistematicamente colonizados. É preciso grifar que, enquanto modelo político, discurso e métrica pela qual se reconhece ou não um corpo, a branquitude pode ser reproduzida, inclusive, por sujeitos negros que aprendem a observar a si mesmos por lentes que anulam a sua presença político-social.

No caso dos negros, a consequência seria uma não aceitação de sua autoimagem, da sua cor, o que resultaria em um “pacto” com a ideologia do branqueamento. Portanto, a construção do que o autor (Fanon) chama de “máscaras brancas” começa na rejeição de si próprio por parte do negro e em uma tentativa das características estereotipadas associadas negativamente aos não brancos na sociedade ocidental. Fanon afirma que o mesmo racismo subjetivado pelos negros também é apropriado pelos brancos, embora numa relação de assimetria, na constituição das identidades raciais brancas. O resultado, no tocante ao funcionamento da categoria raça, seria um sentimento de superioridade dos brancos em relação ao não brancos. Deve-se lembrar que Frantz Fanon pensava o racismo não apenas como manifestação individual dos sujeitos, mas como manifestação cultural, o que hoje podemos nomear de racismo estrutural, isto é, a prática racista que se encontra inscrita na estrutura social, econômica, histórica e cultural das sociedades ocidentais. (SCHUCMAN, 2020, p. 55)

Os estudos sobre a branquitude (SCHUCMAN, 2020; FRANKENBERG, 2004; MOREIRA, 2020) revelam uma mudança de paradigma, pois intensificam uma análise sobre a questão racial a partir das lentes de sujeitos negros que, ao analisar a história, as relações de poder e a reprodução estrutural do racismo, denunciam a perpetuação de sistemas de clivagem que se aportam nos privilégios mantidos e vinculados às pessoas brancas. Tais estudos também desfazem a abstração desenhada politicamente para significar sujeitos negros como os únicos corpos racializados e, portanto, como presenças que podem ser etiquetadas.

A partir da década de 90 do século passado, os estudos sobre raça e racismo nos Estados Unidos começaram a mudar seu enfoque, e novos olhares sobre o tema começaram a surgir. O movimento de mudança nesses estudos se deu quando os olhares acadêmicos das ciências sociais e humanas se deslocaram dos “outros” racializados para o centro sobre o qual foi construída a noção de raça, ou seja, para os brancos. Esses novos enfoques foram chamados de “estudos críticos sobre a branquitude” (*critical whiteness studies*) [...] O fato de os estudos sobre a branquitude se formarem como um campo transnacional e de intercâmbio entre ex-colônias e colonizadores corresponde à cadeia de processos históricos que começa com o projeto moderno de colonização, que

desencadeou a escravidão, o tráfico de africanos para o Novo Mundo, a colonização, as formações e construções de novas nações e nacionalidades em toda a América e a colonização da África. Portanto, são nesses processos históricos que a branquitude começa a ser construída como um constructo ideológico de poder, em que os brancos tomam a sua identidade racial com norma e padrão, e dessa forma outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviantes, ora como inferiores. (SCHUCAMAN, 2020, p. 49-50)

Trata-se de um movimento epistêmico e político que recalibra as perspectivas. Ao lançar luz sobre a branquitude como sistema de poder que gerencia o que é determinado historicamente, há uma transferência ótica que desestabiliza o lugar de centralidade forjado para manter seguros os privilégios políticos, econômicos, epistêmicos e culturais vinculados à brancura. Na mesma esteira, as reflexões sobre masculinidades negras gays questionam as implicações políticas que não compreendem e deslegitimam as masculinidades que se deslocam da norma branca e heterocentrada.

A branquitude é um sistema de poder que, de modo tecnológico, camufla a presença e, por consequência, a localização política e os privilégios construídos politicamente para perpetuarem símbolos de elevação moral, protagonismo político e autoridade epistêmica, por exemplo, vinculados à brancura. Compreender isto implica em reconhecer a manipulação de imagens de mundo, valores, instituições e padrões estéticos destinados, por exemplo, a naturalizar a assimetria entre corpos negros e brancos.

Nota-se um processo ideologicamente constituído para fazer com que o status de elevação social vinculado à brancura não seja questionado. Assim, é possível considerar a branquitude como um sistema político que cria e se beneficia das desvantagens sociais que precarizam a vida e a presença política de sujeitos negros. Para Adilson Moreira, os “processos discriminatórios provocam as mais diversas formas de desvantagens materiais porque impedem que os sujeitos possam ter acesso aos recursos necessários para um funcionamento social adequado” (MOREIRA, 2020, p. 345). Obviamente, ao trazer a branquitude para essa reflexão, tenciona-se discutir a dissimulação desse sistema de poder ao não marcar os sujeitos brancos e, ao mesmo tempo, estigmatizar os corpos, as produções estéticas, a cultura e o pensamento de pessoas negras.

Enquanto maquinário constituído para articular a realidade política, social, econômica e estética, a branquitude faz com que se naturalize o fato de que posições de poder, todas elas, devem ser ocupadas por sujeitos brancos. Ela traduz uma política colonial que reduz sujeitos negros à reificação, impedindo, assim, o seu reconhecimento. Afinal, o reconhecimento não é uma dimensão que nos coloca diante de outro sujeito, captado pelos quadros de referência do que é uma vida? Logo, é tarefa dessa tecnologia

política operacionalizar os discursos, as imagens de mundo e as normas sociais para que sujeitos negros sejam reiteradamente alocados em zonas inóspitas, inumanas. Se os parâmetros pelos quais os sujeitos são reconhecidos (ou não) é relacional, a diferenciação é central na construção do *eu* e do *nós*. Todavia, é preciso destacar que a branquitude funciona como um processo ideologicamente forjado para fazer circular que a identidade (branca) e a superioridade (branca) são valores fixos, intransponíveis e, ao mesmo tempo, que as diferenças são, na verdade, debilidades e por essa razão devem ser neutralizadas e destruídas.

Para Fanon (2020), a produção da raça habilitou uma realidade política fabricada na noção de superioridade. A lógica moderna da colonização se justificou, dessa forma, na oposição radical entre colonizadores e colonizados: aqueles que se anunciam como superiores e ao mesmo tempo administram violentamente um maquinário de alienação que produz a interiorização da inferioridade. A inferioridade de sujeitos negros não existe como uma substância ou como uma essência, ela é efeito de um arcabouço político, colonial e sistêmico que se aporta na definição normativa da brancura. Para o pensador, a fabricação da raça amplia os processos de separação e normatiza as posições de violação dos que, por meio desse circuito político de desvalorização, são posicionados como negros. Posicionamento esse que é referencial e comparativo. Os corpos negros são significados e rebaixados por meio de circuitos de poder pavimentados na brancura como norma. Ao postular que negros são a comparação em relação aos brancos, Fanon revela que a raça cria e se beneficia de uma lógica de dependência destrutiva de uma alteridade que se amplia e se retroalimenta da degradação dos outros sujeitos. A anulação da alteridade composta pela raça e, por consequência, pelo racismo antinegro, fica explícita quando o autor indica que o *eu* é designado como branco e o negro é o diferente, aquele que, comparado ao sujeito é o estranho.

A estrutura da comparação cria, ao mesmo tempo, uma dependência ao afirmar que o que confere existência aos sujeitos negros é o estranhamento e a animosidade cedida pelas práticas e valores da colonização. Uma alteridade que se desfaz em ruínas à medida que a diferença é utilizada para reafirmar o rebaixamento da humanidade de sujeitos negros.

O homem só é humano na medida em que busca se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido por ele. Enquanto não for efetivamente reconhecido pelo outro, é esse outro que permanece tema da sua ação. É desse outro, do reconhecimento por parte desse outro, que dependem seu valor e sua realidade humanos. É nesse outro que se condensa o sentido da sua vida. (FANON, 2020, p. 227)

A indisponibilidade para a alteridade — enquanto movimento de reconhecimento da subjetividade, narrativa e possibilidade de existir do outro enquanto sujeito — é um registro significativo de uma relação fraturada, isto é, de uma presença política que se reconhece como sujeito e, em simultâneo, suplanta a subjetividade de outrem, pois se beneficia de sua objetificação e da sua morte.

No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os”. A informação original elementar — “Estamos tomando o que é Delas/es” — é negada e projetada sobre a/o “*Outra/o*” — “elas/eles estão tomando o que é Nosso” — o *sujeito negro* torna-se então aquilo que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o *sujeito negro* se transforma no inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se o oprimido e o oprimido, o tirano. (KILOMBA, 2019, p.34, grifos da autora)

Aqui se revela uma formulação que constrói uma presença política que afirma reiteradamente a sua elevação moral, mas que, na verdade, da modernidade até hoje, se beneficia dos genocídios da população negra e, por fim, ritualiza a violência, a desigualdade e o silenciamento, para fazer com que sujeitos negros sejam significados fora do pacto de humanidade.

É preciso pensar o poder da branquitude como um princípio de circularidade ou transitoriedade (Foucault, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão conscientes ou inconscientes exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos e locais de desigualdades raciais. Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e redimensioná-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com as particularidades de cada sociedade em questão. (SCHUCMAN, 2020, p. 61)

A branquitude se materializa num pacto que reforça, através dos dispositivos de poder, uma oposição radical dos sujeitos brancos em relação aos sujeitos negros. Para Maria Aparecida Bento (2022, p. 154), o pacto da branquitude é “narcísico”, pois fabrica o lugar social onde os privilégios, simbólicos e objetivos, circulam entre os que afirmam e se reconhecem como iguais. A igualdade é um princípio colonial de regulação. Através dela são determinados os parâmetros de reconhecimento amplamente excludentes dos que são marcados à distância da brancura. Em nome dessa igualdade se mantém uma ordem hierarquizante e subordinadora das diferenças. Ademais, esses parâmetros funcionam como dinâmicas de clivagem, de moldura e de adequação dos corpos que, por vezes, precisam se mutilar para existir diante da norma.

3.2. A gente se poda para se adequar: corpo e fronteiras políticas

Até aqui investigamos, de modo interseccional, o racismo e a homofobia como dispositivos políticos de desidratação de humanidades. É preciso compreender que, ao enfrentar essas estruturas, somos provocados a pensar como a realidade de homens negros gays é, de modos multiarticulados, constituída em processos que esfacelam a possibilidade de reconhecimento. O reconhecimento, enquanto movimento ético-político, deve ser colocado sob exame para que, de fato, sejamos capazes de compreender as condições pelas quais se reconhece (ou não) o corpo, a presença e a narrativa de sujeitos não normativos.

Para Butler (2015), a produção da dominação, por meio das agências políticas de construção e de aniquilamento do outro, se nutrem da composição de imagens de degeneração e de enquadramentos restritivos jogam corpos dissidentes para fora do esquadro do que é significado como uma vida humana. Essa periferia ontológica, se assim podemos dizer, se logra da aparição subalterna do outro que, nesse prisma, deixa de ser uma vida pela qual é possível se enlutar.

Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas e sacrificadas, são consideradas uma ameaça à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos”. (BUTLER, 2015, p. 53)

As teses da filósofa nos revelam que as condições pelas quais os sujeitos são (ou não) reconhecidos precedem ao próprio reconhecimento que, nesse prisma, funcionam como efeito de legitimação de uma vida. Sendo assim, é importante considerar que os arquivos políticos administrados pelo racismo e pela homofobia acompanham a produção dos parâmetros de enquadramento pelos quais homens negros gays reconhecem a si mesmos. Admitimos a necessidade de escrutinar os modelos pelos quais o reconhecimento é produzido, uma vez que nos deparamos com ferramentas políticas que preanunciam e descrevem identidades, na dinâmica da marcação e da injúria, como desviantes. Essas presenças desprezíveis são apontadas como: *não-ser*, como *o outro*, ou como *carne* a ser consumida para que se mantenham seguros os projetos da branquitude ciseterobrutar. Assim, podemos nos perguntar: é possível reconhecer se, de modos reiteradamente articulados, as engrenagens políticas fazem com que homens negros gays

amarguem o não lugar e sejam transformados no ser “entre” (ISAC, entrevista, novembro 2022), numa experiência forasteira, por não serem brancos e por não responderem aos contornos asfixiantes da masculinidade hegemônica?

Estar *entre* é ser localizado como um não-ser, como uma presença que, por não pertencer à ordem da humanidade, é forçosamente desalocada dos lugares de reciprocidade. Trata-se de uma construção simbólica, objetiva, política, moral, estética e econômica experienciada, de diferentes formas, por homens negros gays.

Ao descontinuar as noções asfixiantes produzidas pelos dispositivos políticos de racialização, homens negros gays constroem novas rotas, passam por uma nova diáspora, evadem do sequestro político do seu corpo, do seu afeto e da sua presença. Butler (2006) aponta para a descompressão dos estatutos de identidade associados aos conceitos de estabilização, essencialidade e continuidade, pois a identidade, emerge enquanto processo produzido, impermanente e intersubjetivo, constituído por parâmetros, intelegibilidades, leis e significados culturais. Assim, o sujeito é assujeitado pela norma, mas é igualmente razoável postular que quando interpelado pelos sistemas normativos, ele pode se voltar contra essas estruturas, embaralhar as suas lógicas, constrangendo e denunciando as técnicas que produzem a sensação de estabilidade e de naturalidade do que é politicamente produzido. Logo, embora as presenças políticas sejam reiteradamente formadas em práticas regulatórias que se desenvolvem como lógicas discriminatórias, hierarquizantes e binárias, esses sistemas hegemônicos e de regulação podem ser desautorizados por novos campos e arranjos de poder que, nesse caso, assumem gramáticas subversivas. Compreendemos que o racismo e a homofobia, enquanto ideologias políticas, se manifestam como limites intransponíveis para os corpos, fazendo com que se materializem regimes de poder e de normatização que se regulam em técnicas produtoras de assimetrias, binarismos e hierarquias sociais.

As normas regulatórias são um ato e não uma totalidade, elas pressupõem resistência, demonstrando os modos pelos quais os estatutos de relação (de gênero, de sexualidade, de raça, de capacidade, de classe etc.) podem ser montados e remontados. Nesse prisma, é possível assumir a performatividade como uma realidade que se instala diante do corpo e o atravessa, fabrica e nomeia, descartando qualquer traço de uma ontologia da substância. Logo, as categorias que classificam e hierarquizam os corpos não são derivadas da natureza, de uma essência ou de uma subjetividade pré-discursiva. Em oposição à ontologia da identidade, em sua substancialidade, a performatividade revela que as dinâmicas regulatórias que se instalam sobre e contra o corpo são

artificialmente constituídas no intercâmbio entre a norma, sua inteligibilidade e a repetição desses estatutos.

Podemos afirmar que a raça é performativa. Essa noção, a de performatividade, instiga a pensar a conformação do sujeito racial. A raça é performativa porque é um ato ou um conjunto de atos reiterativos que criam o que nomeiam. Raça, é assim como sexo e o gênero para Judith Butler, uma construção discursiva que produz corpos e subjetividades. A raça existe dentro de marcos regulatórios rígidos que são disciplinas, diria Foucault, o que no limite significa dizer que a raça atua como uma prática disciplinar que dá marco de possibilidade a subjetividades e corpos. Assim, a humilhação e violência atuam como atos ou disciplinas reiteradas que tem o objetivo de fazer a raça, sendo exercidos dentro de marcos rígidos da norma e funcionando como modos de sua perpetuação, o que também implica práticas estatais como modos de governança. (BENÍTEZ, 2021, p.10)

Trata-se de uma intervenção no corpo e pelo corpo que expressa, incorpora¹⁷, resiste e transmite novos significados. A resistência se materializa na ruptura com os projetos de subordinação ancorados na raça — enquanto instrumento, tecnologia e gestão política sobre os corpos — e na sexualidade que, nesse caso, se infiltra nas relações de gênero, hierarquizando as masculinidades. Pergunto a Lucas sobre como é viver, trabalhar e transitar pela cidade de Belo Horizonte sendo um homem negro gay:

Então, ser um homem preto na sociedade é um ato de resistência. Nesse meu último trabalho, que foi em Limoeiro¹⁸, com pessoas de alto nível social, eu tive algumas vivências e experiências que me fizeram entender sobre a dificuldade de ser um homem preto. Então, o não reconhecimento por ser formado e sim o reconhecimento por ser preto. Quando uma criança de alto nível (alto nível que eu digo é aquisitivo, muito dinheiro), ela não consegue reconhecer um homem preto na posição de seu professor, ela só consegue reconhecer um homem preto num cargo inferior, num subemprego. Ela só conhece o homem preto quando é o zelador de um prédio, o zelador do condomínio, né?! Somente nessa posição social. Enquanto professor, eles têm dificuldade, ou não tem contato e acesso a esse tipo de pessoas. No meio da sociedade ainda existe a dificuldade de reconhecimento da gente transitando como pessoas, a não ser como pessoas que vivem à margem. As pessoas ainda têm um pouco de insegurança de transitar do nosso lado, achando que a gente oferece risco. E nas redes sociais percebo que ainda existe a fetichização do homem preto. Então, as abordagens que eu recebo nas redes sociais ainda é referente ao tamanho do meu pau e sobre a minha cor. (LUCAS, entrevista, maio de 2022)

¹⁷ Para Thomas Csordas (2008), o corpo, enquanto categoria antropológica, deixa entrever os paradigmas constitutivos da cultura, pois nele se desfaz distinção entre o sujeito e o objeto. Assim, é possível compreender que o corpo não é um “objeto” pelo qual se pensa a cultura, mas um “sujeito” que nos permite reconhecer como os paradigmas culturais são constitutivos. Para o autor, “o corpo não é um objeto a ser estudado em relação à cultura, mas deve ser considerado sujeito da cultura ou, em outras palavras, um plano existencial para a cultura” (CSORDAS, 2008, p. 102). No corpo é possível observar como os valores sociais são incorporados e, se preciso for, ressignificados, no fluxo das interações.

¹⁸ Nome fictício para uma cidade da região metropolitana de Belo Horizonte.

Questiono se essa situação ocorrida em Limoeiro, ou seja, a deslegitimação de sua presença como professor dada a sua condição de homem negro, chegou a ser verbalizada ou se isso foi dito nas entrelinhas. Se as crianças disseram a ele: “Nós não te reconhecemos.” ou se esse processo foi feito sutilmente.

Não, foi verbalizado e de modo muito claro. Foram ditas coisas como: “Ah, sabe por que eu não consigo te chamar de professor? Porque você parece com o zelador do prédio. Por isso eu te chamo de ‘moço’, ‘rapaz’, ‘senhor’, mas de professor eu não consigo.” Então, foi muito bem claro as palavras. (LUCAS, entrevista, maio de 2022)

A raça, enquanto dispositivo político de regulação dos espaços e dos corpos, é requisitada fazendo com que, na dinâmica das relações sociais, os corpos precarizados sejam transmutados em carne para ser consumida em estado de putrefação pela lógica necropolítica e que essa carne saiba, assimile e memorize o “seu lugar”, ou melhor: o seu não lugar. Para Sueli Carneiro (2023), a raça tem como propósito nutrir mecanismos de inferioridade político-social ao mesmo tempo que, por meio das mesmas tecnologias de poder, ratifica a superioridade de grupos que se enunciam como hegemônicos e, portanto, não localizados. Se a norma produz a excepcionalidade, ao mesmo tempo faz com que esse desvio possa insurgir. O corpo ocupa um lugar importante nessa discussão, pois descortina a subjetividade, a relação, valores morais, culturais e políticos. Vale dizer que Lucas, ao desmontar o imaginário daquelas crianças, possibilitou que elas signifiquem um corpo negro em outros lugares, distintos dos que a dinâmica racista, classista e precarizadora do trabalho, operacionaliza. Há, no mesmo circuito, a norma, a circulação dos seus estatutos, e a corrosão de suas premissas pela presença que, nesse caso, desmantela um projeto sofisticado de apagamento social.

As táticas de dominação racial são sofisticadas no intento de naturalizar as assimetrias sociais, bem como reafirmar os pactos dos quais se beneficiam grupos políticos que não se localizam ou racializam, mas que, de forma silenciosa, constroem e se beneficiam das imagens de subalternização vinculadas sistematicamente aos grupos racializados. Ao admitir o racismo como uma tecnologia, observa-se a composição de suas engrenagens que, ao aventar imagens de inferioridade, submetem sujeitos negros a violências sistêmicas que funcionam em diferentes espaços. Nessa direção, eu pergunto a Isac, que é fotógrafo, se ele, em algum momento, no contexto de sua profissão, já foi acometido pelo racismo. Ele responde:

Uai, sempre! Sempre quando eu tô com o equipamento, eu faço questão de sair com a nota fiscal porque pode ser que em algum momento me abordem e me perguntem qual é origem daquele equipamento. Já me aconteceu isso, de no

aeroporto eu estar com uma câmera e eles [os seguranças] queriam entender de onde era essa câmera. Era uma câmera cara e eu não andava com a nota fiscal dos equipamentos. E aí isso me criou um trauma porque eu quase perdi a câmera, quase que eu perdi as imagens. E era uma câmera minha né, enfim. Na fotografia é muito complicado. Quando você vai fotografar eventos, as pessoas pedem para que você seja invisível. Então, não há uma experiência de interação com quem você tá fotografando. Fica uma ideia mais de registro de documento, não fica uma ideia de troca de subjetividade. Então, quando a pessoa é negra, parece que esse movimento de invisibilidade dá mais uma autorização para as pessoas cometerem uma violência com uma justificativa de que “ah, mas é a sua profissão” ou “ah, mas você não deve aparecer”. E, na verdade, é mais uma manobra de violência porque todas as pessoas que estão no evento são brancas e todas as pessoas que estão na produção são negras. E essas pessoas têm que ficar invisíveis: tem que ser uma roupa neutra, não pode aparecer. Eu tento um movimento. Nos contratos de fotografia que eu faço, eu coloco lá: olha, eu vou participar da festa. Eu sou um convidado da festa. Pra mim não faz sentido não ter a troca de identidades na experiência fotográfica, pois eu não sou alheio àquilo que tá acontecendo. Eu faço parte desse espaço, eu faço parte desse evento, eu vou com o meu turbante, eu vou com a minha roupa. Eu não sou invisível. (ISAC, entrevista, novembro 2022)

O corpo está integrado à uma cadeia de sentido que faz com que ele seja admitido e legitimado ou, ao largo dos parâmetros enquadrantes da norma, dilacerado como uma carne — a mais barata do mercado. É por meio dessa investigação, ou seja, dos impactos que alicerçam fronteiras entre o *ser* e o *não-ser*, que as análises antropológicas sobre o corpo nos permitem perceber como o sentido que atravessa e faz com que essa presença seja validada deve nos situar no

[...] momento histórico que vivemos, momento que apela a uma “vida política” como diria Anthony Giddens (1992), em que o corpo é um terreno privilegiado das disputas em torno, quer de novas identidades pessoais, quer da preservação das identidades históricas, da assunção de híbridos culturais ou das recontextualizações locais de tendências globais. (ALMEIDA, 2004, p. 4)

É por meio do corpo que perde qualquer registro de naturalidade, que os sujeitos constroem o mundo humano e, ao mesmo tempo, é por meio das experiências socioculturais que esses corpos são, em outro sentido, desautorizados e precarizados. A precariedade, como nos ensina Butler (2019), é formatada a partir de uma matriz de humanidade que se orienta na destruição de toda presença que, por estar cindida da norma, deve ser questionada. A precariedade de um corpo é revelada pela fronteira constituída nos contornos normativos. Logo, precariedade e vulnerabilidade são instrumentos políticos que fundamentam intelegibilidades e práticas de exclusão.

Segundo Mauss (2003), é preciso levar em consideração que o corpo está num circuito que indica as nuances pelas quais uma cultura o molda e, na mesma medida, cria e inscreve as diferenciações sociais. Por ser integralmente constituído pelas dinâmicas culturais, sociais e morais, o corpo não guarda nenhum vestígio de um estado

genuinamente natural. O que nos faz pensar que as corporeidades estão num fluxo de sentido, pois são criadas pelas dinâmicas político-sociais e, ao mesmo tempo, designam quais presenças políticas serão legitimadas, em detrimento das que, de forma hostil, serão excluídas, pois se enquadram, à luz das premissas normativas, como descartáveis. A inacessibilidade forjada pela norma, faz com que determinados campos, como o do afeto e do desejo, por exemplo, não sejam experienciados por homens negros gays que, por existirem *entre* — por não serem brancos, heterossexuais e, por vezes, não se adequem às normas viris da masculinidade hegemônica. Pensando esse campo de tensão entre o corpo e a impossibilidade formatada pelo racismo e pela homofobia, pergunto a Ricardo sobre quais são os parâmetros do seu desejo, por quais homens ele se sente atraído, sexualmente e afetivamente. Ele responde:

É engraçado, porque eu não tive experiência afetiva e sexual antes dos 21 anos. Eu perdi a virgindade, de tudo, aos 21 anos. Eu nunca me percebi como um corpo sexualizado até essa idade, ou como um corpo digno de afeto. E coincidiu muito com a entrada na faculdade e o acesso a smartphones e aplicativos de relacionamentos, foi aí que eu comecei a ter uma vida sexual. Nessa época, pela baixa autoestima, eu não chegava nas pessoas. Eu percebia que as pessoas que mais chegavam em mim eram homens brancos com aquela intenção de perceber o meu corpo como um corpo sexualizado, com aquele estereótipo de que eu tivesse experiência na cama, de que eu fosse um homem negro dotado. E até aquele momento não era verdade porque, até aquele momento, eu não tinha nenhuma experiência. Com o passar dos anos, eu fui percebendo essa fetichização que os homens brancos têm sobre corpos negros e fui tentando navegar nessa vida da forma mais saudável possível. Além desse relacionamento agora, eu já tive um outro relacionamento, que eu não posso chamar de sério, com outro homem branco. Mas não foi por falta de tentativa. Eu tentava ao máximo me relacionar com homens negros, tanto que eu nunca tive um relacionamento sério com homens negros, só ficava, só ficantes. No meu relacionamento atual, o meu parceiro é um homem branco, mas ele é um homem branco gordo, então, não sei, assim, a gente se conectou muito nesse lugar dos rejeitados. A nossa relação, ela já foi aberta por um tempo e, nesse tempo em que a relação esteve aberta, eu fiz um esforço consciente de relacionar com homens negros, mesmo que fossem encontros causais. Mas é isso. Eu entendo completamente, apesar de não ter sido opção pra ninguém a vida toda, os meus primeiros desejos sempre foram voltados para homens brancos, justamente pela construção que a gente passa. A gente é o tempo todo bombardeado por imagens do que é um corpo bonito e desejado e esse corpo é sempre um corpo branco. (RICARDO, entrevista, 2022)

Nesse relato é possível observar como o corpo está inserido numa cadeia de sentidos formados pelos estatutos político-sociais. Há, não obstante às formas de resistência aos enquadramentos normativos, a função política de asfixia das identidades que instalam o que Butler (2015) compreende como um problema ontológico: uma realidade que faz com que os sujeitos acreditem — por meio da manipulação dos corpos e das identidades no campo da vulnerabilidade e da precariedade — que determinadas

presenças são descartáveis, são vidas matáveis e não podem ser admitidas pela lógica do reconhecimento. Quando Ricardo afirma não ter tido relações sexuais até os 21 anos e, mesmo assim, quando começou a usar os “aplicativos de pegação”, os homens que o procuravam já partiam do pressuposto de que ele tinha “muita experiência na cama”, o que se revela é a dinâmica de “apreensão” do seu corpo e não do “reconhecimento”, uma vez que:

A capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com as normas que a caracterizam como uma vida, ou melhor dizendo, como parte de uma vida. Desse modo, a produção normativa da ontologia cria um problema epistemológico de apreender uma vida, o que, por sua vez, dá origem ao problema ético de definir o que é reconhecer ou, na realidade, proteger contra a violação e a violência. Estamos falando, é claro, de diferentes modalidades de “violência” em cada nível desta análise, mas isso não significa que todas sejam equivalentes ou que não seja necessário estabelecer alguma distinção entre elas. Os “enquadramentos” que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos [...] não só organizam a experiência visual como também geram ontologias específicas do sujeito. Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos pelos quais os sujeitos são reconhecidos. (BUTLER, 2015, p. 16-17)

Ao compreendermos o corpo como uma presença que permite a continuidade da norma, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade de desidratação dos aparatos restritivos das violências estruturais, enquanto presença, ação, possibilidade e tensão, somos levados a considerar uma ligação entre o corpo e as relações de poder, inclusive em lugares de constrangimento da norma. O corpo é uma estrutura que possui significado cultural e, por essa razão, passa a ser integrado às dinâmicas políticas, inclusive as que aferroam separação entre os indivíduos.

A tarefa da antropologia ou da sociologia é compreender a corporeidade enquanto estrutura simbólica e, assim, destacar as representações, os imaginários, os desempenhos, os limites que aparecem como infinitamente variáveis conforme as sociedades. (LE BRETON, 2009, p. 29-30)

É por meio do corpo e no corpo que se inscrevem os valores políticos e sociais. Essa inscrição ocorre no âmbito da subjetividade, ou seja, nos modelos normativos utilizados para vigiar e disciplinar os corpos. Ela também se manifesta no instante em que grupos inteiros são estigmatizados, marcados e descritos apenas, por meio de sua corporalidade que, nesses termos, como afirmamos, é destituída de possibilidade, em nome do que podemos chamar de *políticas de continuidade*. Nelas, as identidades são mantidas sob um regime de autoridade que tenciona manter seguros os estatutos normativos da branquitude e da heteronorma. As políticas de continuidade representam sistemas que negligenciam a ruptura, a insurgência ou a transformação dos valores,

sobretudo daqueles que humanizam corpos marginalizados. As culturas inscrevem, por meio dos seus significados políticos, paradigmas sobre os corpos, dando à sua presença diretrizes no que tange ao gênero, à sexualidade e à raça, por exemplo.

Enquanto violência global caracterizada pela supervalorização de uns e pelo menosprezo de outros, a homofobia baseia-se na mesma lógica utilizada por outras formas de inferiorização: tratando-se da ideologia racista, classista ou antissemita, o objetivo perseguido consiste sempre em desumanizar o outro, em torná-lo inexoravelmente diferente. (BORRILLO, 2015, p. 35)

Nesse processo de gerenciamento dos corpos encontram-se as assimetrias que variam de acordo com as implicações morais, médico-científicas, políticas, econômicas e estéticas de um sistema simbólico que permite, inclusive, que identidades sejam subalternizadas.

Então, os corpos são o que são na cultura. A cor da pele ou dos cabelos; o formato dos olhos, do nariz ou da boca; a presença da vagina ou do pênis; o tamanho das mãos, a redondeza das ancas e dos seios são, sempre, significados culturalmente e é assim que se tornam (ou não) *marcas* de raça, de gênero, de etnia, até mesmo de classe e de nacionalidade. Podem valer mais ou valer menos. Podem ser decisivos para dizer o lugar social de um sujeito, ou podem ser irrelevantes, sem qualquer validade para o sistema classificatório de certo grupo cultural. Características dos corpos significadas como marcas pela cultura, distinguem sujeitos e se constituem em marcas de poder. (LOURO, 2004, p. 76)

Perceber o corpo como um paradigma antropológico permite compreender a sua localização, bem como os processos disruptivos que, no cerne dessa situacionalidade, podem denunciar e quebrar as lógicas de supressão radical de humanidades dissidentes. O corpo não é uma massa natural, ahistórica ou não localizada— suas implicações estão diretamente ligadas aos circuitos que qualificam uma vida. Em suma, é possível inferir que a precariedade de um corpo está diretamente associada aos modos pelos quais essa existência, ao largo dos indicativos normativos, nesse caso da brancura, da heterossexualidade e da masculinidade hegemônica, fabrica. Ao compreender a tecnicidade pela qual a precariedade é produzida, admite-se um campo de tensão que parametriza as fronteiras sociopolíticas fazendo com que a possibilidade de um corpo precarizado seja amplamente reduzida.

3.3. Corpo, precariedade e violência: o que pode o forasteiro?

Tomamos como referência, para pensar o corpo forasteiro, as teses de Audre Lorde (2020) que, ao destacar as dinâmicas dos feminismos, compreende como o racismo e homofobia marcam, de forma bélica e deturpada, a diferença entre as mulheres. Da mesma forma, esses marcadores acionam uma relação fronteiriça, uma experiência que, ao parametrizar a dinâmica da diferença através dos modelos coloniais, marca quais mulheres estão fora do pacto entre os semelhantes e que, por essa razão, podem ser desprezadas. Para pensar a realidade de homens negros gays, basta acompanhar a lógica que não admite paralelos entre as masculinidades que, igualmente atravessadas pela dinâmica da racialização e da divergência sexual, faz com que homens negros gays sejam repelidos pela energia destrutiva da masculinidade hegemônica (branca e heterocentrada).

Ao admitir a constituição social do corpo — isto é, a sua formulação no interior de processos inteligíveis, normativos e culturais que admitem a sua realidade, presença e legitimidade —, é possível considerar que as dinâmicas político-sociais revelam quais corpos podem ser absorvidos pelo reconhecimento e quais, em contrapartida, serão significados, na dinâmica de comparação e de rebaixamento, como desimportantes, forasteiros.

Postular que o corpo, para ser admitido como legítimo, deve estar integrado às dinâmicas políticas de reconhecimento e, ao mesmo tempo, ao observar que o reconhecimento é, na verdade, uma experiência modulada pelos instrumentos tecnopolíticos e sociais que permitem que corpos sejam humanizados, entendemos que o racismo e a homofobia desidratam as possibilidades de homens negros gays experimentarem uma presença política verdadeiramente alicerçada no reconhecimento e na presença. A produção da inadequação desvela uma estratégia de organização da realidade disponível enquanto empreendimento dos sistemas normativos. É possível destacar, inclusive, a inserção de valores discriminatórios que deslizam pelas ações de atores sociais que também são atravessados por outras estruturas de separação.

O racismo e a homofobia funcionam como uma vigilância constante sobre corpos de homens negros gays, pois neles se expressa uma distância radical dos núcleos normativos da branquidade e da heteronormia. Às presenças que se deslocam da norma resta acionar, inclusive para se proteger de violências simbólicas e concretas, identidades que são palatáveis, o que demonstra que a norma produz os parâmetros de reconhecimento e, ao mesmo tempo, os modelos pelos quais sujeitos serão violentados e se violentarão.

Homens negros gays têm a sua corporeidade colocada sob suspeita e vigilância até mesmo em lugares majoritariamente negros. Isac, ao ser perguntado se já sofreu homofobia em espaços ocupados por sujeitos negros, responde que:

Sim, na capoeira. Os caras não entravam no banheiro junto comigo. Eles tinham medo de que a qualquer momento eu fosse dar em cima de alguém. De não querer entrar na roda comigo. Porque como o corpo fica muito próximo, eles ficavam com medo de qualquer contato. Eu percebo que as pessoas não conseguiam manter um olhar fixo nos meus olhos. Os caras não conseguiam olhar no meu olho. As pessoas desviavam o olhar. E isso era uma forma de dizer: “sai daqui”. (ISAC, entrevista, novembro 2022)

Nessa mesma direção, Anderson relata que, embora seja reconhecido em sua negritude no Congado, experimenta um “preconceito velado” em relação à sua sexualidade:

Eu faço parte do congado. Ali eu vejo um preconceito velado, porque esses grupos são muito tradicionais, seculares. Diferente do próprio Candomblé e da Umbanda, que são muito mais acolhedores dessas questões. Mas o congado, em si, quando você está congadeiro, você se veste de congado e essas questões são deixadas de lado. (ANDERSON, entrevista, fevereiro 2022)

A presença do corpo precário cria uma tensão na dinâmica da relação. O corpo marcado pelas insígnias políticas de degradação está constantemente em disputa, numa alocação permanente em territórios inóspitos, inclusive do não lugar. A não pertença se torna, nesse circuito, uma realidade de sujeitos observados pelas lentes da dissidência. Sobre o não lugar, sobre o estar em trânsito, observamos no relato de Isac os processos de duplo apagamento:

Eu vejo que lá [no Vitória¹⁹] eu posso ser negro, mas eu não posso ser gay. Porque se eu for gay ali, eu vou tá cercado por pessoas que me amam, mas ao mesmo tempo me violentam. Então, assim, lá é um ambiente extremamente homofóbico. A galera me respeita muito e tal, mas se eu andar de mão dada com meu companheiro lá, acabou. Ai eu já não sou mais respeitado. (ISAC, entrevista, novembro 2022)

Eu pergunto se ele sente a ameaça da violência física no Vitória. Isac responde que:

Sim, teve uma menina²⁰ [negra] lá que foi assassinada. E muito por conta da sexualidade dela. Foi na pandemia, de 2020 para 2021. Ela era lésbica e estava passando pelo processo de transição para ser um homem trans e ela foi

¹⁹ Nome fictício dado a um bairro periférico de Belo Horizonte.

²⁰ Nesse caso, é possível observar que, embora Isac tenha ciência da homofobia que sofre, ao deslegitimar a transgeneridade do homem executado, não compreende que as engrenagens de aniquilamento foram acionadas pela transfobia. Aquele sujeito foi morto por escapar às normas de gênero que se aportam na cisgeneridade, como um sistema de “privilegios resultantes da justaposição de sexo e gênero em uma relação de produção unilateral e natural [...] enquanto o corpo de homens e mulheres cis são reconhecidos como naturais, as corporalidades trans* são consideradas artificiais.” (NASCIMENTO, 2022, p. 96)

assassinada. E assim, ela já sofria violências. Até as crianças, quando ela passava, a agrediam, porque reproduziam o que os pais faziam. Então, era uma menina negra e aí ela foi assassinada lá. Porque lá é Minha Casa, Minha Vida, né? Aquele primeiro projeto que a gente não recebe o subsídio e paga uma taxa muito pequena. Então, por exemplo, são dezenove torres. Em cada torre são 30 apartamentos. E aí, lá é esse rolê: minha mãe fala: “Não anda de mão dada aqui pra você não sofrer violência, porque as pessoas gostam muito de você.” As pessoas gostam muito de você, até que elas saibam disso. Em contrapartida, no Canela²¹, porque eu também fico no meu ateliê, eu posso ser gay à vontade, eu só não posso ser negro. Eu não posso ser negro lá. Porque se eu for negro lá, eu não sou morador. Todas as pessoas negras que transitam na rua do Canela trabalham nas casas ou estão em situação de rua. Então acontecem coisas do tipo: se eu tô caminhando na calçada e vem uma pessoa branca, eu tenho que desviar. A pessoa não desvia, ela acha que ela é do bairro, eu não; eu vou ao supermercado e as pessoas perguntam: “Onde você mora?”. Teve uma vez no EPA da Silvano Brandão — e o EPA é um supermercado mais popular do que o SUPERNOSSO —, eu tava com um turbante, com uma roupa capulana e tal e aí a moça tá assim: “Nossa! Você está indo pra onde?”. Eu achei aquela coisa tão aleatória que eu falei assim: “No caixa”. E ela disse: “Não, aqui não, depois”. Eu disse que iria para casa. Mas, assim, eu fui respondendo pelo susto. Eu falei que estava indo pra casa e mesmo assim ela continuou: “Mas o que que tá acontecendo aqui no Canela?”. Eu disse que não sabia. E ela me disse que achou que eu estava caracterizado para um evento. Aí quando eu vou para o caixa, a caixa [que era uma mulher negra] me disse: “Essa mulher acabou de perguntar como eu lavo o meu cabelo. E é isso o dia inteiro.”. E aí quando você beija o seu companheiro e tal, as pessoas te recepcionam até daquela forma chata de começar a falar como se ela fosse gay. A pessoa está tão feliz que tem um gay ali, que ela começa a falar, mesmo sendo hétero, como se ela fosse gay, mas não, eu não posso ser negro. (ISAC, entrevista, novembro 2022)

O racismo e a homofobia fazem parte de uma economia política que se articula na desidratação das identidades. A organização injuriosa das identidades que, à luz dos sistemas normativos de raça e de sexualidade, são precarizadas, aponta para uma herança colonial que, de modo profundamente hostil, se conecta às ideologias coloniais e sua satisfação pela desintegração da diferença.

A rejeição institucionalizada da diferença é uma necessidade absoluta numa economia centrada no lucro que precisa de outsiders ocupando o papel de pessoas descartáveis. Como integrantes de tal economia, *todos* fomos programados para responder às diferenças humanas que há entre nós com medo e aversão, e a lidar com elas de três maneiras: ignorar e, se não for possível, copiar quando a consideramos dominante ou destruir quando a consideramos subalterna. Mas não temos critérios para tratar as diferenças humanas em pé de igualdade. Como consequência, elas têm sido confundidas ou utilizadas de maneira equivocada a serviço da separação e da confusão. (LORDE, 2020^a, p. 142)

A diferença é reiteradamente articulada como um pressuposto análogo à subalternidade, traço fundamental das políticas de extermínio e marco das heranças políticas coloniais. Nas teses de Audre Lorde, observamos que esse plano de

²¹ Nome fictício dado a um bairro da região leste de Belo Horizonte.

desintegração da diferença compõe uma lógica que faz com que sujeitos enunciados como dissidentes tenham que se conformar às normas, nesse caso de sexo e de racialidade, que compõem uma vida que não foi atingida pela precariedade.

O processo de conformação, nesse sentido, implica na mutilação do afeto e da própria corporeidade em nome dos paradigmas enunciados pela branquitude — sistema político que hierarquiza corpos raciacionados — e pela ciseteronorma que infringe contra sexualidades dissidentes imagens e práticas de violação. Desprezo, conformidade e destruição são, nesse caso, uma tríade colonial. Observamos que os sistemas normativos implicam na moldura pela qual o corpo será integrado à lógica do reconhecimento e da validade. É possível perceber que a norma opera, por vezes, na asfixia da identidade para que ela caiba nos paradigmas forçosamente constituídos nas dinâmicas socioculturais. Sobre esse processo asfíxiante, destacamos as concepções de Ricardo, que, ao se autodeclarar um homem gay mais afeminado, diz ser necessário “suprimir um pouco” (RICARDO, entrevista, março 2022) a sua feminilidade para ser respeitado em determinados espaços:

[...] sobretudo em alguns ambientes, como por exemplo, quando eu vou levar o carro na oficina. Eu lembro também que quando eu conheci a família do meu namorado/marido, a família dele me conheceu como amigo, até porque ele não era assumido e o pai dele é militar. Então a gente tinha uma postura na frente dele que não deixava de ser uma violência, né Thiago? A gente se podia pra se adequar. Mas eu consigo perceber nitidamente em quais os espaços o tom da minha voz me colocar mais em risco, como ela é. (RICARDO, entrevista, março 2022)

Nessa direção, é possível considerar que os três prismas de aniquilamento (ignorância, assimilação e destruição) da diferença se fundem, em certa medida, na implementação da subordinação dos corpos de homens negros gays. Com efeito, é preciso ensinar, à luz dos elementos centrais dos pactos de racialização, que o afeto de homens negros — nesse caso, homens negros gays —, pode ser facilmente recalibrado por eles não serem, de fato, equiparados aos princípios da masculinidade hegemônica, em sua brancura e ciseteronormatividade.

Ao mesmo tempo, a dinâmica de subjetivação e de pertença social incute sobre esses sujeitos processos sofisticados de mutilação para que eles se adequem, mintam sobre si mesmos, fracturem a sua identidade, para supostamente se adequar. Por fim, a concepção sobre os seus corpos e presenças é amplamente atravessada pela dinâmica de aniquilamento duplamente operacionalizada pelo racismo e pela homofobia. Sobre as

nuances de violação que perpassam esse processo de construção das identidades, Lucas afirma que:

Por uma construção social, eu me sinto, eu me considero um homem menos afeminado. Eu cresci num aglomerado e toda vez que eu demonstrava uma voz mais fina ou algum trejeito que não era associado a uma masculinidade, eu era julgado, eu era xingado, as pessoas me colocavam pronomes e adjetivos pejorativos. Então, com medo de ser violentado, eu construí uma imagem mais dura, mais fechada, mais resistente. Então, a minha voz, em alguns momentos, ela é mais grave. Quando eu me coloco diante de um grupo que eu preciso falar ou dar algum comando de voz, eu fico com a voz mais grave. Então, é uma construção que eu tive de resistência e de defesa. Por isso eu não me considero um homem afeminado. Eu tenho os meus momentos em que eu fico mais afeminado: os meus momentos de lazer, onde estou com amigos, momentos em que eu estou despreocupado e relaxado. No momento que eu considero mais sério, com pessoas desconhecidas, aí eu construo essa imagem do homem menos afeminado, ou não afeminado. (LUCAS, entrevista, maio 2022)

Ao ser indagado sobre a possibilidade de um homem negro afeminado sofrer mais violência que outro, considerado menos afeminado, Lucas afirma que:

O homem preto afeminado é uma imagem de repulsa pra sociedade. As pessoas não conseguem lidar com aquele sujeito, com aquele corpo, com aqueles indivíduos. Vivemos numa sociedade muito machista, branca e cristã, que não dá conta de ver um homem preto afeminado que consegue colocar todos os seus sentimentos para fora. Então, pra eu não me tornar esse sujeito, eu me moldei de acordo com o que a sociedade impunha, né?! O homem que tem que ser forte, o homem que provê as coisas, o homem que dá ordem, é o homem que lidera, o líder. O homem negro afeminado, ele não tem valor, ele não tem espaço. Ele não é identificado dentro da sociedade. Ele é uma imagem pejorativa. Não é uma imagem bem-vista e benquista na sociedade. (LUCAS, entrevista, maio 2022)

Miguel se declara um homem negro gay afeminado. Ao ser perguntado sobre o processo de intersecção das violências, isto é, da confluência dos processos de violência que decorrem do racismo e da homofobia, responde que:

Homens negros gays afeminados são sempre preteridos. O que se espera é que nós sejamos sempre másculos. Existe uma coisa de nos tornar animais e selvagens. Então eu acho que quando a gente foge à regra, as pessoas perdem um pouco o interesse. (MIGUEL, entrevista, maio 2023)

Para Audre Lorde (2020b), há um circuito onde a diferença pode ser ignorada, absorvida ou destruída. Ignorada como a produção de um corpo anormal, dissidente e facilmente negligenciado; absorvida para que se adeque aos padrões normativos que se inscrevem na norma branca e heterossexual; por fim, destruída a ponto de ser significada por categorias como “o animalesco”, “o selvagem”, “o forte”, sem que se permita espaço para fragilidade e complexidade. Destruída também por ser reiteradamente descrita por meio do estereótipo e das imagens degenerativas que fazem mitigar a sua humanidade. A presença forasteira dos homens negros gays se alicerça na manipulação política que faz

com que a diferença seja significada pelo desprezo colonial. Douglas conta, ao sinalizar as violências que já sofreu por ser um homem, além de gay, negro:

Na minha vida existiu a necessidade de ser o homem da casa (eu acho bem pejorativo, inclusive, falar desse jeito). Por ser negro e periférico, algumas oportunidades me foram impedidas no campo profissional. Eu enxerguei isso no colégio, por exemplo, que foi minha porta de acesso para o mercado de trabalho. Por mais que eu fosse um aluno exemplar, por mais que eu tivesse boas notas (...) dentro do processo de seleção dos alunos que iriam para o mercado de trabalho como menor aprendiz, todos os alunos que conseguiram ser aprovados tinham notas inferiores às minhas e a grande maioria dos que passaram nesse processo eram pessoas brancas. Então, assim, eu não entendi na época, mas hoje eu entendo que elas foram aceitas porque elas eram brancas. (DOUGLAS, entrevista, setembro 2022)

As necessidades de adequação, de incorporação e de acionamento de identidades para que o corpo seja significado de forma palatável nas interações sociais, deixa entrever um sistema político que conforma as corporalidades, instala um regime político de subordinação e tolhe, para manter as composições normativas de mundo, as diferenças. Aqui é possível constatar que a regulação dos corpos, a partir da destituição generalizada da diferença, é um processo viável, pois se articula nas engrenagens da “norma mítica” (LORDE, 2020^a, p. 143). As estruturas normativas dessa norma entrelaçam brancura, ciseterossexualidade, o sexismo e a misoginia, os privilégios econômicos, de classe e de território alimentando um regime político de humilhação das diferenças. Esse sistema fabrica distorções sobre a própria presença, fazendo com que os sujeitos anseiem ser idênticos aos grupos hegemônicos e, ao mesmo tempo, desprezem a diferença, como um dos principais instrumentos de dominação desses grupos subalternizadora. Para a filósofa,

[...] é para cada um de nós, a empreitada de uma vida inteira extrair essas distorções da nossa existência ao mesmo tempo que reconhecemos, reivindicamos e definimos as diferenças sobre as quais elas são impostas. Pois todas fomos criadas em uma sociedade na qual as distorções eram tendências em nossa vida. Com muita frequência, desperdiçamos a energia necessária para reconhecer e explorar diferenças fazendo de conta que são barreiras intransponíveis, ou que nem ao menos existem. O resultado disso é um isolamento voluntário ou conexões artificiais, traiçoeiras. De qualquer forma, não desenvolvemos ferramentas para usar a diferença humana como um trampolim que nos impulse para mudança criativa em nossa vida. Não falamos de diferenças humanas, mas de humanos desviantes. (LORDE, 2020^a, p. 143)

As distorções promovidas pela *norma mítica* são partilhadas entre os grupos, normalizando, assim, uma forma de se relacionar com os corpos, sobretudo com os corpos dissidentes que, transmutados em carne, são manipulados pelas políticas de discriminação e humilhação. É possível observar no relato de Lucas, sobre a homofobia que sofreu no

trabalho, como a carne, por passar ao largo da gramática de poder, é forçada a retornar ao léxico normativo que, ao desprezar a diferença humana, só frisa a existência de humanidades desviantes:

Em uma aula que eu estava coordenando de hidroginástica, eu não me vou lembrar muito bem a palavra [pausa]. Na verdade, era um exercício onde você saltava sobre um pé e o outro ficava suspenso e os dois braços abertos empurrando a água. E aí teve um momento que uma aluna, uma senhora idosa e branca, virou pra mim e disse que aquilo era “coisa de viado” e que “era muito estranho ver um homem daquele tamanho”, no caso eu, “saltitar igual a um viado”. Aí eu me senti muito ofendido e agredido. (LUCAS, entrevista, maio 2022)

No léxico político-cultural forjado pela masculinidade hegemônica, há um lugar de destino para homens negros. Nesse *locus*, coabitam a força, a virilidade, a hipersexualidade e a ausência de complexidade. Esses pressupostos amplamente racistas são sistematicamente acionados em nome da recuperação de um *ethos* colonial. Para hooks (2019^a), é importante que se observe como a imagem de homens negros é reiteradamente vinculada à violência e que, ao mesmo tempo, essa violência não é análoga ao poder, uma vez que é, em nome dela que se administra o seu corpo como uma presença que requer contenção, dada a sua animosidade. Enquanto a masculinidade hegemônica associa marcadores como brancura e controle, o racismo do qual ela mesmo se alimenta identifica homens negros no horizonte da ausência de poder e, por isso, como sujeitos controláveis.

Nesse prisma, os corpos forasteiros de homens gays podem e devem ser controlados, por escaparem das expectativas normativas da brancura e da heterossexualidade. Ao mesmo tempo, devem ser sistematicamente apontados por significarem uma ruptura com o projeto de blindagem e de aproximação política de homens negros heterossexuais dos padrões elegíveis de humanidade que se aportam na hegemonia. É importante verificar como a imagem desses homens é manipulada para que eles sejam identificados como forasteiros no pacto das masculinidades hegemônicas e inimigos das masculinidades negras que desejam se aproximar da norma.

CAPÍTULO 4

IMAGENS DE DEGRADAÇÃO, CONTROLE E INSURGÊNCIA ÉTICA

4.1. Imagens de controle e de degradação: racismo e heteronorma

O racismo e a homofobia são artefatos políticos construídos e acionados para projetar e gerenciar as imagens de mundo e os valores pelos quais se age, se reconhece e se legitima (ou não) a presença de uma vida. A raça e a prática discriminatória contra pessoas LGTQIAP+ denotam um circuito complexo de aniquilamento: a profusão de imagens degenerativas que, ao estreitar as dinâmicas de reconhecimento, justifica reações hostis diante da presença de sujeitos negros e divergentes da sexualidade e das expressões de gênero posicionadas como normativas. Deste modo, é possível dizer que a imagem de homens negros gays é reiteradamente manipulada para que se adeque aos estereótipos que flutuam entre o racismo e a homofobia.

Os sistemas de degradação política dos corpos ativam modelos de relação que se sustentam na violência, na exclusão e na formatação pública da abjeção. Ao considerar o racismo como um parâmetro pelo qual os corpos são administrados política, moral e institucionalmente, se percebe como esses mesmos corpos, significados por imagens que contrastam as normas, são tratados. Isac, um dos interlocutores desta pesquisa, conta sobre o racismo que sofreu e sofre:

Eu passo um conjunto de muitas violências cotidianas aqui na Todos os Saberes²² como qualquer pessoa negra, com qualquer tonalidade vai passar, porque esse espaço aqui é majoritariamente ocupado por pessoas brancas, de classe social x, privilegiada. [...] Teve uma situação que eu vivi aqui que foi a seguinte: estávamos eu e um aluno negro na escada. E aí o segurança passou em pleno corredor. Ele falou assim: “Olha, tô fazendo um procedimento aqui. Eu vou precisar pegar a identidade de vocês.” Nisso, o aluno olhou pra mim e a gente ficou meio que atônito. O segurança pediu os documentos nossos [meu e do único aluno negro que estava ali] dizendo que era um procedimento interno. A gente perguntou qual era o critério para aquela abordagem. “Por que você andou o corredor inteiro, passou por várias pessoas e só pediu os nossos documentos?” Eu não mostrei o meu documento. Eu subi na secretaria do prédio e uma das meninas aqui tentou me dissuadir dizendo que poderia ser por causa da minha roupa. Eu falei assim: “É muito estranho que o segurança só tenha pedido os documentos das únicas pessoas negras ali.” Eu pedi para falar com o chefe da segurança, com todo o cuidado porque eu não vou medir forças com uma estrutura branca cristalizada, até porque eu preciso desse trabalho. Enfim, um jogo político. E aí veio o chefe de segurança e disse: “Mas

²² Nome fictício dado à Universidade em que Isac atua como Professor de fotografia.

o moço quem te abordou tem a pele mais escura do que a sua.” (ISAC, entrevista, novembro 2022)

É possível observar no relato de Isac que o racismo é um sistema político que organiza os espaços sociais, bem como forja os limites para os corpos negros e naturalizar as cenas de violação como essa. Isac, ao destacar a presença maciça de sujeitos brancos e economicamente privilegiados na universidade, deixa entrever que o racismo funciona no interior da instituição, designando não só os protagonistas, mas também os atores que, à distância dessa centralidade, estão suscetíveis à desconfiança, ao constrangimento e, por consequência, às violências sistêmicas que se enraízam na manutenção valorativa e organizacional daquele espaço. A organização racializada dos espaços aparece no instante em que Isac e o aluno (os únicos negros naquele lugar) são constrangidos pelo segurança que só pede as suas identidades; quando Isac aponta o racismo cometido, com cuidado, porque sabe que não tem como medir forças com aquela instituição, que, como ele mesmo pontua, se ancora no racismo; quando o chefe da segurança tenta naturalizar aquela violência sem considerar o fato de que pessoas negras estão sujeitas a reproduzirem o racismo justamente por viverem numa sociedade estruturalmente marcada pela hierarquia racial.

O racismo, enquanto tecnologia política, não pode ser reduzido ou significado como um problema particular. Ele ocorre como um reflexo das dinâmicas sociais de controle e dos conflitos políticos, com origem no interesse pelo monopólio dos poderes sociais. O seu aparecimento nas instituições torna pública uma associação direta entre as normas que atravessam as relações sociais e as práticas discriminatórias. Ante ao exposto, é possível dizer que:

[...] a desigualdade racial é apenas uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam dos mecanismos institucionais para impor os seus interesses políticos e econômicos [...] No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos, e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas — o legislativo, o judiciário o ministério público, reitoria de universidades, etc — e instituições privadas — por exemplo, diretoria de empresas — depende, em primeiro lugar de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros. (ALMEIDA, 2019, p. 40-41)

A institucionalidade guarda um apreço pela manutenção de valores hegemônicos, sobretudo os que reiteram uma memória colonial e que, nesse sentido, se

opõem drasticamente à presença afirmativa de sujeitos negros. É em nome da manutenção de uma hierarquia moral que Isac e o aluno foram os únicos atores naquela cena a serem abordados pelo segurança que age em nome do que Silvio Almeida (2019) traduz como “hegemonia do grupo racial no poder”.

O segurança age em concordância com o racismo, com a fabricação de discursos e imagens de mundo que alocam sujeitos negros no lugar de suspeita. Os processos normativos gerenciados pelo racismo, enquanto ideologia política, fazem com que seja justificável que aqueles corpos sejam os únicos a passarem pelo “procedimento padrão”, pois são um perigo iminente. É preciso considerar também que, ao agir em nome dos valores institucionais e dos critérios de estereotipificação socialmente construídos para mitigar o protagonismo de sujeitos negros, o segurança reproduz uma dinâmica racista, mesmo sendo um homem negro mais retinto que Isac.

Isac, embora denuncie o racismo, relata que precisa daquele trabalho e, por essa razão, entende a necessidade de ter cautela. Essa consciência revela que o racismo institucional ritualiza a violência contra os sujeitos negros que, mesmo sendo alvejados pelas normas da branquitude e pelo seu “procedimento padrão”, são coagidos, pelo receio de serem demitidos, a agir cautelosamente. Não é o sistema político que se constrange por se beneficiar da humilhação de sujeitos negros. O racismo, como uma tecnologia de poder, como um discurso forjado para diferenciar de forma radical os “sujeitos” e os “outros”, inverte a lógica, fazendo com que os sujeitos vitimados sejam sistematicamente realocados nesse lugar através dos valores e das práticas discriminatórias.

Se o racismo é um sistema que administra de forma injuriosa corpos não brancos, ambos, Isac e o segurança, podem ser significados como alvos, mesmo que naquela cena o segurança tenha agido sob o pressuposto da norma e possuísse certa vantagem sobre Isac e o aluno. Todavia, essa vantagem se esvanece quando ele não ocupa mais a posição de autoridade, não age em nome da instituição e passa a ser significado dentro de um sistema de hierarquização racial, não como segurança, mas como um homem negro. A reprodução do racismo não faz com que aquele segurança esteja blindado das violências que acometem corpos negros, dentro ou fora daquela instituição.

Soma-se a essas questões a tentativa de invalidar a denúncia de Isac. No instante em que o chefe da segurança afirma: “Mas o moço que te abordou tem a pele mais escura do que a sua”, o que se pretende é deslegitimar a agência de um sujeito negro que denuncia uma violência institucional, remontando, assim, a dinâmica racista que tenciona despotencializar sujeitos negros. Tal resposta também tenta dissimular o fato de o racismo

ser um fenômeno político, uma estrutura valorativa e ideológica que pode ser reproduzida por sujeitos negros. O que se descortina é a manifestação de um valor de hierarquização de corpos, mais retintos ou não, que, à luz dos critérios hegemônicos de racialização enraizados nas instituições, é dissimulado pela organização e pelo monopólio político de quem se beneficia da humilhação pública de corpos negros.

Para Adilson Moreira (2019), o processo de estereotipificação atua na construção e retroalimentação de significados culturais que ampliam as assimetrias entre os grupos político-sociais. É no campo do estereótipo que se regulam as construções político-ideológicas de superioridade de raça, isto é, na promoção de discursos generalizados de rebaixamento e de apagamento de sujeitos marcados como dissidentes. O racismo, por exemplo, funciona como sistema de reprodução das imagens degenerativas vinculadas aos sujeitos negros, a fim de que se naturalize e se perpetue a certeza de uma inferioridade racial.

O estabelecimento de um grupo racial como parâmetro cultural universal permite que as características dos seus membros, sejam elas reais ou imaginadas, possam ser institucionalizadas por meio da construção da identidade desse grupo como expressão única da humanidade. Esse é o motivo pelo qual discussões sobre o racismo são muitas vezes infrutíferas, já que deixam de interrogar a motivação social daqueles que discriminam. É importante termos em mente que pessoas brancas não tratam pessoas negras de forma arbitrária por pura animosidade. Elas o fazem em função do interesse na reprodução de sentidos culturais responsáveis pela afirmação delas como únicas pessoas que podem ser vistas como agentes sociais competentes. (MOREIRA, 2019, p. 55)

A superioridade e a inferioridade cultural são frutos das relações de poder que justificam circuitos multiarticulados de violação ao gerenciar as imagens de mundo, fazendo com que os grupos subalternizados precisem se adequar aos padrões políticos e culturais.

É importante retomar a discussão sobre a reprodução do racismo. Isac afirma que o segurança que o interpelou, o constrangeu e o tratou de forma diferente da que tratou todas as pessoas naquele corredor, também era negro. Reiteramos que essa dinâmica é uma reprodução, uma vez que aquele homem, embora aja sob o efeito normativo e institucional, não se beneficia de uma realidade social, política, cultural e valorativa que hierarquiza corpos como o seu.

Butler compreende que é improvável que pensemos sujeitos longe das cadeias normativas e políticas do *assujeitamento*. As normas fazem com que os indivíduos compreendam a realidade por meio de parâmetros de inteligibilidade forjados politicamente, embora sejam reiteradamente apresentados como princípios naturais. É

igualmente importante perceber que esse assujeitamento não solapa a possibilidade de resposta às bases normativas que sinalizam de forma compulsória quem poderá existir e quem, ao contrário, será descartado. Ademais, ao dizer o “eu”, o sujeito já é afetado por uma cadeia de sentidos, valores e normas, usados como instrumentos de subjetivação e dessubjetivação (BUTLER, 2021).

Ao admitir as teses de Butler sobre a afetação do “eu”, pode-se compreender a raça como um mecanismo que modela a percepção de sujeitos e, de modo sistêmico, os interpela no circuito de violência que transita pelas experiências sociais. Logo, ao pensarmos na possibilidade de um sujeito negro submeter outro sujeito negro ao constrangimento do racismo, teremos que considerar que ele o faz não por se beneficiar da estrutura que mitiga a humanidade do outro e a sua, mas por responder às esferas políticas e institucionais que dão forma à sua percepção e informam qual corpo é significado como inimigo, alvo ou suspeito, mesmo que seja tão racializado quanto o seu.

Para Neusa Santos Souza (2021), convém grifar que a raça é uma operação ideológica que funciona para distribuir os espaços sociais e fazer com que grupos hegemônicos se alimentem com uma bagagem cultural que enfraquece a humanidade dos grupos marcados como dissidentes. Essa dissidência ou precariedade passa a integrar, na dinâmica ideológica, um lugar natural. Assim, todos os atributos de degeneração incutidos no imaginário social conformam os modos pelos quais sujeitos negros pensam a si e os outros, negros ou brancos. Esses atributos dão forma ao sistema negativo de representação que faz com que tornar-se negro seja um processo contínuo de aniquilamento de si, pois o “mito negro” (SANTOS, 2021) justifica, por meio dos discursos políticos que aventam uma memória colonial, o lugar de rebaixamento incutido às presenças negras como fosse um destino. Como se a submissão fosse parte incontestável dessa subjetividade tornada objeto: o negro.

Silvio Almeida (2019) afirma que os valores sociais transitam no interior das instituições, pois elas se localizam no arranjo de sistemas, valores e significados estabelecidos pela estrutura social. É no núcleo das instituições que nascem os indivíduos, pois elas “moldam o comportamento humano, tanto do ponto de vista das decisões e do cálculo racional, como dos sentimentos e das referências” (2019, p. 39). As instituições absorvem valores sociais, os reiteram e normalizam os sentidos que nortearão as ações dos indivíduos. Se o racismo operacionaliza os modelos pelos quais sujeitos são reconhecidos nas cenas sociais, corpos racializados são atingidos por esse sistema dentro das instituições, permitindo, inclusive, que eles sejam vetores de violência dos seus

semelhantes, como ocorreu no caso do segurança que constrangeu Isac. Ali, ele age em nome da instituição, dos valores que ela absorve dos sistemas estruturalmente racistas, embora, como supracitado, não tenha nenhum benefício nessa ação. Ao contrário, sua prática aventa um maquinário discriminatório que o atinge quando ele não tem à sua disposição nenhuma insígnia que turva a sua presença enquanto sujeito negro, nesse caso, o poder institucional acionado pelo uniforme de segurança.

A superioridade racial se nutre da anulação sistêmica das vidas precarizadas. A discussão sobre a imagem tem lugar central nessas análises, pois a construção da figura desonrosa direcionada aos corpos negros pelos sujeitos que enunciam a si como hegemônicos dá vasão aos pactos e perpetua seus privilégios, todos eles. O racismo como um fenômeno institucional impõe regras e padrões estabelecidos para manter uma ordem social modulada nas assimetrias sociais. Assim, as instituições materializam uma estrutura que conforma os processos de socialização. Nesse sistema, os modelos de racialidade e os parâmetros de relação são produzidos e, no mesmo fluxo, produzem os sujeitos. Há uma composição normativa, um modelo de aperfeiçoamento e de regulação do corpo. Essa padronização atua como uma forma hostil de nivelamento e fica explícita quando Arnaldo responde se ele já havia sofrido homofobia:

Já sim. No trabalho. A que mais me impactou foi as brincadeiras relacionadas à minha orientação sexual. Eu tive um superior imediato que era extremamente machista, homofóbico, a ponto de apontar, numa turma de vários funcionários, ele vendo material pornográfico no computador e me perguntar: “Ah, você tem coragem de comer fulana de tal?”. (ARNALDO, entrevista, maio 2022)

É possível considerar ampliando o alcance das teses de Silvio Almeida, que não só o racismo circula pelas instituições, mas também a homofobia, enquanto valor político de degradação das sexualidades não normativas, pavimenta as relações político-sociais, constrangendo homens gays diante da norma heterossexual e masculina. Douglas afirma ter tido contato com a homofobia muito cedo, ainda na adolescência, quando os seus colegas de escola também utilizaram da recreação para circularem imagens de rebaixamento, desautorizando sua sexualidade por não ser normativa:

Bom, eu já sofri violência por conta da minha orientação sexual, por assumir uma relação muito cedo. Eu ainda era estudante do ensino médio. Dentre muitas experiências que eu vivi, teve uma que eu fui motivo de chacota para alguns amigos do colégio, com direito a crueldade. Eles escreveram no quadro o meu nome, me chamando de bixa. Como se isso fosse me afetar. Mas acabou não afetando da forma que eles gostariam porque acabou gerando um conflito físico dentro da escola. Mas eu sofri algumas violências dentro do trabalho por me assumir um homem gay na época. (DOUGLAS, entrevista, setembro 2022)

Para Patrícia Hill Collins (2019), há uma relação intrínseca entre a imagem construída sobre os grupos minoritários e a designação de apequenamento político, como se essa assimetria fosse um destino, ao invés de um produto da manutenção de poder por meio das designações imagéticas que indicam (ou não) se corpos são legítimos. Arnaldo, por exemplo, ao relatar as suas experiências em “aplicativos de pegação”, comenta sobre a exigência, mesmo num espaço destinado ao sexo furtivo, de padrões modulados na brancura e na virilidade heteronormativa, uma vez que essa virilidade é tecida como objeto de desejo e repele todo vestígio de feminilidade que, nesse contexto, remete ao fetiche ou ao escárnio. “O tratamento não era igual. Você sempre acha que vai fazer um milhão de amigos e que vai ser bem aceito, mas as pessoas vão demonstrar um interesse por você apenas se você se encaixar nesse padrão: branco, cisgênero, bombado”. (ARNALDO, entrevista, maio 2022)

As imagens de controle são ideias, valores, significados e molduras sociais construídas para fazerem circular pontos de vista que alocam reiteradamente grupos minoritários em posições de desvantagem político-sociais. São condições combinadas que, de forma sistemática, oprimem grupos minoritários e os encerra às normas de precarização — nesse caso pela raça, pelo gênero e pela sexualidade —, atendendo às exigências ideológicas de grupos hegemônicos. A imagem de controle está diretamente ligada à produção da subjetividade e aos panoramas pelos quais o corpo é significado nos circuitos culturais. Douglas, ao indicar seus processos de reconhecimento, retrata como a sua imagem racial esteve e continua em trânsito, em disputa:

Atualmente tem sido um processo de redescoberta. Durante muito tempo, eu achei que deveria me identificar como homem branco, depois como pardo e como moreno também. Mas, atualmente, por tá tendo um pouco de consciência racial, eu tenho mudado as minhas compreensões. (DOUGLAS, entrevista, setembro 2022)

O processo de gestão política dos corpos, construído pelas normas raciais e sexuais, reverbera um interesse colonial pela igualdade. A denúncia da diferença de homens negros gays é feita pela administração do racismo e da homofobia como indicação da distância radical em relação à masculinidade branca e heterocentrada. Douglas pontua como compreende o atravessamento de violências que se impõem contra um corpo negro, gay e afeminado.

As pessoas já têm um preconceito racial e ainda com a questão de afeminados, que é um estereótipo muito comum das pessoas acharem que todo gay é afeminado e que toda feminilidade tem que ser combatida. Então, acaba que as duas coisas se casam. Eu tenho alguns amigos que são negros, afeminados e retintos e os relatos deles de violência são graves. Eu, inclusive, já presenciei

algumas. Então, eu acho sim, que ser gay, dentro de Belo Horizonte pelo menos, ser gay, ser negro e ser afeminado, é uma composição que faz com que as pessoas sofram mais preconceitos sim. (DOUGLAS, entrevista, setembro 2022)

É importante frisar que a denúncia da diferença é forjada concomitantemente à construção da norma e do seu fetiche pela igualdade, isto é, pelo seu apreço pelos pactos modernos entre os semelhantes, que descartam ampla e profundamente a presença de sujeitos designados como *os outros*. Nesse sentido, a brancura e a heterossexualidade são anunciadas como parâmetros de reconhecimento e, ao mesmo tempo, de exclusão. Esses marcadores passam a operar como manifestações políticas do que pode ser percebido como genuíno, legítimo e palatável. Os corpos negros gays, ao contrário, são desqualificados em razão do racismo e da homofobia, pressupostos que limitam o reconhecimento. Assim, a violência se torna um recurso, uma etiqueta que, direcionada aos sujeitos anunciados como dissidentes, mantém a realidade política “segura” em relação à diferença.

A perpetuação de valores coloniais normatiza violências que, nesse caso, devem ser direcionadas aos sujeitos negros, como um destino. Ser branco também é ser racializado, pois, como afirma Silvio Almeida (2019, p. 77): “tanto o ‘ser branco’ quanto o ‘ser negro’ são construções sociais. O negro é produto do racismo”. A supremacia branca é forjada pela perpetuação de privilégios que circulam entre os sujeitos brancos e, ao mesmo tempo, da construção da vulnerabilidade e das desvantagens políticas impostas aos sujeitos negros.

Ao administrar uma imagem de si regulada pela definição de humanidade, a branquitude dá forma a um sistema complexo de oposição. Nesse sistema, os sujeitos são designados em oposição à brancura, bem como à masculinidade anunciada hegemônica.

Assim, é possível considerar que a hegemonia da masculinidade, enquanto ideal político, é constituída na intersecção, entre outros fatores, da brancura e da heterossexualidade. Segundo Carla Akotirene (2020), a despeito do projeto moderno de construção da igualdade como parâmetro político de garantia e de discussão sobre acessos e direitos, a interseccionalidade fratura o capital de poder que não se responsabiliza pelo intercâmbio de violências sofridas pelas vidas subalternizadas. A distância dessa formulação normativa impede o reconhecimento. É possível ler essa fissura entre o reconhecimento de si e a produção de uma presença violada pelos estereótipos que servem ao racismo, como dispositivo de poder que manipula os parâmetros pelos quais sujeitos negros serão observados e observam a si mesmos, vinculando a sua presença à

subordinação e naturalizando um circuito de violação contra os seus corpos. Na perspectiva de Douglas:

Eu acho que homens negros menos retintos sofrem mais violência velada. Eu acho que homens negros mais retintos sofrem mais violências explícitas, porque as pessoas normalizaram essas violências. Mas recentemente eu tenho observado as violências em relação a homens negros menos retintos. No meu caso, eu tô buscando uma recolocação no mercado e eu percebo que os candidatos brancos têm mais chances que todos, mais ou menos retintos. Só que se fala muito sobre as pessoas retintas. Não se fala muito sobre as pessoas menos retintas. (DOUGLAS, entrevista, setembro 2022)

O racismo funciona como uma técnica político-social intencionalmente direcionada para a manipulação das presenças sociais. Trata-se de uma arquitetura política que descreve quais sujeitos são significados como humanos, em nome da manipulação da imagem degradada de outros racializados, marcados e desabilitados de humanidade, a fim de que a sua imagem deteriorada, o seu corpo precarizado e sua presença política deslegitimada sirva como sustentação para as construções normativas da branquitude. O capital político da branquitude se gerencia na formulação multiarticulada de desidratação das potencialidades de sujeitos negros, retintos ou não. Essa gestão política tem como parâmetro a brancura e, a partir desse critério, constrói uma hierarquia política, uma fronteira entre a humanidade e a desumanidade. A hierarquização pode ser observada no instante em que Douglas relata que nos processos seletivos que ele participa “candidatos brancos têm mais chances que todos, mais ou menos retintos”. A fronteira política pode ser observada na tentativa de banalizar ou dissimular as violências que, na perspectiva de Douglas, são veladas e explícitas, e que acometem homens negros, claros ou retintos.

Ambos, homens negros claros e retintos, serão alcançados pelo racismo que, como sistema político de aniquilamento, refuta a possibilidade e a presença política de um corpo não branco. É preciso sinalizar, no entanto, que os modelos de racialidade e de violência transitam nas cenas sociais. Sujeitos negros menos retintos podem ser mais palatáveis em determinados espaços. Eles podem ser tolerados, mas ainda sim serão atingidos pelas violências incutidas nas dinâmicas de racialidade, pois não são brancos. Alessandra Devulski (2021) afirma que o colorismo funciona como uma ideologia, pois emerge de um arcabouço político coordenado pelo racismo. O seu interesse está na formulação da hierarquia social destinada a elevar a presença centralizada de sujeitos brancos, bem como privilegiar traços fenotípicos e expressões culturais vinculadas à Europa. Desse modo, é possível localizar as fronteiras sociais que se interpõem contra Douglas, mesmo ele não sendo retinto, quando a sua presença é comparada aos sujeitos

brancos que, ao contrário dele, conseguem a recolocação no mercado de trabalho. Ainda sobre o trânsito da violência a depender da tonalidade da pele e a incidência do racismo, Lucas relata que:

A imagem, quando vai ficando mais escura vai ficando mais vulnerável, a ponto de as pessoas suspeitarem desse homem preto ser sempre um ladrão, uma pessoa que vá cometer algum crime naquele espaço. Quanto mais escuro, mais estranho. (LUCAS, entrevista, maio 2022)

Ao investigar os processos de construção das identidades, Fanon (2020) compreende que a valorização de quem se é se constitui na relação política e social. Assim, ao pensar as forças que formam as subjetividades negras, bem como os processos pelos quais elas habitam nas cenas sociais e políticas, é possível verificar que essa relação é quebrada, pois não possibilita o reconhecimento do outro enquanto sujeito. O outro enquanto corpo racializado é designado de forma reificada, sinalizado como propriedade ou como elemento comparativo em relação à noção normativa de humanidade, que se aporta, entre outros fatores, na branquidão. A raça e, por consequência, o racismo antinegro, desabilita a relação, uma vez que intensifica, sobre os corpos negros, uma distância do reconhecimento.

Pensar os parâmetros de reconhecimento (ou de não reconhecimento) de um corpo, significa compreender os padrões normativos que asfixiam a possibilidade de existir de corpos vulnerabilizados. A vulnerabilidade, nesse sentido, não pode ser deslocada das construções políticas e normativas que circulam os corpos que devem ser apreendidos como alvos. O gênero, a raça, a sexualidade, a classe e o território são utilizados como instrumentos capazes de ampliar a fragilidade de sujeitos depreciados nas relações político-sociais. Essas categorias, ao gerenciarem a norma — branca, ciseterossexual, masculina, burguesa, etc. — constroem os sujeitos que, à distância dos seus ditames asfixiantes, são desqualificados de sua humanidade.

A denominação é ao mesmo tempo um modo de configurar um limite e também de inculcar repetidamente uma norma. Tais atribuições as interpelações contribuem para o campo de discurso e poder que orchestra virgula, delimita e sustenta aquilo que qualifica como “ser humano”. Vemos isso de forma mais clara nos exemplos desses seres abjetos que parecem estar apropriadamente generificados; a própria humanidade deles é questionada. Na verdade, a construção do gênero opera apelando para os meios de exclusão, de forma tal que o humano não só é produzido sobre e contra o inumano, mas por meio de um conjunto de forclusões, supressões radicais às quais se nega, estritamente falando, a possibilidade de articulação cultural. Portanto, não é o suficiente afirmar que os seres humanos são construções, pois a construção do humano também é uma operação diferencial que produz o mais ou menos “humano”, o inumano, o humanamente inconcebível. Esses locais excluídos, ao se

transformarem em seu exterior constitutivo, chegam a limitar o “humano” e assombrar tais limites, por representarem a possibilidade persistente de sua irrupção e de sua articulação. (BUTLER, 2019, p.25-26)

O enquadramento parametriza as possibilidades de percepção dos sujeitos. Nesses termos, “não há vida e nem morte sem relação com um determinado enquadramento”. (BUTLER, 2015, p. 22). Ao pensar na raça como um parâmetro construído para reduzir a humanidade de sujeitos negros, compreende-se que esses mesmos sujeitos são empurrados para as zonas inóspitas, para margens políticas que se retroalimentam na determinação normativa e enquadrante da branquitude.

A construção da raça articula uma percepção desonrosa da presença e da vida de sujeitos negros. O racismo se beneficia da composição de rebaixamentos políticos. Nesses processos de rebaixamento ocorre uma separação radical produzida pela brancura. A determinação do que é uma vida é significativamente pautada nas dimensões de validação que se aportam, sobretudo, na masculinidade branca e ciseteronormativa. É por essa razão que se considera a importância da interseccionalidade como ferramenta analítica e como uma “teoria social crítica” (COLLINS, 2022) capaz de compreender e denunciar os limites impostos pela brancura, pela ciseteronorma, pelos privilégios de classe, capacidade e de território, como paradigmas de validação (ou não) de uma vida.

O que significaria teorizar o mundo social a partir da perspectiva de pessoas que estão subordinadas em relações de poder que se interseccionam? Estudar a teorização crítica de pessoas *of color*, mulheres, pessoas pobres, populações de imigrantes e povos indígenas, especialmente quando tais conhecimentos se encontram fora de locais acadêmicos ou no contexto de movimentos sociais, requer um estudo muito mais amplo. Essa mudança de perspectiva traz à tona a questão da resistência. Esses grupos têm interesse em se opor à dominação política que fomenta a subordinação e desenvolvem projetos de conhecimento resistente que também giram em torno dessa distinção entre reforma social e transformação social como centrais para suas ideias e práticas teóricas. (COLLINS, 2022, p. 124)

A brancura se consolida, por meio dos trânsitos e dispositivos de poder, como parâmetro administrativo dos corpos pela branquitude. Nela e por ela se constitui um maquinário das imagens de mundo que podem ser palatáveis *em relação às* que serão sistematicamente lançadas as zonas inóspitas da desumanidade. Se o poder atua como força produtiva (FOUCAULT, 2017b), podemos pensar — tomando como base as teses foucaultianas sobre a arqueologia do poder — a branquitude como um sistema político que se beneficia, de modos multiarticulados, dos dispositivos e dos discursos de poder que fabricam a norma racial também constitui, à distância de si, as vidas precarizadas.

Nos modos pelos quais os poderes são articulados, ficam explícitos os processos pelos quais a norma, produto da face constitutiva do poder, visa cristalizar parâmetros para legitimar (ou não) o que se deve pensar, como se deve amar, agir, perceber e até mesmo odiar. A branquitude, por expressar um sistema normativo constituído para blindar e perpetuar privilégios de sujeitos brancos, atua como força constitutiva que valoriza a presença da brancura e, ao mesmo tempo, despotencializa a presença de sujeitos negros, impedindo que se reconheçam fora dos parâmetros de significação pejorativa de suas identidades.

Como afirma Foucault (2017b), o poder não é apenas um processo repressivo. Ele também desempenha uma força que modela os parâmetros pelos quais construímos as narrativas, pensamos o mundo que nos cerca e designamos as formas de saber e de prazer. Assim, o poder administra os processos de significação da realidade e, ao mesmo tempo, repele os corpos que estão à distância do que é legitimado pelos processos normativos. Desse modo, é possível observar que a branquitude cria os seus parâmetros de afirmação e, ao coordenar os discursos, reitera, através do controle, sua posição política de superioridade.

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social, muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 2017b, p. 45)

Compreendemos o racismo como uma técnica da branquitude tencionada para a constituição de parâmetros de inelegibilidade de afeto e de “reconhecimento” que suplantam a humanidade de sujeitos negros. Essas formulações discursivas, que atendem aos interesses de manutenção de poder, destroçam as possibilidades de relação e negam a humanidade de sujeitos negros, que não são pensados como vidas que merecem ser vividas. Ao mesmo tempo, essas práticas valorativas pavimentam sistemas letais. Isso fica claro quando lemos que

No Brasil, sete em cada dez pessoas assassinadas são negras. Na faixa etária de 15 a 29 anos, são cinco vidas perdidas para a violência a cada duas horas. De 2005 a 2015, enquanto a taxa de homicídios por 100 mil habitantes teve queda de 12% para os não-negros, entre os negros houve aumento de 18,2%. A letalidade das pessoas negras vem aumentando e isto exige políticas com foco na superação das desigualdades raciais. (ONU, Vidas negras²³, 2017)

²³ Dados da campanha *Vidas negras*, organizada pelo UNICEF a fim de chamar a atenção para os números alarmantes de execução da população negra no Brasil: <https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2017/12/campanha-vidas-negras---pelo-fim-da-violencia-contra-a-juventude-negra-no-brasil.html>. Acesso em 08 de maio de 2023.

No cerne dessa questão está a produção, por meio dos dispositivos de poder, da raça. A raça é uma categoria política e, por essa razão, circunscreve os modelos pelos quais sujeitos negros são significados nas relações sociais. Ao dizer que a raça é um dispositivo produzido politicamente, reitero a reflexão que aponta os limites ético-políticos imbricados nessa lógica moderna e colonial de referência para as relações sociais. A raça indica uma forma de construir sobre o corpo uma narrativa de degradação de modo que esse corpo seja considerado profundamente distante das condições reais de uma vida.

A composição da precarização perpassa a narrativa sobre esses sujeitos que, racializados, serão denotados por um regime de controle valorativo, simbólico e político que os integra de forma reiterada numa zona política que informa a sua desautorização. A nomeação do outro como negro, indígena, latino-americano e, ao mesmo tempo, o controle dos corpos lidos como dissidentes por uma lógica cisgênera e heteronormativa, expressa a produção de múltiplos efeitos de aniquilamento direcionados à manutenção de um sistema político que precisa — para manter suas práticas de destruição — ser naturalizado.

4.2. Racismo e homofobia: técnicas de apagamento

A norma racial requer, de forma compulsória, o extermínio de sujeitos negros e este ocorre, por vezes, no processo de socialização. Aqui, a ausência de referências afirmativas, produzida pelo racismo, inviabiliza a constituição de imagens que reforcem, de forma positiva, a presença de sujeitos negros.

Eu cresci tendo muito mais contato com a família da minha mãe. A família da minha mãe é majoritariamente branca. Eu sou o único negro, de dez primos. Eu acredito que até o ensino médio eu não tinha nenhuma consciência racial. Eu estudei em colégios que tinham majoritariamente pessoas brancas, colégios particulares. Mas a partir do ensino médio eu comecei a tomar consciência de que eu era negro e da diferenciação que eu sofria. Eu só fui estudar sobre as relações raciais no ensino superior, quando eu estava na faculdade, na graduação. (RICARDO, entrevista, 2022)

É possível observar no relato de Ricardo como o racismo opera enquanto produção do apagamento, forjando modelos políticos que desmobilizam sujeitos negros e os impedem de acessar — pela ausência de referências afirmativas e pela descrição injuriosa e sistêmica sobre os seus corpos — ferramentas que afirmem as suas presenças. Ao contrário, o racismo é uma técnica que subtrai a potência e naturaliza a subalternidade que se instala contra os sujeitos negros. Ricardo afirma que tomou consciência das

violências que sofria após compreender que sua presença era comparada e diferenciada em relação aos que, nesse circuito político, são apresentados como a norma. No caso dele, a imagem da norma era representada pela família da sua mãe, que é majoritariamente branca. A ausência do que ele chama de “consciência racial” foi construída por meio de acessos aos modelos de legitimidade ancorados na branquitude e, por consequência, no apagamento de imagens afirmativas ligadas à negritude. A força política da branquitude pode ser observada através da construção de imagens de mundo que se aportam na hierarquia racial e, mais, que fazem com que sujeitos negros retintos como Ricardo, por exemplo, não se percebam como negros. Trata-se de uma ideologia que conforma percepções e práticas, que faz da branquitude um fim e impede que sujeitos negros consigam perceber a si mesmos à distância das suas molduras raciais. Ao ser indagado sobre os modelos pelos quais seu corpo é lido no trânsito pela cidade de Belo Horizonte e nos próprios espaços da universidade onde se formou, Ricardo responde:

Eu cresci na região do Barreiro. Antes da construção do shopping, a minha vivência era circunscrita ao bairro. Eu não costumava transitar por outras regiões da cidade. Eu estudava lá, a minha família toda morava lá. Mas, a partir da faculdade²⁴, eu tive que acessar outras regiões da cidade. Tive que frequentar, até pelas amizades que a gente vai fazendo, outras partes de Belo Horizonte. Mas sempre que eu podia escolher, eu evitava, por exemplo, a Zona Sul, por saber que pessoas como eu recebiam tratamento diferente nessas regiões, nesses espaços. Eu sempre me senti mais seguro na regional que eu cresci. Então eu evitava frequentar outros espaços. [...] Era muito nítido pra mim que as únicas pessoas negras da minha sala, numa sala de trinta alunos, eram eu — que já vinha de uma região considerada periferia —, uma estudante intercambista que veio de Cabo Verde e um outro aluno que vinha de Caeté. Isso sempre foi marcado pra mim, pois nós viemos da margem e continuávamos à margem. (RICARDO, entrevista, 2022)

Compreende-se que esse processo de produção e de naturalização da marginalidade é sofisticado, pois perpetua a branquitude e os privilégios econômicos e territoriais como parâmetros que significam humanidade e, ao mesmo tempo, a sua oposição. Trata-se de uma administração de poderes que faz circular uma noção restritiva de mundo e se torna fundamento para a compreensão da realidade. Esses parâmetros indicam que corpos negros podem ser destituídos de cuidados, uma vez que são, pela distância da humanidade, marcados pela animosidade.

O gerenciamento da marginalidade ocorre quando os sujeitos designados como “os outros” são informados de sua diferença, ou seja, quando a sua marcação deixa entrever que ele é percebido como desviante em relação à norma. Assim, se a norma

²⁴ Ricardo estudou Publicidade e Propaganda numa faculdade particular. O ensino médio e fundamental foi feito em um colégio católico.

constituída é para elevar a branquitude, os corpos negros são reiteradamente informados de sua dissidência. Ricardo, ao ser indagado sobre as violências sofridas por ser um homem negro retinto em Belo Horizonte, afirma:

Falando do meu lugar, quer dizer, das minhas experiências de ver pessoas atravessando para o outro lado da rua quando você tá passando, ou de ver gente te olhando estranho quando você tá abrindo a porta do seu próprio carro, eu percebo essas coisas acontecendo comigo e eu não sei se isso seria diferente se o tom da minha pele fosse mais claro. Porque apesar do tom da minha pele, eu ainda tenho os traços bem característicos da população negra. Essa é uma discussão muito grande, quer dizer, se pessoas pardas têm uma passabilidade maior. Eu não consigo dizer nada sobre isso, mas eu consigo dizer que sim, que eu sofro bastante por ser esse corpo preto mais escuro. (RICARDO, entrevista, 2022)

As primeiras experiências sexuais de Ricardo aconteceram por meio de “aplicativos de pegação”. Durante nossas conversas, ele afirmava se reconhecer como um homem negro, retinto, gay e afeminado. Nesse prisma, indago sobre como o seu corpo, naquele ambiente virtual, era percebido. Como, nas conversas que ocorriam via aplicativos, mas também nos encontros *offline*, os homens, brancos e negros, o tratavam. No seu relato é possível identificar como a percepção sobre o seu corpo era marcada pelos processos de hierarquização raciais e sexuais que administram aquele ambiente.

É engraçado porque eu me percebia como um corpo que estava ali para satisfazer necessidades sexuais, apenas. Porque isso era muito nítido. Eu tenho um amigo gay que também usava aplicativos de pegação nessa época e a gente era acessado majoritariamente à noite. E eram pessoas que buscavam exclusivamente sexo casual. Não havia nem aquela opção de “ah, vamos sair para um encontro”. Os caras eram bem objetivos: só queriam transar. Nós, eu e meu amigo, não éramos uma opção para algo além disso. A gente era visto apenas como opções para o sexo, não como pessoas para um relacionamento sério. (RICARDO, entrevista, 2022. *grifos meus*)

Ricardo afirma que as suas primeiras incursões sexuais aconteceram por meio de aplicativos. Pergunto se essas experiências às escondidas se desdobravam em outros encontros:

Eram encontros sempre à noite, em lugares onde não íamos ser vistos publicamente e eram relações que terminavam sempre ali. Estritamente casuais. Muito raramente a gente se encontrava para tomar um café e conversar. Nós não éramos vistos como opções de afeto. A gente era visto como opção para o sexo casual. (RICARDO, entrevista, março 2022)

O racismo e a heteronormatividade podem ser observados como princípios pelos quais sujeitos percebem os seus corpos nas relações. Esses sistemas tecnopolíticos constituem os parâmetros pelos quais um corpo negro gay será lido nas interações, bem como também constrói modelos pelos quais esse sujeito lê a si mesmo no mundo, junto

aos outros. Para Audre Lorde (2020^a), o processo de opressão racista passa pela desarticulação dos sentimentos, pela repressão do prazer e pela despotencialização de qualquer energia que afirme a presença de sujeitos negros. Para a pensadora, o racismo informa que a experiência de prazer vivida por sujeitos negros deve ser contida, pois seria uma demonstração efetiva de sua inferioridade, diante de uma superioridade vinculada à racionalidade, à masculinidade e à brancura. Tomamos emprestado as teses de Lorde sobre o erótico, uma vez que a pensadora compreende que os homens deturparam a potência política do erotismo, fazendo com que ele fosse “transformado em uma sensação confusa, trivial [...] plastificada” (2020^a, p. 68).

A manipulação dessa potência, que é criativa, subversiva e que não negligencia a presença do outro enquanto sujeito, é reiteradamente articulada como pornografia, que é justamente uma forma de negação direta da presença do outro, uma vez que se sustenta na dinâmica de exploração das sensações sem afetos e na banalização do encontro em nome da reafirmação de sujeitos que se nutrem da exposição desumanizada de corpos lidos fora da norma. A inversão do erotismo em pornografia também gera para sujeitos normativos inúmeras possibilidades de autoafirmação através do prazer. O prazer é sinônimo de humanidade e, nesse sentido, o racismo, nas interações entre homens gays, atua como um sistema que reitera a oposição radical entre os sujeitos que podem ter prazer e os sujeitos que são transformados em objetos de prazer. Ricardo, ao relatar que suas experiências eram reduzidas a encontros furtivos, “à noite e sem a possibilidade de desdobramento em relações mais duradouras” e ao afirmar que se percebia como “um corpo que estava ali para satisfazer necessidades sexuais, apenas”, deixa entrever como o racismo constitui politicamente uma cadeia de sentidos, valores e normas que indicam as fronteiras administradas contra corpos racializados.

Segundo Ricardo, ele e seu marido mantiveram a relação aberta por um certo período, quando se relacionavam majoritariamente com outros casais. Pergunto se ele sentia diferença no tratamento que os outros casais tinham em relação a ele, se a racialidade afetava a dinâmica da abordagem e das conversas ou se não havia nenhuma distinção.

Engraçado que, quando nós tivemos essa fase de relação aberta, nós nos relacionamos majoritariamente com outros casais. Então, nunca tinha essa questão de uma pessoa ser mais interessante que a outra. Uma coisa que me chamou a atenção, foi que uma vez nós estávamos dentro de um aplicativo do que nós, dentro da comunidade LGBT, chamamos de “ursos” — de homens gordos, grandes. A gente sempre se relacionava com pessoas nesse perfil e às

vezes nem rolava sexo, era mais uma troca mesmo, uma conversa. Mas sempre tem sim aquela pessoa que me abordava perguntando se eu desempenhava *um papel x* no sexo, se eu era aquele homem negro ativo, viril. Mas não foi a maioria das nossas experiências. Nós criamos três perfis em três aplicativos diferentes e com o tempo percebemos que a abordagem mudava em cada um deles. E nesse aplicativo, apesar de ter muito racismo nele, como tem em todos os outros, a conversa fluía mais do que nos outros. (RICARDO, entrevista, 2022)

O racismo opera histórica e politicamente como uma disposição de desumanização dos corpos racializados que são acionados de formas diferenciadas pela exploração radical do corpo, nesse caso, reduzido às funções sexuais em nome da hiperssexualização, retrato de uma memória colonial. A perda da humanidade é um dos traços fundamentais do racismo (MBEMBE, 2018b), uma vez que os processos modernos e contemporâneos de colonização do corpo dependem do esforço contínuo de desabilitação da humanidade dos sujeitos marcados como “os outros”.

Entende-se que os aplicativos de relacionamento revelam, nesse sentido, uma intersecção entre os espaços *on-line e offline*. Os valores que transitam pelas experiências sociais e que modulam as relações para a violência, como o racismo, por exemplo, são replicados nos ambientes virtuais. Para Martins (2019), o discurso de ódio que transita pelas redes sociais elege o inimigo, aquele que é desigual e que, por essa razão, deve ser submetido a discursos reiterados e profundamente comprometidos com a sua humilhação. Para Luiz Valério Trindade (2022), o discurso de ódio, por ser uma expressão das relações político-sociais, representa um espelhamento entre espaços *on e offline*.

[...] é importante ressaltar que aquilo que é postado nas redes não desaparece do dia para a noite. Na pesquisa, eu identifico que conteúdos de cunho odioso racista, homofóbico, misógino tendem a continuar engajando usuários novos e recorrentes por até três anos. (TRINDADE, 2022^a, s/p)

O discurso de ódio tem ampla profusão nas redes sociais tem como premissa reforçar o imaginário social que reforça lugares de inferioridade constituídos pelo atravessamento do racismo e da misoginia. Por essa razão, segundo Trindade, é possível observar que quando “mulheres negras ascendem nos espaços, sua conquista é ridicularizada e desqualificada” (2022b, p. 119). O autor usa como exemplo cinco posts em redes sociais como Facebook, Twitter, WhatsApp e Instagram:

Post 1: o lugar da mulher negra é nos campos colhendo algodão, e não viajando para Europa.

Post 2: ela é bonita, mas, infelizmente, os negros não estão mais à venda.

Post 3: você tem permissão oficial do Ibama para andar por ai com uma macaca?

Post 4: quanto custa para um preto viajar de navio?

Post 5: já é hora de acabarmos com essa questão do racismo. É hora de vivermos em paz (humanos e negros). (TRINDADE, 2022b, p. 119)

Nesses exemplos, as mulheres negras são atacadas com discursos jocosos que sinalizam modelos que flutuam no imaginário social. Por vezes, essas violências são apresentadas como recreação, o que sugere uma tentativa de apaziguar a força política de depreciação que é reiteradamente associada à presença de mulheres negras. A representação universal de humanidade vinculada à branquitude é operacionalizada e ritualizada nas redes sociais fazendo com que se naturalize percepções desumanizantes sobre corpos racializados. É possível traçar um paralelo entre a violência que se destina às mulheres negras em ascensão social no Facebook que, segundo Luiz Valério Trindade (2022), significam 81% das vítimas de discursos racistas, e homens negros gays vitimados pelo racismo e pela homofobia nos “aplicativos de pegação”. Ambos os espaços reforçam o que Trindade chama de “pelourinho moderno” (2022, p. 141), isto é, um território destinado a reforçar o arcabouço imagético e prático do racismo que se nutre das violências contra sujeitos negros. são animalizados, deslegitimados como sujeitos epistêmicos, estigmatizados, utilizados como plataforma de lucro para as empresas que se beneficiam desses açoitamentos virtuais e reiteradamente administrados por uma lógica política que indica “qual é o seu lugar”.

Há um caráter intercambial das violências nos múltiplos territórios sociais. Nesse prisma, o corpo do homem negro gay é controlado pelos parâmetros de hierarquização que anunciam sujeitos negros reduzidos aos seus desejos, aos seus corpos e, por consequência, à lascívia como uma condição que deve ser submetida ao escrutínio e ao controle. Arnaldo também comenta sobre as interações nos “aplicativos de pegação”:

Eu vejo que as pessoas têm essa necessidade [do sexo rápido] e associam o corpo negro ao pau grande [eu nem sei se eu posso falar “pau” aqui], mas eu venho muito desmistificando dentro de mim essa necessidade, sabe?! Inclusive, porque eu sempre senti essa necessidade do outro e hoje eu acho que isso mudou, principalmente dentro de mim, por não sentir essa obrigação. Cara, eu tenho sentimentos, eu sou eu sou humano. Eu não tenho essa obrigação. Então eu tenho mudado muito meu posicionamento em relação a isso, sabe?! Mas eu, eu realmente percebo dentro desses espaços [aplicativos de modo geral] essa postura em relação a mim. Por exemplo, um termo que eu nunca gostei da associação que eles fazem é “cafuçu”²⁵. Nesses aplicativos de pegação é muito comum escutar isso e me incomoda porque “cafuçu”, pra mim, tem a ver com a falta de conhecimento. Por isso, eu sempre, sempre achei

²⁵ De acordo com o dicionário informal (<https://www.dicionarioinformal.com.br/cafu%C3%A7u/>), “cafuçu” corresponde ao neologismo criado para adjetivar homens lidos como rudes, de baixa renda e que habitam em regiões periféricas das cidades. Também significado como um homem que, em nome da vulnerabilidade econômica, também troca favores sexuais com homens gays em troca de uma “vida boa”.

depreciativo, sabe, a forma de como é usada sempre nas conversas de aplicativo pra tratar corpos negros. (ARNALDO, entrevista, maio 2022)

Segundo Douglas, ao utilizar os “aplicativos de pegação” gays em Belo Horizonte:

Faz diferença ser um homem negro. Principalmente na questão da objetificação. Muitas pessoas que me acessam nesses aplicativos e me identificam como um homem negro, buscam sexo, principalmente objetificando o meu pênis e querendo que eu seja ativo. Muitas vezes eu me identifico como versátil, mas elas querem que eu seja ativo. Muitos amigos meus, que também são negros gays, também dizem que nos aplicativos, mesmo que eles se apresentem como passivos, os caras não querem nem saber, pedem para que eles façam o ativo no sexo. (DOUGLAS, entrevista, setembro 2022)

Arnaldo, ao relatar sua experiência nos aplicativos, descreve a expectativa que é acionada diante do seu corpo.

No que diz respeito à postura sexual, eu vejo o falocentrismo, vulgarmente conhecido como “pau grande”. Eu vejo muito o interesse das pessoas, principalmente em aplicativos, em relação a isso. (ARNALDO, entrevista, maio de 2022)

Eu pergunto se esse interesse no “pauzão” é verbalizado no *app*. Se os outros homens, ao abordá-lo, já grifam o seu interesse. Ele responde:

Sim, [eles] querem uma posição sexual mais ativa. Eu percebo muito esse movimento em torno disso: da postura mais ativa e do pauzão. (ENTREVISTA, Arnaldo, ARNALDO, entrevista, maio de 2022).

Os relatos de Ricardo, Douglas e Arnaldo deixam entrever uma experiência partilhada entre homens negros gays nos “aplicativos de pegação” que remontam às teses de Trindade (2022b) acerca do pelourinho virtual e sua prática de violência: hiperssexualização. O pelourinho virtual indica os processos de açoite e de ritualização de violências, de discursos de ódio e de narrativas de humilhação utilizadas para brutalizar sujeitos negros nas redes sociais. Ao serem reduzidos aos seus corpos e emoldurados pelas expectativas sexuais que restringem a sua agência, esses sujeitos são interpelados por um circuito que se conecta aos interesses violentos do racismo. Interesses que tencionam naturalizar dinâmicas que utilizam e descartam o corpo racializado. Esse corpo é enquadrado numa interação que não permite a quebra ou o atravessamento dos estereótipos, pois essas marcas cristalizam percepções e reiteram hierarquias raciais. Para Adilson Moreira (2019), o estereótipo sustenta falsas generalizações que marcam de forma depreciativa grupos minoritários. Ademais, permitem que não se dê atenção aos projetos políticos que conferem poder aos grupos majoritários, uma vez que eles constroem e se beneficiam da circulação de imagens depreciativas, bem como das tipificações que inferiorizam aqueles que são publicizados como “os outros”.

O estereótipo reforça percepções que cristalizam a desigualdade e reiteram sistemas excludentes. De forma sistêmica, o processo de estereotipificação alimenta as imagens que impedem o reconhecimento das humanidades subalternizadas. Ele limita o reconhecimento por plastificar e desautorizar presenças, justificando práticas discriminatórias. A experiência desses homens negros gays nos “aplicativos de pegação” revelam uma relação negativa e estereotipada, pois eles são reduzidos ao interesse cristalizado do seu interlocutor. Vale ressaltar que o racismo atua como um processo político de esvaziamento das humanidades. No que tange à hiperssexualização, o racismo restringe a possibilidade de reconhecimento desse corpo fora dos enunciados constituídos pelo projeto de racialização. Desse modo, a hiperssexualização faz com que o corpo seja percebido de forma opaca, sem atravessamentos, pois conceber qualquer nuance que desvie do padrão “pauzão-ativo” é validar a humanidade sequestrada pelo estereótipo.

Segundo Santos (2017) a hiperssexualização de homens negros corresponde a um projeto político de desabilitação da humanidade desses sujeitos que, nesse circuito, são reduzidos ao seu corpo. Essa redução descortina o apagamento da humanidade do desejo e da agência desses homens, como demonstra Douglas ao identificar que, mesmo se afirmando como versátil, tem o seu corpo tomado pelo imaginário social onde homens negros devem ser viris, ativos e ter “pauzão”. Estamos cientes de que os aplicativos sexualizam os corpos e que os objetivos nesses ciberespaços é o sexo furtivo. No entanto, é preciso destacar os modelos de regulação que transitam, objetificam e reduzem sujeitos negros aos estereótipos.

Essa redução deixa entrever um projeto tenaz de violação à medida em que esse corpo é requerido para a realização de fetiches, sem profundidade e relação, a fim de que as fronteiras entre a humanidade (desejante) e a desumanidade (objeto desejado) seja retroalimentada. Logo, a imagem que circula o corpo negro masculino é desenhada pela potência sexual violenta, selvagem e viril. Além disso, é frequentemente marcada pela especulação sobre seu órgão genital, mesmo que esse corpo nunca tenha sido visto despido.

João, que tem 18 anos, revela durante a entrevista que “não sai muito de casa”. Eu pergunto se ele utiliza “aplicativos de pegação”. Ele, no entanto, responde ser “mais caseiro”, diz que não utiliza aplicativos, mas que conhece outros “caras” para se relacionar em eventos de k-pop²⁶.

²⁶ Abreviação de Koren pop, o K-pop é um estilo musical, um fenômeno cultural que converge vários elementos e gêneros musicais, coreografias bem elaboradas e visuais personalizados. Nascido na Coreia do

Eu não uso aplicativos de pegação. Eu conheço muitos caras por... Eu sou *kpopper*, né?! Eu sou fã de k-pop. Então eu vou em muitos eventos de k-pop, esse tipo de coisa assim. E amigos de amigos também. Eu sinto que sou tratado um pouco diferente. Um pouco não, bem diferente do que se eu fosse um homem branco. Porque pessoas pretas têm essa vibe de tá num lugar... Ou elas estão num lugar de hiperssexualização, ou não estão em lugar nenhum. Então, eu sempre fui atrasado em alguns sentidos, por exemplo, no sentido de relacionamentos amorosos, nas relações sociais mesmo, porque eu não me entendia como pessoa preta. Eu sempre soube que eu era uma pessoa preta, mas eu não me entendia como uma pessoa preta. (JOÃO, entrevista, agosto 2023)

Questiono se o ambiente dos eventos de k-pop é receptivo para pessoas negras ou se é um espaço majoritariamente branco. João responde que é um ambiente diverso, acolhedor, que é bem heterogêneo no que tange à raça e que lá “a maioria das pessoas é LGBT” (JOÃO, entrevista, agosto 2023). Além disso, relata que nunca namorou e que não é a pessoa, mesmo naquele ambiente plural, “escolhida para ser o namorado” (ENTREVISTA, agosto 2023). Aqui, o racismo aparece como fator limitador do afeto, uma vez que, na perspectiva de João, “pessoas brancas são escolhidas para relacionamento”, enquanto sujeitos negros são alijados desse lugar e acionados no campo do desejo e do fetiche.

É como sempre dizem né: se você está tendo uma relação com uma pessoa branca, essa pessoa vai acabar preferindo uma pessoa branca também. As pessoas pretas que eu conheço também preferem pessoas brancas e pessoas brancas vão sempre preferir pessoas brancas, né?! Então acaba que eu nunca sou o escolhido. Eu não sou a pessoa escolhida para ser o namorado. (JOÃO, entrevista, agosto 2023)

João compreende que, por ser magro demais, o seu corpo não é desejado e não atende aos “padrões estéticos da comunidade LGBT”, indicando, assim, que esses parâmetros são consolidados por meio dos discursos de legitimidade que podem transitar em espaços e relações sociais moldando inclusive as percepções intragrupos minoritários. Ele revela ainda que, mesmo sendo virgem, lida com o fetiche “dos caras” que quando estão ficando com ele, dizem: “ah, pretinho”, “como eu gosto de gente preta”, “eu prefiro gente preta”, mas esses homens nunca o preferem para “namorar ou para algo mais sério”.

Nesse circuito, o estereótipo e o fetiche articulam uma moldura para o corpo. Essa moldura impede que o corpo seja interpretado fora dos limites de desumanização impostos pela hiperssexualização. O corpo enquadrado pelo racismo e pela homofobia está submetido à dinâmicas que atuam continuamente a partir de relações de poder que

Sul esse estilo musical combina elementos presentes no Pop, no hip-hop, no rock e na música eletrônica, por exemplo. Dentre os principais grupos desse estilo estão BTS, BLACKPINK, EXO e TWICE (MIRANDA, 2023, s/p).

inviabilizam a possibilidade de sujeitos afirmarem a si mesmos e que, a fim de perpetuar uma narrativa injuriosa sobre o outro, mantêm os seus estatutos de legitimidade. A especulação sobre o corpo e sobre a performance sexual de homens negros gays revela que o racismo e a homofobia, enquanto princípios técnicos de gestão e de organização da realidade, articulam uma imagem predefinida que tenciona inviabilizar a agência desses homens, uma vez que esses sistemas têm como interesse impedir que sujeitos negros enunciem a si fora dos limites violentos do racismo.

Para Pinho (2004), o corpo negro, atravessado pelos projetos sistêmicos de desidratação da sua humanidade, é apresentado como outro corpo, representado por uma perda profunda de si, designado como um “corpo-para-o-trabalho e “corpo sexuado” (2004). O pensador considera que o corpo do homem negro é dividido em três partes: a pele (que aciona as engrenagens políticas de racialização); os músculos (que justificam a farsa da exploração do trabalho, bem como a dicotomia colonial entre racionalidade corporeidade); e o sexo (que, genitalizado como pênis, se torna símbolo dos fetiches e da subordinação desses corpos aos desejos animados pelos olhares brancos). O racismo cria uma representação pública para o corpo de homens negros, uma associação direta ao desejo e à irresponsabilidade afetiva.

A sociedade brasileira é formada em um sistema educacional que não apresenta as questões culturais, afro-brasileiras, indígenas, um sistema que não trata os corpos das pessoas pretas e pardas e indígenas como corpos humanizados, que têm desejos, que sentem dor, enfim, como corpos humanos. E a comunidade LGBTQIA+ está inserida nisso, então, claro que o racismo também se expressa dentro dessa comunidade e com tessituras específicas [...] A grande perversidade de hipersexualizar um corpo é que ele nunca vai ser digno de receber amor e afeto, de viver um relacionamento amoroso a longo prazo, mas vai ser sempre lido como um corpo que deve ser usado apenas para descarregar pulsões sexuais. Essa tecnologia e outras ajudam a manter o racismo no nosso cotidiano. (JORDÃO, 2021, s/p)

O racismo interfere no modo como os corpos negros são significados. A produção de uma imagem desumanizada de sujeitos racializados, presente nas produções político-culturais justifica as práticas de subalternização. Logo, ao verificar que as masculinidades negras são reduzidas — à luz das narrativas racistas gerenciadas pela branquitude — ao seu sexo, é possível afirmar, concordando com Rayara (2020), que nas relações afetivo-sexuais entre homens, espera-se que o mais retinto atue como ativo.

A branquitude perpetua uma imagem sobre as masculinidades negras, em sua pluralidade, que desencadeia processos difusos de depreciação. Nesse contexto, o poder, embora seja um componente frequentemente associado às masculinidades, não alcança,

na tonalidade do privilégio, masculinidades negras gays, que, por serem atravessadas pela prática subalternizadora da racialização e de denúncia da distância da sexualidade normativa, são desprendidas das imagens de elevação moral, intelectualidade e condicionadas às narrativas de oposição radical.

Assim, a brancura (de homens e mulheres, cisgêneros/as, heterossexuais, bissexuais e homossexuais, dependendo de quanto revelam sua bi ou homossexualidade) significaria um estatuto civilizatório enquanto, em outra cena, a presença de sujeitos negros, sobretudo aqueles que recusam à ciseteronormatividade, revela o que há de mais natural, lascivo e irascível. Ocorre que essa conjuntura binária, marcada pela lógica colonial de neutralidade, controle, vigilância e aniquilamento, sustenta uma dinâmica política de aliciamento desses corpos, promovendo o que Patrícia Hill Collins (2019) chama de “racismo sexualizado”. Trata-se da construção de um discurso que, de forma sistemática, reinscreve sujeitos negros no campo da hipersexualidade. Logo, a sua presença, por ser regulada pelo desejo, deve ser mantida sob controle. A raça é utilizada como parâmetro inegociável de corpos que, nesse prisma, são reduzidos às suas vontades. Sendo assim, o racismo sexualizado faz com que sujeitos negros sejam observados como desviantes sexuais, como um risco, como corpos que manifestam, à distância da humanidade, apenas o seu desejo. Essa descrição, embora política, é admitida como uma premissa biológica e, portanto, assume caráter inegociável. Diante desse corpo sexualizado é preciso que se intensifique a racionalidade, a vigilância e o controle.

Segundo Rubin (2006), os atos eróticos são submetidos às hierarquias políticas sistematizadas pelas sociedades modernas e ocidentais. O valor sexual está diretamente ligado à localização que se ocupa no que ela chama de “pirâmide sexual”. Assim, é possível dizer que casais heterossexuais monogâmicos e casados institucionalmente ocupam sozinhos o topo desse sistema classificatório. Abaixo estão lésbicas e homossexuais que não se encontram em relações estáveis e, assim, consideradas/os promíscuas/os. Na base dessa pirâmide estão travestis, trabalhadoras/es sexuais, ou seja, todos os corpos que ultrapassam a fronteira criada politicamente para significar os parâmetros de reconhecimento administrados pela moral religiosa, pela medicina e pela psiquiatria enquanto discursos que reiteram, histórica e politicamente, os estigmas sociais.

Essa interlocução entre as tecnologias de desautorização operacionalizadas no racismo e na homofobia atravessam homens negros gays de modos multidimensionais, e,

no fim das contas, revelam a sua distância dos padrões legitimados da masculinidade, uma vez que esses mesmos padrões se aportam na norma ciseterossexual.

Como a natureza da ameaça é considerada como diferente, as formas de controle para lésbicas, gays e outros grupos sexualmente estigmatizados diferem daquelas do racismo sexualizado. A *homofobia* floresceu em um contexto em que a invisibilidade do suposto desvio é percebida como um problema. Enquanto os medos associados ao racismo consistem em ideias projetadas sobre corpos negros, altamente visíveis e objetificados, os medos subjacentes à homofobia vêm do entendimento de que *qualquer pessoa pode ser gay* ou lésbica. Lembrando o racismo imediato do antissemitismo — por exemplo, no contexto em que cientistas nazistas gastaram um tempo considerável tentaram encontrar maneiras de identificar a judaicidade de alguém —, a homofobia constitui um medo da proximidade de qualquer um a qualquer hora possa se revelar *gay* ou lésbica. (COLLINS, 2019, p. 228)

As masculinidades negras gays se afastam dos parâmetros de significação vinculados à hegemonia e, desse modo, estão mais suscetíveis às forças de violência que se articulam para administrar a “natureza”. Logo, se a presença de homens negros ativa um pânico construído pela narrativa racista da animosidade, a presença de homens negros gays permite que esse radar seja ampliado pelas práticas de controle da branquitude, pela manifestação da homofobia ou pela reprodução das perspectivas de subalternização e de violências que são deflagradas por outros sujeitos negros que, embora não escapem do racismo, se blindam na heteronormatividade.

A produção do “pânico moral” (BAGAGLI, Beatriz; ATHAYDE, Thayz, 2023; BORRILO, 2015) em relação aos homens negros revela o interesse de masculinidades hegemônicas e corpos lidos como legítimos e legitimadores em retroalimentar, mesmo após o processo de escravização, discursos de controle sobre a presença de sujeitos negros. Assim, a produção do pânico em relação às masculinidades negras traduz um interesse de perpetuação de imagens animalizadas, criminosas e imorais, forjadas e publicizadas pelas lógicas da branquitude e no seu interesse pela desautorização pública de sujeitos não brancos.

Compreende-se que esse pânico se amplifica quando associado à homofobia, construída como discurso político na modernidade, para intensificar a gestão sobre os corpos e a manutenção de um modelo político, social e econômico que se beneficia da heterossexualidade e de sua formatação compulsória. A heterossexualidade é admitida como discurso e uma prática política que, ao mesmo tempo dá significado e organiza a realidade social, fazendo com que um modelo afetivo se torne a norma e, mais, impedindo que se fale fora dos seus termos (WITTIG, 2022). Na heterossexualidade estão circunscritos os valores sociais que hierarquizam corpos e afetos e é partir desse sistema

ideológico que se reproduz a noção do corpo enquanto ferramenta. Segundo Leopoldo (2020),

Wittig, em seu artigo “O pensamento heterossexual, de 1978, vai apontar que este pensamento dominante não é produzido exclusivamente pela categoria de sexo. Mesmo que esse seja um ponto importante, este pensamento alcança, por exemplo, determinadas disciplinas, teorias, e uma gama de ideias preconcebidas. Este conjunto de ideias, por sua vez, tem a característica de tentar/produzir uma universalização. (2020, p. 131)

O contraste à universalidade imposta pela heterossexualidade é a particularidade associada, pelo discurso político, simbólico e disciplinar ao outro. Diante da norma heterossexual, a diferença está submetida à dominação, pois “a sociedade heterossexual é a sociedade que não oprime somente lésbicas e homens gays, mas também oprime todas as mulheres e muitas categorias de homens, todos os que estão em posição de serem dominados” (WITTIG, 2020, p. 63). Do pecado à noção patologizante de desvio, a homossexualidade é exposta de forma hierarquizada, a partir da administração do discurso médico-científico no século XIX. Para Foucault (2017^a), a historicidade do sujeito homossexual fabricada por meio do discurso médico-científico produz:

[...] uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também uma morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre. (FOUCAULT, 2017^a, p. 47- 48)

O discurso médico-científico assume, a partir do século XIX, a prerrogativa de enunciar a natureza e a sociedade. Assim, as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo passam a significar um risco aos discursos políticos, econômicos e institucionais que dependiam, de modo expressivo, da publicização da ciseteronorma como parâmetro legítimo da sexualidade. As relações homossexuais, monitoradas pelo discurso moral do pecado e da perversão, passaram a ser descritas de forma patológica.

É possível perceber a relação direta entre o discurso e a construção do “outro” — aquele que é designado por meio de articulações políticas, epistêmicas e científicas —, assumindo que o discurso é “constituído de um número limitado de enunciados, para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência” (FOUCAULT, 2008, p.133).

Na contemporaneidade, a construção política do dissidente está diretamente ligada ao processo de racialização, pois, segundo Foucault, o racismo indica uma organização que fabrica e rebaixa politicamente o outro a fim de preservar “a preocupação

mítica de proteger a pureza de sangue e fazer triunfar a raça” (FOUCAULT, 2017^a, p. 162). É possível, ainda, considerar que as práticas políticas de racialização que deslizam pela contemporaneidade, fundamentando, de forma técnica e sofisticada, o genocídio, foram implementadas na modernidade a partir do processo de colonização e escravização de sujeitos negros e de outros povos submetidos às subordinações coloniais.

Achille Mbembe (2018), afirma que os sujeitos negros foram significados, na gestão econômica, política, estética e moral, do processo de colonização como “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (MBEMBE, 2018, p. 14). Ademais, ao nos defrontarmos com a execução de sujeitos e grupos sociais designados à margem do que se apresenta como vida, a destruição de direitos e a precarização radical do trabalho revelam a perpetuação de um valor colonial que, de forma atualizada, explora a violência como o modelo de esquadramento do outro, do não humano, do corpo que pode ser explorado, banalizado e destruído.

Nesses termos, temos dois estigmas políticos que atravessam a presença de homens negros gays: de um lado, o imaginário constituído pela masculinidade hegemônica; do outro um registro moderno que marca seus corpos e suas presenças no lugar do desvio, de distância da norma instituída pelos discursos de poder operacionalizados pela branquitude masculina e heteronormativa.

No que se refere aos homens negros gays, a branquitude não só administra uma imagem de rebaixamento vinculada ao corpo racializado, mas, por meio de sua aliança com a homofobia e com os demais sistemas de hierarquização sexual que limitam a potência de sujeitos que se localizam fora da norma, faz circular valores que sedimentam a humanidade de homens negros gays. Assim, se o poder constrói discursos que ora afirmam imagens de mundo designadas como legítimas, ora se justificam no controle dos corpos por meio dessas imagens produzidas, a branquitude e a homofobia se entrelaçam na composição de uma ideia válida de corpo, afeto e humanidade. Ideia essa que, de modo profundamente bélico, atravessa especialmente o corpo de homens negros gays afeminados.

Quando se pensa na norma como processo de fabricação e, ao mesmo tempo, de destruição das presenças político-sociais, é possível perceber o sentido da afirmação de Ricardo: “a gente se poda para se adequar”, discutida no capítulo 3. Avançando nessa reflexão, nota-se que todas as tentativas de adequação no fim das contas são insuficientes, pois a norma não tolera aproximações. Ademais, os sistemas normativos, por não

permitirem que sujeitos dissidentes se adequem, pertençam e reconheçam a si mesmos nos espaços político-sociais, empreendem processos de múltipla exclusão.

A normatividade demarca os espaços designados para uma alteridade radical, para “o outro do outro”, para um corpo que, não sendo vida, é só carne exposta às mais diversas violações. Por mais masculinos que sejam os homens negros na tentativa de se encaixarem em determinados espaços, a lógica que antecede a necessidade dessa violência mantém uma determinação normativa que segue designando esses corpos, afetos e presenças, como anormais. É comum, então, o autoflagelo para que se encaixe minimamente nessa norma. Esse processo de adequação é, na verdade, uma moldura para a morte.

A moralidade, as normas, as instituições e as epistemologias estão alinhadas ao desejo de controle a partir do momento que circulam a brancura, a cisgeneridade e a heterossexualidade como parâmetro e, ao mesmo tempo, desautorizam a presença de pessoas negras LGBTQIAP+. Deste modo, é possível observar, como nos ensinam Connell e Messerschmidt (2013), que a masculinidade hegemônica designa um conjunto de práticas que são ensinadas, reproduzidas e introjetadas como norma.

Além de ser um valor, um sistema que regula a “normalidade” e a “anormalidade”, a masculinidade hegemônica — enquanto ideologia alicerçada na brancura, na cisgeneridade, na heterossexualidade, nas assimetrias econômicas e nos demais sistemas de exclusão política e social — configura uma tipificação. Essa ideologia aponta a “forma mais honrada de ser um homem. Ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245). Essa subordinação se estende a homens que, por meio de suas marcações de diferença, perdem o seu estatuto de vida, a sua pertença social e a possibilidade de viver, inclusive, o seu afeto.

Por essa razão, fazendo alusão às teses de Audre Lorde (2020) sobre a presença de mulheres negras e lésbicas no feminismo como as forasteiras, pois são invisibilizadas e descritas por vezes como inimigas, penso a presença de homens negros gays, sobretudo os afeminados, como estrangeiros aos olhos da masculinidade normativa que recusa a masculinidade desses homens por não serem brancos e heterossexuais. Esse olhar que fratura a masculinidade de homens negros gays aponta para o que Audre Lorde (2020^a) compreende como uma *rejeição da diferença*. A prerrogativa dessa rejeição está ancorada

na formação de uma norma que define, por meio de discursos políticos que circunscrevem superioridade, pessoas descartáveis.

Assim, a raça, o machismo, o classismo e o heterossexismo, se alinham na formatação de uma humanidade que cria barreiras políticas intransponíveis para sujeitos localizados à distância desses pressupostos. Para Audre Lorde (2020^a), as diferenças são administradas e distorcidas politicamente a fim de que a sua presença seja sinalizada como desvio. Deste modo, as presenças que escapam à brancura, à heterossexualidade e ao ideal hegemônico da masculinidade, por exemplo, são designadas pelo que a filósofa aponta como “norma mítica”.

Essa norma geralmente é definida como branco, magro, homem, jovem heterossexual, cristão e financeiramente estável. É nessa norma mítica que residem as armadilhas do poder nessa sociedade. Aquelas de nós que estamos à margem desse poder frequentemente identificamos algo pelo qual somos diferentes e consideramos que essa seja a causa primária de toda opressão, esquecendo outras distorções que envolvem a diferença. As quais nós mesmas podemos estar reproduzindo. De modo feral, no atual movimento das mulheres, as mulheres brancas se concentram na opressão que sofrem por serem mulheres e ignoram as diferenças de raça, orientação sexual, classe e idade. (LORDE, 2020^a, p. 143)

É importante considerar que a centralidade heteronormativa que também compõe os espaços negros amplia as zonas inóspitas produzidas para homens que são forasteiros da masculinidade hegemônica, branca e ciseteronormativa.

Diante da heterossexualidade compulsória própria da masculinidade ocidental e diante da recusa subjetiva de garotos negros homossexuais a se submeterem a ela — recusa esta que num primeiro momento se dá à sua própria revelia, posto que é muito comum garotos negros homossexuais negarem ou camuflarem a sexualidade para se proteger — estes garotos, por conseguinte, experimentam a diáspora pela segunda vez. A descoberta da homossexualidade pelos garotos negros, que, a partir desse momento do texto chamarei de “bixas pretas”, os faz experimentar uma segunda diáspora porque os retira novamente da possibilidade de serem integrados e acolhidos [...] Assim, um impasse é colocado às bixas pretas: negar a própria sexualidade e aderir à masculinidade heteronormativa para se proteger e preservar o amor de seus pares. (VEIGA, 2019, p. 83)

Ao compreender o *modus operandi* da branquitude, isto é, a significação constante da distância entre o *eu* não marcado e o *outro* racializado, percebe-se que a homofobia recalibra as disposições políticas desse sistema de poder, uma vez que intensifica os graus de anormalidade incutidos contra homens negros gays. Se por um lado a branquitude reforça narrativas de legitimidade e normalidade da sua presença ao estigmatizar sujeitos negros, a homofobia se manifesta como instrumento de poder construído para detratar sexualidades que escapam à heterossexualidade.

4.3. Compondo novas imagens: homens negros gays nas políticas insurgentes, éticas e antidiscriminatórias

A importância de compreender as masculinidades, por meio de lentes mais amplas das que as apresentadas pela masculinidade hegemônica, aponta para a percepção das múltiplas vivências e presenças masculinas existentes. Assim, não pode haver debate que busque de fato ampliar os acessos políticos e combater as violências estruturais se este se mantiver ancorado na *norma mítica* e no seu exercício sistemático de violência contra os sujeitos marcados pela sua diferença. O reconhecimento de sujeitos negros dentro da comunidade LGBTQIAP+ e a legitimação da presença de pessoas LGBTQIAP+ nos debates dos movimentos negros desfaz a narrativa de homogeneidade que tanto serve aos processos políticos de dominação.

Embora haja consenso de que os movimentos negros e gay representem avanços na luta por direitos de pessoas historicamente marginalizadas, também é visível que reproduzem posturas opressoras ao silenciar a respeito de demandas consideradas menos importantes, como questões de gênero e de sexualidade pelo movimento negro e questões de raça pelo movimento gay. Ambos os movimentos reproduzem modelos de organização inspirados no patriarcado europeu, o que resulta em práticas homofóbicas e racistas. Assim, o homossexual negro acaba por ser um “habitante de dois mundos distintos, que são, ao mesmo tempo, dois tabus da sociedade brasileira, a homossexualidade e a raça (LIMA; CERQUEIRA, 2007, p. 7), o que faz com que precisem reafirmar a sua homossexualidade enquanto negros e a sua negritude enquanto homossexuais. (OLIVEIRA, 2020, p. 93)

Há um fato que amplia, nas discussões sobre as masculinidades, o alvo sobre os corpos de homens negros gays: ser afeminado. A construção imagética das masculinidades negras, isto é, o sistema de representação que permite que esses sujeitos percebam a si mesmos no circuito das relações sociais, por conta do processo violento de racialização, se caracteriza pelo excesso de virilidade e força. O racismo produz uma imagem rebaixada de homens negros que, por não serem protegidos pelo privilégio da brancura, não são significados pela elevação moral e intelectual. Se compreendemos que o racismo é uma lógica política de oposição, de descrições que grifam a distância entre “nós” e “os outros”, homens negros são historicamente descritos de forma imoral e animalizada. É nesse sentido que a heterossexualidade serve como ferramenta política, pois além de não amenizar os impactos do racismo, amplia a vulnerabilidade imposta às sexualidades apresentadas publicamente como desviantes à norma. Assim, é possível que a heterossexualidade seja utilizada por sujeitos racializados como mecanismo de compensação e aproximação da norma — mesmo que ambos, homens negros gays e

heterossexuais sejam alvejados pelo racismo — e como princípio de rebaixamento de outras masculinidades negras não heterossexuais.

É preciso grifar que o processo de racialização está diretamente ligado aos efeitos destrutivos do estereótipo. O estereótipo reduz as possibilidades de percepção humanizada de um sujeito, pois gerencia e se beneficia de um modelo contínuo de execução de seu corpo, designado como o outro. Segundo Pinho (2008), as relações sociais revelam uma marginalidade imposta aos sujeitos negros. Essa marginalidade pode ser observada na formação de uma hierarquia racial e sexual. O processo de racialização tipifica a humanidade em escalas de superioridade e de inferioridade. Nesse prisma, corpos negros estariam, inclusive no âmbito de sua sexualidade, rebaixados e significados como “sujeitos de desejo, ou talvez, em muitas circunstâncias sujeitos “coisificados” como objetos de desejo. Logo, nessa hierarquia racial e sexual, homens negros gays, seriam designados pelo rebaixamento do seu desejo por serem negros, e seriam observados e acionados como corpos desejantes por não estarem inscritos na norma sexual politicamente estruturada na heterossexualidade. Essa norma pode ser utilizada, inclusive, para manter masculinidades negras gays em posições de inferioridade a sujeitos que também são designados como marginais, mas que se reconhecem mais próximos à norma.

[...] homens negros são “objetos” ou “peças”, tornados corpos, capazes de sintetizar e representar as estruturas de dominação hierárquica. Tal representação justamente “emascula” homens negros, e de modos mais ou menos metafóricos, os põe, sodomizados, diante da violência, do encarceramento, da fetichização e da exploração sexual. A representação da alteridade, sexualizada e racializada, torna-se assim o mecanismo simbólico, prático discursivo, para certa economia política de produção da sujeição nos corpos. (PINHO, 2008, p.269)

Esse processo de hierarquização possui efeitos que fabricam supostas estabilidades nas práticas sexuais, como pressupor que um “homem de verdade se comporta socialmente como ‘homem’ e nunca ‘dá’” (PINHO, 2008, p. 270), como problematiza e complexifica Osmundo Pinho em relação às teses de Peter Fry em *Male Homosexuality and Afro-Brazilian Possession Cults* (1985). Ao designar o que é “ser homem” e, ao mesmo tempo, indicar que gays passivos se deslocam da masculinidade observa-se o interesse político de valorizar o sujeito que é ativo como forte e legítimo e de objetificar sujeitos passivos.

Para Braga (2015), a construção da masculinidade cria um padrão classificatório no qual a afeminação é marcada como o oposto da masculinidade que é designada por

meio da performance sexual ativa. O par bofe/bicha, por exemplo, demonstra como o gênero e a performance sexual são tecidas a partir de localizações socialmente construídas. Ao descrever, por exemplo, a utilização do *nickname* “MachoPassivo” por um homem gay num bate-papo de relacionamentos, Braga compreende a marcação de uma oposição sexual em relação à categoria “macho”, com o efeito de uma propaganda, um chamariz erótico/ afetivo num território onde ser afeminado não é interessante e é reiteradamente deslegitimado. Braga resgata as compreensões de Butler sobre “auto-enunciado performativo” para designar os modos pelos quais homens gays produzem realidades sobre si mesmos ao se nomear, realizando, assim, aquilo que é enunciado. Segundo o autor, a rejeição à afeminação e o culto ao “jeito” e à “atitude de homem” são discursos amplamente difundidos nas redes sociais.

O usuário do Manhunt “mlkdavidaloka_rj”, por exemplo, diz na descrição do seu perfil: “Não curto: afeminados, kaôzeiros, gordinhos, Barbie gay, obcecados por sexo e seres de outro planeta. Eu curto homem com jeito e atitude de homem, não precisa ser lindo, mas sendo macho é o começo”. Como ele, centenas de perfis anunciam claramente o que é ou não desejável em um possível parceiro. (BRAGA, 2015, p. 232).

Braga (2015) compreende que o afastamento da afeminação em nome do culto ao masculino resulta em dois modelos de masculinidade: complementar e simétrica. Na masculinidade complementar observa-se a profunda influência dos binarismos de gênero e de sexualidade. Trata-se de uma noção que percebe a relação entre homens gays por meio de uma oposição radical entre o macho (ativo) e o afeminado (passivo), como se esses papéis, oriundos das compreensões políticas fabricadas para designar de forma diametralmente opostas os gêneros e as sexualidades, não pudessem ser questionados. Para o autor, a “machonormatividade” (2015, p. 236) desempenha um papel de nivelamento das experiências sexuais, uma vez que por meio dela as dicotomias masculino/feminino e ativo/passivo deixam de existir no instante em que os marcadores “jeito”, “voz” ou “atitude de homem” afastam o “risco” da feminilidade do passivo. Assim, a misoginia regula as relações entre homens gays indicando a necessidade de depurar qualquer traço de feminilidade, desenhando um novo modelo de homofobia, um circuito no qual a masculinidade é enaltecida em nome do rebaixamento do “parecer mulher”.

A formulação que hierarquiza os corpos e as posições sexuais é inerentemente frágil, pois se estrutura numa suposta binaridade estática e tipificada. Ocorre que essa binaridade serve ao jogo de controle e de dominação, mas não é estática. Ela pode ser

desfeita, sobretudo, a partir das nuances das próprias práticas sexuais como a performance sexualmente ativa de gays afeminados. A hierarquização e sua suposta estabilidade desconsidera o fato de que, como indica Ikaro Kadoshi (2021), nem sempre homens lidos como afeminados são sexualmente passivos e que ser passivo não é motivo de vergonha. A insistência nessa binaridade reflete o interesse pelo circuito composto pelo “normal” em contraste ao “anormal” que, nesse caso, é uma presença politicamente produzida à distância dos parâmetros de reconhecimento.

O “normal” não marca a si mesmo, ele é fabricado pelo poder e circula, perpassa e desliza as relações e concepções de mundo para sinalizar o que é o outro. A alteridade, nesses termos, é fissurada, pois indica uma degeneração do outro, aquele que se distancia da norma. Ela se torna uma espécie de invisibilidade forjada para ampliar os quadros referenciais de degradação do outro que, rebaixado, deve se publicamente açoitado por sua “degeneração”. Lia Vainer (2020), sobre a invisibilidade da branquitude, ensina que

Se há algo característico da identidade racial branca, esta característica é a invisibilidade, que se concretiza diariamente através da falta de percepção do indivíduo branco como ser racializados. A brancura, nesse caso, é vista pelos próprios sujeitos brancos como “natural” e “normal”. Edith Piza classifica essa identidade coletiva como uma construção em contraposição, na qual os brancos são aqueles que têm visibilidade da raça. Assim, para a autora, a branquitude só existe em relação. (VAINER, 2020, p. 62).

A relação é pautada numa dissimulação das presenças políticas, uma vez que a branquitude reforça as imagens de elevação vinculadas aos corpos brancos. Esse feito é construído de modo tal que a naturalização dessa presença elevada produz a invisibilidade e a naturalização desse corpo branco como legítimo, embora reforce as dissidências dos corpos racializados e classifique a si mesma a partir da negação do outro.

A produção injuriosa do outro é política e se assenta numa comparação ideologicamente fabricada para que se naturalize as assimetrias. Logo, a distância entre a norma e a anormalidade são produtos das relações de poder que administram os dispositivos precisos para desautorizar publicamente um corpo. A destruição de um corpo revela um interesse na produção de uma imagem banalizada que justifica uma horda de violências. Por essa razão, a norma é que se beneficia, enquanto processo constitutivo das percepções das relações, da fabricação da anormalidade. Segundo Foucault, os dispositivos são

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais,

filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. Em segundo lugar gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em sua, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também pode podem ser muito diferentes. Em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 2017b, p. 244)

Ao compreender a composição da norma por meio da brancura, da cisgeneridade e da heterossexualidade, é possível compreender como a sua configuração, estreitamente afinada ao poder, tenciona regulamentar a vida e a morte por meio da determinação da normalidade e da anormalidade. Assim, a constituição da norma e da anormalidade é política. Ela revela o interesse moral de perpetuar o poder e, ao mesmo tempo, intensificar a deslegitimidade de vidas anunciadas como indesejáveis.

Dessa forma, compreende-se a necessidade de fazer coro aos movimentos feministas e antirracistas que se comprometem com a ruptura dos arquivos políticos oriundos da masculinidade hegemônica, bem como dos seus registros brancos e ciseterossexuais. Trata-se de uma posição duplamente subversiva, isto é, que desmembra a categoria *raça*, tão utilizada nos circuitos políticos coloniais, modernos e contemporâneos, e a categoria *homem*, reiteradamente fixada em regimes discursivos, ideológicos e normativos que cristalizam violência, dissimulam presenças e negligenciam a pluralidade de masculinidades.

Nessa tese é possível constatar a existência do racismo e da homofobia como paradigmas de clivagem e hierarquização. Mas, ao mesmo tempo, também se confirma a presença de sujeitos que visam ressignificar — mesmo diante de estruturas ostensivamente violentas — o seu corpo, em relação, como um componente político a sua narrativa, que sinaliza uma descontinuidade em relação ao discurso hegemônico e ao racismo como um dos seus produtos mais eficazes; a sua identidade que, nesse prisma, renuncia a premissa essencial e colonizadora que, por muito tempo, suprimiu a humanidade de sujeitos negros. Tal descontinuidade se manifesta com a localização do racismo e da homofobia como estruturas políticas que se interpõem contra esses corpos, restringindo a sua narrativa e tencionando cristalizar lugares de subalternização

destinados aos sujeitos negros de modo geral e, em específico, aos corpos negros que escapam da norma política da heterossexualidade. Esses homens, ao afirmarem a sua sexualidade e se reconhecerem como gays, mesmo diante da negociação entre a raça e a sexualidade que orbita na heteronorma, têm consciência dos seus efeitos disruptivos, de que se trata de uma diáspora necessária frente aos sistemas coloniais que tencionam colonizar e hierarquizar corpos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até aqui investiguei as implicações da raça e da sexualidade como parâmetros que alicerçam a construção do corpo e da narrativa de homens negros gays, bem como princípios que regulam, ora de forma contínua, experiência das violências, ora de forma insurgente, a relação desses sujeitos com o mundo que os cerca. Na introdução desta tese foram estabelecidas as seguintes questões como parâmetros investigativos: o racismo e a homofobia impactam na construção do corpo e da narrativa de homens negros gays? Dessa questão central se desdobram outras inquietações: quais são os impactos do racismo e da homofobia nas experiências sociais desses homens negros gays em Belo Horizonte? Como essas tecnologias políticas são articuladas para mitigar a presença de sujeitos negros gays? Racismo e heteronorma são imagens de controle produzidas para gerenciar corpos e conformar modelos de relação e de compreensão das localizações político-sociais?

Estou ciente de que este capítulo não tem um compromisso totalizante ou conclusivo, mas sim de apontar outras discussões e reflexões sobre o impacto do processo de racialização como forma política de gestão dos corpos, bem como da formulação da dissidência sexual como princípio de regulação, hierarquização e justificação de violência contra as sexualidades divergentes da norma heterocentrada. Assim, o interesse deste trabalho esteve alicerçado na compreensão interseccional da raça e da sexualidade como tecnologias políticas orquestradas de forma multidimensional para enfraquecer a presença de homens negros gays, nutrindo, de forma expressiva, a masculinidade hegemônica de brancura e heteronormatividade a fim de compor uma realidade de distanciamento radical em relação às masculinidades lidas como subalternas.

O racismo e homofobia podem ser observados como dispositivos políticos de subalternização à medida em que operam de forma técnica a presença, a imagem precarizada e a corporeidade de homens negros gays, fazendo com que, por meio desses marcadores de sujeição, esses sujeitos sejam anunciados como “os outros”. Trata-se de uma técnica multiarticulada de assujeitamento que tem como propósito, ao naturalizar a norma branca e heterossexual, justificar violências contra masculinidades localizadas à distância de seus ideais. As lentes interseccionais permitem compreender que, nesse caso, o corpo de um homem negro gay está em disputa e é atravessado por dinâmicas de

exclusão que se manifestam concomitantemente e que, por essa razão, não podem ser desfeitas separadamente.

Enquanto tecnologias de poder, a raça e a sexualidade operam na construção sistemática do “outro”, essa presença social que pode ser neutralizada, tutelada e hierarquicamente localizada como inferior, sustentando, assim, uma imagem de mundo alicerçada na comparação e na detração da diferença que, em nome da ventilação da memória colonial, é transmutada em desigualdade. As implicações técnicas do racismo e da homofobia se deixam entrever na construção dos discursos e na profusão de valores morais que intensificam o pânico em relação aos corpos negros gays. A reafirmação da desumanidade e do abuso multidimensional desses corpos, como afirma Pinho (2008), resulta numa hierarquia racial e sexual fomentada pela exploração do trabalho e pela hiperssexualização. Ambas são técnicas coloniais de desumanização que reduzem sistematicamente esses sujeitos à reificação: no que tange o trabalho como corpo exaurido pelos registros de escravização; e como corpo sexuado, pelas lógicas igualmente coloniais de coisificação. O corpo do homem negro gay é reiteradamente alocado às cenas de desumanidade que se sustentam numa lógica dicotômica entre a razão (complexidade e humanidade) versus corporeidade (desumanidade, objetificação e desejo). É no corpo e por meio do corpo que se instalam as políticas de segregação, estigmatização, violência e extermínio. Ele é articulado pelas práticas normativas que, no intuito de manter políticas de oposição radicais, constroem parâmetros de clivagem, marginalização e deterioração da presença de sujeitos anunciados como dissidentes.

Antes de tudo, o homem negro é representado como um corpo negro, o seu próprio corpo. Paradoxalmente, esse corpo é configurado de forma alienada, como se fosse separado da autoconsciência do negro. O corpo negro é outro corpo, lógica e historicamente deslocado de seu centro. Como suporte ativo para a identidade, é o lugar de uma batalha pela reapropriação de si do negro como uma reinvenção do *self* negro e de seu lugar na história. Uma reapropriação do corpo como plataforma ou base política revolucionária. Ora, essa base é contraditória porque tem sido definida pelas discursividades racializantes ou puramente racistas que justamente aprisionam o negrona “geografia da pele e da cor”. Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como o corpo para o outro, o branco dominante. Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado. Está, desse modo, decomposto ou fragmentado em partes: a pele; as marcas corporais da raça (cabelo, feições, odores); os músculos, a força física; o sexo, genitalizado dimorficamente como o pênis, símbolo falocrático do *plus* de sensualidade que o negro representaria e que, ironicamente, significa sua recondução ao reino dos fetiches animados pelo olhar branco. (PINHO, 2004, p. 67)

O projeto político moderno se estruturou na composição de pactos. Dentre esses pactos, a prerrogativa dos direitos esteve diretamente associada à noção de propriedade. Logo, ser um sujeito significaria, entre outros fatores, compor um pacto político entre os semelhantes e, ao mesmo tempo, deter propriedade privada. Ocorre que, no cerne desse contrato social, a composição da raça enquanto pressuposto de organização dos corpos também alicerçou um pacto racial onde sujeitos negros foram alijados do status de subjetividade por não terem propriedade e, ao mesmo tempo, por serem enunciados como propriedade. Assim, a composição do corpo negro está diametralmente conectada aos registros políticos que desidrataram a sua humanidade em nome da organização política de uma economia social, cultural e moral, mantenedora desse pacto político entre os semelhantes em detrimento dos dessemelhantes.

A raça deve ser observada como uma tecnologia de poder à medida que sua realidade, circulação e justificação, acompanham a produção política do “outro”, da dissidência e do forasteiro. Aquele que está cindido, por comparação, da humanidade. Sua tecnicidade se revela no instante em que se observa a sua fundamentação ideológica, ou seja, a articulação de circuitos de inteligibilidade e de ação que se aportam na construção do corpo racializado como inimigo. A lógica da inimizade é acompanhada pela reiterada enunciação do outro como uma oposição radical, nesse caso, como uma presença antagônica que deve ser submetida às práticas destrutivas conectadas ao rascunho de mundo moderno e colonial. O inimigo não é um rival, ele deve ser enunciado e alocado na fronteira, enquanto a rivalidade pressupõe algum nível de equiparação ou reciprocidade política. As bases alterocidas da política contemporânea não permitem reciprocidade, pois se alimentam do gerenciamento da morte, simbólica e objetiva, de subjetividades marcadas como hostis ao projeto de continuidade política da norma. Nesse caso, tratamos da manifestação da norma através da raça, do gênero e da sexualidade. A inimizade é um traço hostil das políticas, ou melhor, das necropolíticas, uma vez que sustentam práticas reiteradas de brutalidade contra corpos racializados e demais presenças políticas que se localizam à distância dos estatutos normativos.

Para Silvio Almeida (2019), o racismo é um projeto político que tem como propósito estruturar as condições materiais e simbólicas reiterando processos de discriminação sistêmica contra grupos sociais. Sua produção leva em consideração a historicidade, ou seja, os arranjos técnicos e valorativos que, em cada localização histórica, são gerenciados a fim de transformar características biológicas, localizações territoriais e presenças sociais em marcas de raça e de gênero, por exemplo. Assim, é

imprescindível que, na intenção de compreender a formação política da racialização, se compreenda também a necessidade histórica de atualizar as formas de apagamento, subalternização e enfraquecimento político, inclusive institucional, de sujeitos negros. Segundo o autor,

Os diferentes processos de formação nacional dos Estados contemporâneos não foram produzidos apenas pelo acaso, mas por projetos políticos. Assim, as classificações raciais tiveram papel importante para difundir hierarquias sociais, a legitimidade na condição do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento. Demonstra isso a exigência de distintos modos de classificação racial: no Brasil, além da aparência física de ascendência africana, o pertencimento de classe explicitado na capacidade de consumo e na circulação social. (ALMEIDA, 2019, p. 56)

Homens negros gays amargam uma realidade discriminatória que transita entre as composições hierarquizantes e violentas da raça, enquanto articulação política da destruição de sujeitos racializados, e a homofobia, como instrumentalização da norma sexual alicerçada no valor heterocentrado. Trata-se de uma pertença duplamente afastada da humanidade, tendo em vista que a determinação de humanidade está ancorada nos paradigmas da brancura, da heterossexualidade e demais sistemas de privilégios político-sociais que acirram a fronteira entre o que pode ser considerado uma vida e o seu oposto. Estamos diante de um projeto político que se enraíza nas bases coloniais de extermínio a fim de justificar uma organização de mundo amplamente discriminatória e alterocida. Logo, racismo e homofobia atuam na composição de uma realidade social alicerçada na violência como um destino, uma etiqueta e um princípio que fratura a relação, pois não enxerga a humanidade do outro.

Então! Significa viver violências cotidianas. Além de criar energia para viver a vida, lidar com o fato de que, não só conquistar, mas criar um sistema de sempre validar as conquistas. A aprovação das pessoas. São violências que são cotidianas. Não na ótica direta de uma violência como a a gente tá acostumado a ver circulando na mídia, mas ela tá sempre acontecendo nos espaços. Por exemplo, chegar num restaurante. Um fato recente (a coisa mais comum de acontecer): todas as pessoas que estavam no restaurante eram brancas e as pessoas que estavam trabalhando eram negras. Por si só isso já é uma violência. A segunda violência é que nenhuma pessoa se sente constrangida diante dessa situação, ou seja, é uma coisa autorizada, né?! Vira uma coisa naturalizada e eu acho que esse é um exemplo de uma violência cotidiana. É um cansaço. (ISAC, entrevista, novembro 2022).

A diferença se torna de cunho sexual. A maioria das pessoas que me abordaram em lugares de paquera sempre me procuraram com cunho sexual. Nunca foram pessoas interessadas em saber quem era o Lucas naquele espaço ou fora daquele espaço. Sempre falando sobre o meu corpo, sobre o meu pau, sobre algumas partes bem específicas do meu corpo. Nesses espaços, o flerte é bem direcionado. Entre dois gays brancos, o olhar não é tão sexual, as palavras que são usadas são diferentes. Existe também um grande problema que eu vejo nesses lugares de paquera: quando você define a sua posição sexual (que

também é um outro problema para um homem preto). Se ele se definir passivo, as pessoas desistem de investir naquela pessoa. Pode ser que role apenas uma noite, mas não rola depois, pois as pessoas não querem um homem preto passivo, elas querem apenas homens pretos paudus e ativos. (LUCAS, entrevista, 2022)

As palavras de Isac e Lucas revelam como o corpo do homem negro está em disputa e oscila, em nome da construção política do racismo e da homofobia, numa presença observada pelas lentes da branquidade da heteronorma. Essas lentes circunscrevem os modelos de subjetividade e de relacionalidade a fim de tornar o corpo negro gay um corpo-objeto em contraposição ao corpo que anuncia a si mesmo como um corpo-sujeito. A objetificação do corpo negro transita entre a posição desfavorecida no campo do trabalho e a redução de sua humanidade em nome da supervalorização do tamanho de seu pênis. O olhar pornográfico da branquitude sobre sujeitos negros também sustenta os estereótipos que regulam práticas sexuais nocivas e reduz publicamente a humanidade desses corpos.

Noto que a violência regula, como um *modus operandi* bastante eficaz, a relação entre esse corpo-sujeito em relação ao corpo negro gay, reduzido constantemente à condição de objeto. A violação reintegra, de formas multidimensionais, esse corpo-objeto ao lugar designado pela norma. Assim, nas próprias palavras de Isac, é possível perceber como a composição política e econômica do trabalho deixa entrever a presença subordinada de sujeitos negros e a violência implícita e explícita que dá forma à realidade social herdeira da articulação política, institucional e econômica da exploração do corpo negro. Da mesma forma, a violência tece as teias pelas quais corpos de homens negros gays são significados na relação com a branquitude — enquanto norma política e fundamento ideológico de precarização de vidas negras —, à medida que sua localização é administrada pelo interesse vertiginoso da hiperssexualização, não complexidade e objetificação. Reitera-se, assim, a localização desvalorizada para masculinidades, frente aos pressupostos asfixiantes da masculinidade hegemônica, enunciadas como subalternas.

É preciso enfatizar, no entanto, que o corpo, enquanto pressuposto político, também se torna princípio disruptivo. A compreensão afirmativa de si, a partir de alianças políticas que ressignificam as estruturas de raça e de sexualidade, desfaz a formação político-social do forasteiro e permite que homens negros gays transitem da margem ao centro, da produção sistêmica da desumanidade às práticas éticas, diaspóricas e insurgentes que desfazem os paradigmas de desautorização. Dessa forma, afirmam que para além do *homem* existem masculinidades, inclusive dispostas a desintegrar as fórmulas políticas consolidadas pela memória colonial.

ANEXOS

ROTEIRO DE ENTREVISTAS

Questão 1) Qual a sua idade?

Questão 2) Em que bairro você mora?

Questão 3) Qual é a sua escolaridade?

Questão 4) Qual é a escolaridade dos seus pais?

Questão 5) Você trabalha? Se sim, em qual área?

Questão 6) Em que classe econômica você se localiza? ABC?

Questão 7) Você se reconhece como um homem negro?

Questão 8) Qual é a raça dos seus pais?

Questão 9) Você se percebe como um homem negro mais retinto ou menos retinto?

Questão 10) Se o IBGE perguntasse a sua cor, você se declararia preto ou pardo?

Questão 11) Como é ser um homem negro/preto nas suas experiências sociais? Quais são os apontamentos que você mais grifa?

Questão 12) Você está ou já esteve em algum relacionamento?

Questão 13) Você já sofreu alguma violência por ser um homem gay?

Questão 14) Você se considera mais ou menos afeminado?

Questão 15) Você percebe que o fato de ser mais afeminado, enquanto homem negro, te coloca em mais situações de violência, simbólica e objetiva, em relação a todos os outros corpos? Você sente que é colocado com frequência na possibilidade de ser mais violentado do que um homem negro gay que é mais masculino?

Questão 16) Você observa que homens negros gays em BH têm se organizado para combater o racismo e a homofobia?

Questão 17) Você conhece algum grupo ou coletivo LGBT em BH?

Questão 18) Você considera que pessoas mais retintas estão propensas a sofrer mais violência?

Questão 19) Você tem hábito de usar algum aplicativo de pegação?

Questão 20) Você tem o hábito de sair para bares, baladas e afins?

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2020.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de século, 2000.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMBRA, Pedro; FAVERO, Sofia. Anatomia de um pânico moral. In: **CULT Revista**: epidemia trans. São Paulo, nº 290, ano 26. p.14-17.
- ARIADNE, Queila. Mulher só ganha mais que homem quando ela é branca e ele é negro: Brasileiras recebem 27% a menos do que eles; e negros ganham 73,88% abaixo dos brancos. **Jornal O Tempo**. Belo Horizonte, 24 de nov. de 2019. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/economia/mulher-so-ganha-mais-que-homem-quando-ela-e-branca-e-ele-e-negro-1.2265517>>. Acesso em 28 de fev. de 2021.
- BAGAGLI, Beatriz; ATHAYDE, Thayz. **O pânico antitrans e a cisnormatividade**. **Revista Cult**. São Paulo, ano 2, fevereiro 2023. p. 18-22.
- BENÍTEZ, Maria Elvira Díaz. Vidas negras: pensamento radical e pretitude. In: **Pensamento negro radical**. Hortense J. Spillers... [et al.] organizado por Clara Barzaghi, Stella Z. Paterniani, André Aria; traduzido por Allan K. Perpeira...[et al]. São Paulo: Crocodilo; São Paulo: n-1 edições, 2021. p. 7-28.
- BENTO, Berenice. **A invenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transsexual. Rio de Janeiro, Garamond, 2006.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2020.
- BOLLA, JJ. **Seja homem**: a masculinidade desmascarada. Tradução de Rafael Spuldar. Porto Alegre: Dublinense, 2020.
- BONI; Valdete; QUARESMA, Silvia Jurema. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**. Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80.
Disponível em:<https://www.researchgate.net/publication/288882472_Aprendendo_a_entrevistar_Como_fazer_entrevistas_em_Ciencias_Sociais>. Acesso em: 14 de janeiro de 2020.
- BORRILO, Daniel. **Homofobia**: história e crítica de um preconceito. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Khuer. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.
- BRAGA, Gibra T. “Não estou cobrando o que eu não posso dar”: masculinidade simétrica no homoerotismo virtual. **Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 21 - dic. / dez. / dec. 2015 - pp.225-26.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do sexo. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Vago Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019.

- BUTLER, Judith. **Os sentidos do sujeito**. Tradução de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução de Rogério Bettoni. Posfácio de Vladimir Safatle. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CADERNO DE GÊNERO E SEXUALIDADE. **Subjetividade, Cultura e Poder: Politizando Masculinidades Negras**. Salvador, BA. Vol 05, N. 02 - Abr. - Jun., 2019. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/33751/19528>>. Acesso em 31 de março de 2019.
- CAMARGO, Alessandra. **O que é colorismo, o conceito que está na boca de youtubers negros contra o racismo**. Folha de São Paulo, 2017. Disponível em : <<https://f5.folha.uol.com.br/estilo/2017/11/o-que-e-colorismo-o-conceito-que-esta-na-boca-de-youtubers-negros-contra-o-racismo.shtml>>. Acesso em 23 de fevereiro de 2021
- CARNEIRO, Sueli. Dispositivos de racialidade: a construção do outro como não ser fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Thereza. **Mulher negra**. São Paulo: Nobel, Conselho Estadual da condição feminina, 1985.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHAUÍ, Marilena. **A ideologia da competência**. (Org.). ROCHA, Andre. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Bem mais do que ideias: a interseccionalidade como teoria crítica**. Tradução de Bruna Barros e Jess Oliveira; orelha de Elaine Cristina Gonzaga da Silva. São Paulo: Boitempo, 2022.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo. Boitempo, 2019.
- CONNELL, Robert W; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013
- CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homem negro, negro homem: masculinidades e feminismo negro em debate. **Estudos Feministas Florianópolis**. vol.25, n.1, p.73-97.2017.
- CORRÊA, Mariza. “Bourdieu e o sexo da dominação”. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, n. 54, p. 43-53, jul. 1999.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis. Vol. 10, Nº 1 p. 171-188. 2002, p. 177-188. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011/8774>>. Acesso em 07 de julho de 2020.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for anthropology. **Ethos**, v. 2. n.1. p. 5-47, march, 1990.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: EDUSC, 1999.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DEVULSKY, Alessandra. **O que é colorismo, o conceito que está na boca de youtubers negros contra o racismo**. Folha de São Paulo, 2017. Disponível em : <<https://f5.folha.uol.com.br/estilo/2017/11/o-que-e-colorismo-o-conceito-que-esta-na-boca-de-youtubers-negros-contr-o-racismo.shtml>>. Acesso em 23 de fevereiro de 2021.

DJOCK, Aline. Colorismo: o que é e como funciona? **Portal Geledés**, 27 de janeiro de 2015. Disponível em: < https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/?gelid=CjwKCAjw26H3BRB2EiwAy32zhWdMjV53F0plCTVdGJksftWXgzd1b4CDVao075GsPj-I58mSJMBwSRoCWK4QAvD_BwE>. Acesso em 16 de junho de 2020.

DUARTE, R. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**. Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004. Disponível em: <[Educar 24_1.pdf \(ufrj.br\)](#)>. Acesso em: 12 de maio de 2023.

DUBAR, Claude. Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos. **Educação & Sociedade**. Campinas, v. 19 n. 62 abr. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73301998000100002&lng=pt&tlng=pt#back>. Acesso em 01 de abril de 2020.

FERREIRA, Dina maria Martins; CAMINHA, TIBÉRIO. Pigmentocracia e a experiência do preterimento na homossexualidade negra. **Revista Cadernos de linguagem e sociedade**. Brasília. n.18, v.2.p.157-179. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/5796/5248>>. Acesso em 28 de fevereiro de 2021.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. Tradução de Ivone Benedetti. Martins Fontes: São Paulo, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017^a.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. (Org.). Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017b.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, p. 291. 2010.

FRANKENBERG, R. (2004). A miragem de uma Branquitude não marcada. In: V. Ware (Org.), **Branquidade, identidade branca e multi-culturalismo**. Tradução de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond.

FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento; prefácio de Grada Kilomba. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade**. Tradução de Mathias Lambert. Rio de Janeiro: LCT, 2004.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SANTANA, Bianca hooks, bell. **Anseios:** raça, gênero e políticas culturais. Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Tradução de Bhuví Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

hooks, bell. **Erguer a voz:** pensar como uma feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Bocaiúva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo.** Tradução de Bhuví Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019

hooks, bell. **Olhares negros:** raça e representações. Tradução de Stéphanie Borges. São Paulo: elefante, 2019.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor:** novas perspectivas. Tradução de Stéphanie Borges. São Paulo: elefante, 2020.

JORDÃO, Pedro. Negros são sexualizados e objetificados em aplicativos de relacionamento gay: pesquisador explica que o racismo é estrutural e que se apresenta de formas variadas em toda a sociedade brasileira e, inclusive, entre pessoas LGBTQIA+ e nos aplicativos de relacionamento voltados para esse grupo. **IG QUEER.** 24 de abril de 2021. disponível em: <<https://queer.ig.com.br/2021-04-24/negros-sao-sexualizados-e-objetificados-em-aplicativos-de-relacionamento-gay.html>>. Acesso em 04 de agosto de 2023.

KADOSHI, Ikaro. **Resquícios do macho** – passivos do mundo, uni-vos! Disponível em: <<https://portalpepper.com.br/opiniaio-resquicios-do-macho-passivos-do-mundo-uni-vos/>>. Acesso em 09 de junho de 2022.

KANT, Immanuel. **Das diferenças raças humanas.** Tradução e notas de Alexandre HAHN. Kant e-Prints. Campinas, série 2, v.5. n.5. p. 10-26, número especial, jul-dez., 2010.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime.** Tradução de Vinícius de Figueiredo. Campinas: papirus, 1993.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação:** episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento Feminista:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LE BRETON, D. **A sociologia do corpo.** Rio de Janeiro: Vozes.

LEOPOLDO, Rafael. **Cartografia do pensamento queer.** Salvador: Editora Devires, 2020.

LIMA, Vinicius Pereira. A subversão pelos dejetos: o movimento queer interrogou o ideal de normalização que permitira a incorporação de parte da comunidade gay nos padrões estadunidenses. **Revista Cult.** São Paulo, ano 24, junho 2021. p. 24-28.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider:** ensaios e conferências. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020^a.

LORDE, Audre. **Sou sua irmã:** escritos reunidos; organizado e apresentado por Djamila Ribeiro. Tradução de Stephaine Borges. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. (Org.). Guacira Lopes Louro; Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARTINS, Anna Clara Lehman. Discurso de ódio e reconhecimento do outro: o caso M. **Revista Direito GV**. São Paulo. V. 15. n.1. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/WPZBfgrv6Md957dSxz7Hh5h/?format=pdf>. jan-abr 2019.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Casac Naify, 2003. Parte 6, p. 399-422.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018^a.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. **Poder brutal: resistência visceral**. Tradução de Damian Kraus. São Paulo: n-1 edições. 2019.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MIGUEL, Fernanda Miguel Valim Côrtes. A entrevista como instrumento para investigação em pesquisas qualitativas no campo da linguística aplicada. **Revista Odisséia — PPgEL/UFRN**. nº5, p. 1-11, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/odisseia/article/view/2029>>. Acesso em 09 de junho de 2023.

MIRANDA, Luiz Fernando. K-pop: saiba o que é, qual a origem e conheça grupos e artistas. **Revista Quero Bolsa**, 2023. Disponível em: <https://querobolsa.com.br/revista/k-pop>. Acesso em 04 de agosto de 2023.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Jandaíra, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. n. 21, p. 225-261, dez. 2015.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NASCIMENTO, Leticia. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães; BARROS, Vanessa Andrade de; ARAUJO, Adriana Dias Gomide; PIMENTA, Denise Aparecida Oliveira. O método de história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**. São João Del Rei. vol.12 n.2, 2017, p. 466-495. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082017000200016>. Acesso em 31 de março de 2020

NONATO, Murilo. **Vivências afeminadas: pensando corpos, gêneros e sexualidades dissidentes**. Salvador- BA. Editora Devires, 2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara de. **O diabo em forma de gente: ® existências de gays afeminados, viados, e bixas pretas na educação**. Salvador: Editora Devires, 2020.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 5^a Ed., 9^a reimpressão 2006.

Perfil dos Professores e dos Pós-Graduandos e a Opinião destes sobre Ações

PINHO, Osmundo. Qual é a identidade do homem negro? In: **Revista Democracia Viva**, n. 22, p. 64-69, 2004. Disponível em: http://www.academia.edu/1420907/Qual_%C3%A9_a_identidade_do_homem_negro. Acesso em 15 de abril de 2023.

PINHO, Osmundo. Relações raciais e sexualidade. In: OSMUNDO, Pinho; Sansone, Livio (Org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Campina Grande: EDUEPB, 2008, p. 257-284.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. Vol. 5. n 10. 1992, p. 200-212. Disponível em <<http://www.pgdef.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>> . Acesso em 14 de janeiro de 2020.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PRECIADO, Paul B. **Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Raça: novas perspectivas antropológicas / Livio Sansone; Osmundo Araújo Pinho (organizadores). - 2 ed. rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

REIS, Arthur. Diálogos possíveis sobre masculinidades negras. **Revista Presença Ativa - Educafro**. Belo Horizonte, nº43, ano XVII, janeiro a junho de 2020.

Relatório Final de Pesquisa. Brasília: ANPED/ 2º Concurso Negro e Educação,

RESTIER, Henrique. O duelo viril: confrontos entre masculinidades no Brasil mestiço. In: **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo. (Org.). São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 21-52.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2018

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno Manual antirracista**. São Paulo: Editora Pólen, 2019.

RUBIN, G. Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade. Repositório Institucional da UFSC, 2012.

RUBIN, G; BUTLER, J. Tráfico sexual – entrevista. **Cadernos Pagu** (21), Campinas- São Paulo, nº 21, p.157–209, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644617>>. Acesso em 20 de novembro de 2023.

RUBIN, Gale. **Tráfico de Mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo**. SOS Corpo: Recife, 1993

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. **Pelo Cu: Políticas Anais**. Belo Horizonte: Ed. Letramento. 2016.

SANTANA, Bianca. Quem é mulher negra no Brasil? Colorismo e o mito da democracia racial. **Revista Cult**. São Paulo, 8 de maio de 2018. disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/colorismo-e-o-mito-da-democracia-racial/>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

SANTOS, Caio Cesar. **Hiperssexualização do corpo negro masculino**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/hiperssexualizacao-do-corpo-negro-masculino/>. Acesso em 15 de abril de 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. Introdução de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães. Apresentação de Leny Sato. Prefácio de Maria Aparecida da Silva Bento. São Paulo: Veneta, 2020.

SILVA, Fábio Mariano da. Políticas de morte para corpos sem lei: travestis e homens e mulheres transexuais da invisibilidade da vida ao descaso na morte. 2019. 131 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

SKEEL, Soraya Nour. **Ideologia**: Editora Martins Fontes, 2019.

TEIXEIRA, Thiago. **Decolonizar valores: ética e diferença**. Salvador: Editora Devires, 2021.

TEIXEIRA, Thiago. **Inflexões éticas**. Belo Horizonte: Editora Senso, 2019.

TOMAZ, Kleber; BACKES, Beatriz; GABIRA, Gabriel. Vídeo mostra publicitário sendo agredido por 3 homens durante passeio com cão no Centro de SP; vítima cita homofobia e racismo. **Portal G1**. São Paulo. Disponível em: <https://blog.fastformat.co/como-fazer-citacao-de-artigos-online-e-sites-da-internet/#:~:text=De%20acordo%20com%20a%20NBR,%2C%20volume%2C%20n%C3%BAmero%20ou%20fasc%C3%ADculo>. Acesso em 28 de março de 2021.

TRINDADE, Luiz Valério. Carta Capital. Mídias sociais são passivas frente ao discurso de ódio. Entrevista concedida a Roberto de Martin. **Carta Capital**. São Paulo, 13 de setembro de 2022^a. Disponível: < <https://www.cartacapital.com.br/entrevistas/luiz-valerio-trindade-midias-sociais-sao-passivas-frente-ao-discurso-de-odio/> > Acesso em 30 de maio de 2023.

TRINDADE, Luiz Valério. **Discurso de ódio nas redes sociais**. São Paulo: Jandaíra, 2022b.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. In: **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. RESTIER, Henrique; SOUZA, Rodolf Malungo. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.p. 77-94.

VÊRGES, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução por Jamille Pinheiro e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIDAS NEGRAS: Pelo fim da violência contra a juventude negra no Brasil. Disponível em: < <http://vidasnegras.nacoesunidas.org/> >. Acesso em 02 de julho de 2022.

WACQUANT, Loïc. A estigmatização territorial na idade da marginalidade avançada. **Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto, v. 16, p. 27-39, 2006. Disponível em: <<http://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/2365/2165>>. Acesso em 23 de março de 2021.

WITTIG, Monique. **O pensamento heterossexual**. Tradução de Maira Mendes Galvão. Belo Horizonte, MG. Autêntica, 2022.