

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**

**MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA**

**O DIABO EM FORMA DE GENTE:  
(R)EXISTÊNCIAS DE GAYS AFEMINADOS, VIADOS E BICHAS PRETAS NA EDUCAÇÃO**

**CURITIBA**

**2017**

MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA

**O DIABO EM FORMA DE GENTE:  
(R)EXISTÊNCIAS DE GAYS AFEMINADOS, VIADOS E BICHAS PRETAS NA  
EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Educação na Linha de Cultura, Escola e Ensino.

Orientadora: Profa. Dra Maria Rita de Assis César

CURITIBA

2017

Catálogo na publicação  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Oliveira, Megg Rayara Gomes de.

O diabo em forma de gente: (r) existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação. – Curitiba, 2017.  
190 f.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Rita de Assis César  
Tese (Doutorado em Educação) – Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná.

1. Escolas. 2. Homofobia nas escolas. I. Título.

CDD 306.76

# MEGG RAYARA GOMES DE OLIVEIRA

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
Setor de Educação  
Programa de Pós-graduação em Educação



## PARECER

Defesa de Tese de Megg Rayara Gomes de Oliveira para obtenção do Título de DOUTORA EM EDUCAÇÃO. Os abaixo assinados, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Rita de Assis César, Prof. Dr. Marcio Rodrigo Vale Caetano, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lucimar Rosa Dias, Prof. Dr. Alexsandro Rodrigues, Prof. Dr. Paulo Vinícius Baptista da Silva, arguíram, nesta data, a candidata acima citada, a qual apresentou a seguinte Tese: "O DIABO EM FORMA DE GENTE: (R)EXISTÊNCIAS GAYS AFEMINADAS, VIADOS E BICHAS PRETAS NA EDUCAÇÃO".

Procedida a arguição, segundo o Protocolo aprovado pelo Colegiado, a Banca é de Parecer que a candidata está Apta ao Título de DOUTORA EM EDUCAÇÃO, tendo merecido as apreciações abaixo:

BANCA	ASSINATURA	APRECIÇÃO
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Maria Rita de Assis César		APROVADA
Prof. Dr. Marcio Rodrigo Vale Caetano		Aprovada
Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Lucimar Rosa Dias		APROVADA
Prof. Dr. Alexsandro Rodrigues		aprovada
Prof. Dr. Paulo Vinícius Baptista da Silva		Aprovada

Curitiba, 30 de março de 2017.

Prof. Dr. Geraldo Balduino Horn  
Coordenador do PPGE

Prof. Dr. Geraldo Balduino Horn  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Educação  
MPAP 137022 / MSIAPE 2169216

## **Ogum**

Cortando os obstáculos do caminho.  
Quando o Obi está maduro, abre o caminho.  
Quando o Orobô está maduro, abre o caminho.  
Quando a fruta está madura, nos abre o caminho.  
Quando o fruto da palma está maduro, nos abre o caminho.  
Ogum nos dá seus segredos.  
Dançando afora, nos abre o caminho.  
Do Orun vêm a terra para o bem de todas as pessoas.

Oriki de Origem Yourubá.

Mas o que devia fazer? Tornar-me um covarde só para satisfazer as pessoas deles?

Deixar que fizessem comigo o que faziam com as outras bichas que viviam apanhando e eram presas todas as semanas, só porque os policiaes achavam que as bichas deviam apanhar e fazer a limpeza de todos os distritos? E de graça.

Não, eu não podia me conformar com a situação vexatória que era aquela.

Eu achava que ser bicha era uma coisa que não tinha nada demais.

Eu era porque queria, mas não deixava de ser homem por causa disso.

Madame Satã

## **Preta até o osso.<sup>1</sup>**

Atenção filhas de Dandara  
Vamos dominar  
1,2,3,4. Preste atenção.  
Preta até o osso!  
Caí, levantei, apanhei, estudei, causei, imitei e tudo ganhei.  
Ganhei meu sustento com meu talento  
Soltei o meu grito e agora vai vendo.  
Preta mulher, nenhuma qualquer  
Cabelo Black, que diz o que quer  
Não adianta falar, nem gargalhar  
Aceita, dói menos, vamos dominar!  
Vamos dominar, vamos dominar, vamos dominar preta!  
Preta até o osso! Preta! Preta guerreira que sabe o que quer  
Mostrando a força e poder da mulher  
É batalhadora e nunca se entregou  
E onde ela chega mostra seu valor  
Conquista espaço, conquista respeito  
Não se rebaixa para nenhum sujeito  
A hora é agora nós vamos cantar  
E a voz dessa preta ninguém vai calar  
E a voz dessa preta ninguém vai calar!  
Vamos dominar, vamos dominar, vamos dominar, preta!  
Preta até o osso! Preta!

Mo lô sibè lose kini  
Ibè nì motí wá  
Èdé mi ni yòruba àsà orilè èdè Nigéria

Minha língua é Yorubá cultura da Nigéria  
Caí, levantei, apanhei, estudei, causei, imitei e tudo ganhei  
Ganhei meu sustento com meu talento  
Soltei o meu grito e agora vai vendo  
Preta mulher, nenhuma qualquer  
Cabelo Black, que diz o que quer  
Não adianta falar, nem gargalhar  
Aceita, dói menos, vamos dominar!  
Vamos dominar, vamos dominar, vamos dominar preta!  
Preta até o osso! Preta! Sou garra! Sou Mara!  
Sou garra! Sou mulher brasileira!

Michele Mara

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Rjix3niVczw>

## AGRADECIMENTOS

Na impossibilidade de nominá-los, por não os conhecer e sequer saber em que região do Continente habitam, agradeço aos meus familiares africanos, que não sabem de mim, mas eu sei que em algum lugar de África minhas raízes ainda crescem...

A todas as bichas e travestis, brancas e pretas, que vieram antes de mim e que abriram os caminhos que me possibilitaram chegar a esse curso de doutorado.

À minha mãe Ana, de quem herdei mais do que a cor da pele, mas, principalmente, a teimosia e a determinação!

Ao meu pai, Jacinto, que tinha nome de flor, que faleceu tão jovem e, por isso mesmo, tenho poucas lembranças e poucas histórias para contar a seu respeito.

Aos meus irmãos Mario, Maurindo, Mauricio e Marcio e às minhas irmãs Maria Aparecida, a “Bia”, e Luzia, que muitas vezes foram mais que irmãos e irmãs, e cada um/a à sua maneira contribuiu para que eu pudesse trilhar um caminho que me conduzia à academia.

À Iyagunã Dalzira, pela sabedoria e paciência, e também pela oportunidade de me colocar em contato com meu Orixá Ogum, que tanto me cuida, e que sei, preciso cuidar dele também!

Ao meu orientador de mestrado Dr. Paulo Vinicius Baptista da Silva, pela confiança e pela oportunidade de inserir nos estudos das relações étnico-raciais questões que abordam a temática LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais). Agradeço, acima de tudo, à sua maneira gentil e educada de orientar, sem, no entanto, perder de vista as exigências acadêmicas.

À minha orientadora de doutorado Dra. Maria Rita de Assis César, por ter me colocado em contato com autoras e autores que discutem gênero e diversidade sexual e pela sensibilidade em dialogar com o movimento social LGBT e tratá-lo como parceiro na formulação de novos conceitos e não apenas como objeto de estudo e também por acolher as discussões sobre raça interseccionadas com gênero.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná da linha de pesquisa Cultura, Escola e Ensino.

Às minhas colegas e meus colegas de doutorado.

Ao coletivo de estudantes negros e negras da Universidade Federal do Paraná Sou Neguinh@, pela proposta de discutir e combater o racismo, o machismo e a LGBTfobia (lesbofobia, homofobia, bissexualfobia e transfobia) de maneira interseccional.

Às minhas amigas pesquisadoras e ativistas em favor de uma sociedade sem racismo, sem machismo e sem LGBTfobia, Marcilene (Lena) Garcia de Souza, Tânia Aparecida Lopes, Lucilene Soares, Débora Oyayomi Araújo e Dayana Brunetto Carlin dos Santos.

Ao Transgrupo Marcela Prado nas figuras de Rafaelly Wiest da Silva, Catuxa Bougers e Karyslla d'Lymans, que possibilitaram o acesso ao Projeto Justiça no Bairro que permitiu a retificação do meu prenome e do meu gênero em minha documentação.

Um agradecimento para lá de especial à minha grande amiga e madrinha travesti Andreia Lais Cantelli.

Aos companheiros e companheiras envolvidos na luta contra o racismo, contra o machismo e contra a LGBTfobia, ativistas e pesquisadores/as.

À minha amiga de longa data Edimara Fagundes, que acompanhou todo meu percurso nesse processo de doutoramento e que tanto me estimulou a continuar investindo na minha formação acadêmica.

Aos funcionários/as da Fundação Cultural de Curitiba – Regional Portão, onde dei aulas de desenho e pintura durante o processo de doutoramento: Roberto A. dos Santos Júnior, Ronivaldo Vieira dos Anjos e Rosimeire Vieira da Veiga, pelo estímulo e respeito.

Aos meus alunos e alunas do curso de desenho e pintura.

À minha amiga de balada Lara Maísa, que tanto me ensinou e me ensina sobre as possibilidades infinitas de ser e ver o mundo.

Ao meu amigo Luciano Marks, pelas inúmeras conversas via Facebook sobre esta pesquisa e pelo empenho em me colocar em contato com outras bichas pretas do Rio de Janeiro.

Aos amigos e amigas do Facebook, que contribuíram para problematizar algumas questões que atravessam esta pesquisa: Rodrigo Pedro Casteleira, Bruno Pósnik Roloff, Itaércio Rocha, Eduardo Mariano Leite, Lara Maísa, Ué-Mer Przrs, Ricardo Marinelli, Dulcy Lopes, Paulo Assis, Alfredo Lima, Branca Nogueira, Kiko Arias, Pedro Gonçalves, Naomi Neri, Leonardo Rangel, Thiago Coacci, Margot Jung, Antônio Marcos Quinupa, Jadna Bruder Fernandes, Janaína Queiroz e Alex Ratts.

Ao meu novo amigo Ferdnando Inocêncio, por ter chamado minha atenção que o retorno da bicha preta para a escola é um acerto de contas com o passado.

Aos/às integrantes da banca de avaliação que tanto contribuíram para que esta tese adquirisse forma.

Ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da Universidade Federal do Paraná, pela confiança e pela oportunidade de discutir gênero e raça de forma interseccional e por permitir ampliar minha experiência como docente no Curso EaD de Qualificação Profissional em Educação das Relações Étnico-Raciais.

Ao Laboratório de Investigação em Corpo, Gênero e Subjetividade na Educação (LABIN) da Universidade Federal do Paraná coordenado pela minha orientadora Dra. Maria Rita de Assis César, um espaço onde múltiplas existências e múltiplos saberes se cruzam e se somam sem que hierarquias de raça, de gênero, de identidade de gênero, de orientação sexual, de classe, de capacitismo etc. se efetivem.

À Capes, que financiou esta pesquisa, possibilitando, assim, uma dedicação muito maior, ainda quer não exclusiva.

Aos gays afeminados, viados e bichas pretas de todo o país, por existirem e resistirem aos ataques racistas e homofóbicos, especialmente aos meus entrevistados/as Rogélio Gonçalves, Leonardo Camargo da Cruz, Rodrigo Pedro Casteleira e Tarciso Manfrenatti que tão gentil e corajosamente dividiram suas experiências para a construção deste trabalho.

## RESUMO

Nesta pesquisa analiso as experiências de gays afeminados, viados e bichas pretas na escola. O problema de pesquisa consistiu em identificar os elementos que incidem de maneira positiva nos processos de subjetivação das experiências negras que fogem à norma cis heterossexual e como esses elementos são agenciados no interior da escola. Para fazer este trabalho, utilizei a metodologia das (auto)biografias proposta pelo pesquisador Marcio Caetano (2016), por estas se constituírem como fragmentos que apresentam a vida com base em diversos pontos de vista dos sujeitos. O conceito de interseccionalidade desenvolvido pela jurista negra estadunidense Kimberlé Crenshaw foi peça-chave para o desenvolvimento desta pesquisa, por ter possibilitado um revezamento entre diversas áreas do conhecimento, como os estudos das relações étnico-raciais, os estudos de gênero e diversidade sexual, os estudos feministas e as teorizações de Michel Foucault. Sendo assim, este trabalho se caracteriza por uma ampla pesquisa bibliográfica que preparou o terreno para colocar em ação o método (auto)biográfico que permitiu que as (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas fossem pautadas. Quatro professores negros em atividade em escolas públicas no Paraná e no Rio de Janeiro, que escapam às práticas da heterossexualidade normativa, foram personagens centrais nesta pesquisa e contribuíram decisivamente para colocar em debate os dispositivos de poder presentes no racismo e na homofobia. Através de suas narrativas foi possível pautar o vocábulo “preto/a” como categoria de análise e não como simples adjetivo, bem como as categorias gay afeminado, viado e bicha. Como esta pesquisa se caracteriza pelo revezamento entre diversas áreas do conhecimento, nenhuma categoria aqui debatida foi tratada como algo estático, fixo, cristalizado, numa oposição declarada às visões essencialistas que generalizam existências desconsiderando os múltiplos processos que as envolvem.

Palavras-chave: (R)existência. Escola. Dispositivo. Racismo. Homofobia.

## ABSTRACT

In this research i analyze the experiences of effeminate gays, fagots and black rogues in school. The research problem consisted in identifying the elements that positively affect the processes of subjectivation of black experiences that escape the cis heterosexual norm and how these elements are organized within the school. In order to do this work, i used the methodology of the (auto)biographies proposed by the researcher Marcio Caetano (2016) because they constitute fragments that present life based on different points of view of the subjects. The concept of intersectionality developed by the afro-american jurist Kimberlé Crenshaw was instrumental in the development of this research for having made possible a relay between several areas of knowledge, such as studies of ethnic-racial relations, studies of gender and sexual diversity, feminist studies and the theorizations of Michel Foucault. Thus, this work is characterized by an extensive bibliographical research that prepared the ground to put into action the (auto)biographical method that allowed the (r)existences of effeminate, vicious and black rogues to be ruled. Four black teachers active in public schools in Paraná and Rio de Janeiro, who escape the practices of normative heterosexuality, were central figures in this research and contributed decisively to putting in debate the mechanisms of power present in racism and homophobia. Through his narratives it was possible to refer to the black word as a category of analysis and not as a simple adjective, as well as the categories gay effeminate, gay and queer. As this research is characterized by the relay between several areas of knowledge, no category discussed here has been treated as something static, fixed, crystallized, in a declared opposition to the essentialist visions that generalize existences disregarding the multiple processes that involve it.

Keywords: (R)existence. School. Device. Racism. Homophobia.

## LISTA DE SIGLAS

AM	Amplitude Modulada
CGT	Central Geral do Trabalho
CGT	Central Geral do Trabalho
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COHAB	Companhia de Habitação Popular
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DEDI	Departamento da Diversidade
EJI	<i>Equal Justice Initiative</i>
EUA	Estados Unidos da América
GDE	Gênero e Diversidade na Escola
GLS	Gays, Lésbicas e Simpatizantes
GTEDEO	Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
INSPIR	Instituto Interamericano pela Igualdade Racial
LABIN	Laboratório de Investigação em Corpo, Gênero e Subjetividade na Educação
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais
LGBTT	Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais
NAACP	National Association for the Advancement of Colored People
NEAB	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
PIBID	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência
SEED/PR	Secretaria de Estado da Educação do Estado do Paraná
SUS	Sistema Único de Saúde
UNESPAR	Universidade Estadual do Paraná
UNICENTRO	Universidade Estadual do Centro-Oeste

## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO .....</b>	<b>14</b>
<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>30</b>
1.1 Começando bem devagarzinho!.....	30
<b>2 DISPOSITIVOS DE CONTROLE.....</b>	<b>41</b>
2.1 Disciplinamento e controle do bom homossexual negro .....	45
2.2 Dispositivo de racialidade .....	50
2.3 Dispositivo de sexualidade.....	55
<b>3 AS INTERSECCIONALIDADES .....</b>	<b>63</b>
3.1 Feminismo negro nos Estados Unidos da América e as bases para uma discussão interseccional ..	63
3.2 Feminismo negro no Brasil e as bases para uma discussão interseccional com características nacionais .....	75
3.3 Intersecções entre homofobia e racismo .....	86
<b>4 GAYS AFEMINADOS, VIADOS, BICHAS PRETAS E ESCOLA.....</b>	<b>94</b>
4.1 Da bicha ao homossexual! Do homossexual à bicha! .....	98
4.2 A bicha ganha as ruas e pedradas também! .....	104
<b>5 EXISTÊNCIAS DE GAYS AFEMINADOS, VIADOS E BICHAS PRETAS NA ESCOLA!..</b>	<b>107</b>
5.1 Bicha criança: não, eu não vou contar pra minha mãe! .....	111
5.1.1 Bicha criança e preta! .....	121
5.1.2 Igreja, medo, culpa e pecado! .....	127
5.1.3 <i>Bye bye</i> igreja: nada de medo, nada de culpa, nada de pecado! .....	133
5.2 A bicha toma forma! A bicha toma onde quiser!.....	139
5.2.1 Brincando de esconde-esconde: o armário como estratégia de resistência .....	144
5.2.2 Saindo do armário e da roça: a bicha vai pra cidade!.....	149
<b>6 A BICHA PRETA PROFESSORA: ACERTANDO AS CONTAS COM O PASSADO! .....</b>	<b>152</b>
6.1 Bicha preta professora! .....	152
6.2 Falando de raça, gênero, gays, viados e bichas! .....	160
6.3 Bicha preta madrinha .....	163
<b>ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES.....</b>	<b>168</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>178</b>

## PRÓLOGO

*Santo Ambrósio usou a amoreira como um símbolo do Diabo, pois da mesma maneira que sua fruta começa branca, amadurece e fica vermelha, e então fica preta, assim o Diabo começa glorioso e branco, brilha vermelho no poder dele, e então fica preto com o pecado.*

*Jeffrey Burton Russel*

### **Ela é o Diabo!**

O Diabo, em suas múltiplas denominações – Capeta, Tinhoso, Cão, Chifrudo, Satanás, Satã, Demônio, Lúcifer, Maldito, Aquele, Cramulhão – me assombrou por muito tempo.

Não se sabe exatamente em que período ou em que região a figura do Diabo se desenvolve, mas “foi a partir do século XII que ideias esparsas, e muitas vezes contraditórias, sobre sua figura começam a ser reunidas em uma sistematização dogmática” (Tereza Renata Silva ROCHA, 2012)<sup>2</sup> pela igreja. Antes, dos séculos V ao XI, o Diabo ainda era definido de forma pouco concreta (ROCHA, 2012).

Para Filipe Marchioro Pfützenreuter (2012), o personagem chamado Diabo aparece pela primeira vez nos Evangelhos após Jesus ter sido batizado por João Batista e recolher-se no deserto para jejuar por quarenta dias e quarenta noites, em preparação para o início da sua atividade messiânica.

A forma física do Diabo durante os séculos “passa por diversas metamorfoses, de uma figura angelical para a de um monstro grotesco” (Daniel Lula COSTA; Solange Ramos ANDRADE, 2012, p. 153). À medida que se afastava de Deus para tornar-se seu oponente, o Diabo adquiria formas assustadoras.

Foi no século IX, antes do contato da Europa com a África, que o Diabo passou a ser representado como um anjo preto e nu.

---

<sup>2</sup> Por defender uma educação não sexista, além de utilizar o gênero feminino e masculino para me referir às pessoas em geral, na primeira vez que há a citação de um/a autor/a, transcrevo seu nome completo para a identificação do sexo (gênero) e, conseqüentemente, para proporcionar maior visibilidade às pesquisadoras e estudosas.



A cor preta, entre os cristãos, passou a ser interpretada como uma representação do mal e a pele preta do Diabo “contrastava com a beleza branca dos anjos. O preto representa o mal e a poluição. Satã sentado em seu trono no Inferno é sempre preto” (COSTA; ANDRADE, 2012, p. 153).

A beleza “passa a ser branca, e a feiura negra. A bondade assume a brancura em contraposição à maldade que é negra. Negro passa a significar algo sujo, enquanto a limpeza se associa ao branco. O inferno é concebido como negro ao passo que o céu é lugar das almas brancas” (José Geraldo da ROCHA, 2010, p. 902).

O Diabo também foi associado à homossexualidade, sendo seus agentes os homossexuais, os gays afeminados, os viados<sup>3</sup> e as bichas condenados ao fogo do inferno.

No livro *Gomorra*, escrito entre 1048 e 1054, seu autor São Pedro Damiano vinculou a homossexualidade à heresia e à lepra com o Diabo (Jeffrey RICHARDS, 1993).

Coincidência ou não, na mesma época em que o Diabo ganha cor e forma – pele preta, chifres, patas de cabra e rabo pontiagudo – sua associação com a homossexualidade se cristaliza “e a sodomia era frequentemente vinculada a bruxaria e ao culto do Diabo” (RICHARDS, 1993, p. 147).

É, então, em meados do século XII, a partir Concílio de Siena em 1234, que os dispositivos da repressão sexual se estabelecem de maneira firme. Assim, a inquisição e as irmandades leigas associadas com as ordens mendicantes tornaram-se instrumentos de perseguição de hereges e de sodomitas, na perspectiva de evitar práticas sexuais desviantes e para se livrar de inimigos (RICHARDS, 1993).

John Boswell, pesquisador da Universidade Yale nos Estados Unidos da América, morto em 1994 vítima da AIDS<sup>4</sup>, aos 47 anos, foi o primeiro a afirmar que a igreja católica não condenou as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo e do mesmo gênero até o século XII (Cynara MENEZES, 2011).

O professor Carlos Callón, da Universidade de Santiago de Compostela, na Espanha, entrevistado por Menezes (2011), concorda com Boswell e não tem dúvidas de que:

<sup>3</sup> Optei em grafar ao longo deste trabalho o termo “viado” e não “veado” por ser assim utilizado pelas pessoas quando se referem, de forma depreciativa, aos homossexuais masculinos, especialmente os mais afeminados.

<sup>4</sup> *Acquired Immunodeficiency Syndrome*, traduzida para o português como Vírus da Imunodeficiência Humana.

os traços básicos do preconceito contra a homossexualidade tiveram sua origem na Baixa Idade Média, entre os séculos XI e XIV. É nessa altura que emerge a intolerância homofóbica, desconhecida na Antiguidade. Inventa-se o pecado da sodomia, inexistente nos mil primeiros anos do cristianismo, a englobar todo o sexo não reprodutivo, mas tendo como principal expoente as relações entre homens ou entre mulheres. (MENEZES, 2011).

Para sustentar suas afirmações, Callón consultou códigos legais, crônicas históricas, prosa literária, poesia religiosa e a literatura profana *del corpus gallego-portugués medieval*. Outro argumento utilizado pelo pesquisador é o fato de que até o século XI a história bíblica de Sodoma e Gomorra, amplamente difundida para infernizar a vida das bichas, não era assim tão conhecida. Essa situação só viria a mudar a partir das interpretações do teólogo Pedro Damian (1007-1072).

Carlos Callón sustenta sua tese em algumas contradições observadas tanto na igreja quanto na sociedade de um modo geral, como, por exemplo, no ideal de amizade no qual “dos hombres podían convivir todo el día, mostrar su desinterés por las mujeres, expresarse su amor, besarse en público o compartir la cama” (Montse DOPICO, 2011) no mesmo período em que se condenam as relações homossexuais.

Assim, as representações do Diabo, ora preto, ora bicha, ora preto e bicha, me foram apresentadas muito cedo, interferindo na maneira como eu me via e como eu me relacionava com outras pessoas.

Nasci e cresci numa cidade do interior do Paraná chamada Cianorte, num bairro habitado por pessoas que migraram de várias regiões do país, em sua ampla maioria oriundas da zona rural, da roça mesmo! Minha mãe e meu pai vieram do interior de Minas Gerais e trouxeram consigo elementos de uma cultura de tradição católica rural e, por isso mesmo, na minha infância a figura assustadora do Diabo foi uma presença constante.

Ele era uma espécie de babá onipresente acessada por minha mãe e outras mulheres pobres da vizinhança para ajudar a educar uma “renca” de filhos que nem sempre estavam diante de seus olhos.

Era ele, o Diabo, que se encarregava de evitar que eu fizesse fofocas ou intrigas, proferisse xingamentos, palavrões ou mentiras, sob a ameaça de me dar de presente um belo gancho na língua. Ele me acompanhava pelas ruas, matas e escola para tentar impedir que eu me metesse em brigas ou confusões. Caso contrário, me visitaria à noite e puxaria meu pé durante o sono. Na época da quaresma, as punições seriam ainda mais severas, incluindo o nascimento de chifres e de rabo, o que seria o passaporte definitivo para o inferno.

Caso dedurasse alguém apontando com o dedo, fizesse gestos obscenos ou levantasse a mão para tentar agredir uma pessoa mais velha ou mostrasse a língua para alguém, o Diabo paralisaria imediatamente essa parte do meu corpo se um galo cantasse naquele exato momento. Essa paralisia indicaria que ali estava uma pessoa pecadora, uma pagã, alguém que não era de Deus e por isso recebeu tal punição.

O galo era um aliado fiel de minha mãe e a ajudava a controlar minhas atitudes e a de meus irmãos. Caso o galo cantasse à noite, fora do horário habitual, significava que o “coisa ruim” estava por perto, e que eu e/ou meus irmãos havíamos feito coisas erradas. Bastava a presença de um galo exibicionista na vizinhança que cantasse várias vezes no início da noite para minha mãe ter certeza que a gente tinha aprontado. O que mais me irritava era saber que o galo sempre estava certo. Como ele sabia? Sei lá, mas sabia!

As conversas com minha mãe eram sempre à noite. Era ela quem se encarregava de educar seus sete filhos: quatro homens, duas mulheres e eu, uma bicha em formação. Meu pai não se preocupava com o que acontecia conosco e sabia muito pouco do que ocorria em casa.

Durante o dia, minha mãe estava sempre ocupada cuidando da casa, do quintal, da horta, do galinheiro e/ou lavando “roupa pra fora”.

Quando ela terminava de lavar a louça da “janta” com ajuda de minha irmã, era hora de nos reunirmos em volta da mesa da cozinha para dividirmos nossas aventuras do dia. Era a hora da confissão. O cômodo de madeira era iluminado por uma lamparina feita de lata de óleo de soja e alimentada por querosene.

Na maioria das vezes, essas reuniões eram interrompidas por um galo cantor dedo-duro que chamava a atenção de minha mãe para o fato de que alguma coisa errada foi feita e que o Diabo estava vindo para puxar o pé de alguém.

Se além do galo algum assovio fosse ouvido significava que a situação era muito grave e o Diabo estava mandando um de seus assessores, o Saci-Pererê, para fazer o reconhecimento da área e identificar com precisão qual era seu alvo.

O canto do galo, o cheiro do querosene, a fumaça escura que escapava da chama da lamparina e as múltiplas sombras que se projetavam nas paredes de madeira da cozinha criavam um ambiente dramático e um tanto assustador. Esse cenário me induzia a confessar, ali mesmo, aos sussurros, ou em pensamentos, as mentiras e os palavrões, os furtos de frutas nos quintais dos vizinhos, o furto de alguma boneca velha que não recebia a devida atenção de sua dona e as brigas com meus irmãos, na esperança de não ser incomodada pela visita indesejada do Cão.

O ritual de afastar o mal que parecia tão perto incluía ainda rezar um Pai-Nosso, uma Ave-Maria e uma Salve-Rainha antes de dormir. Essa última oração era muito longa e com palavras que eu não sabia o que significavam e por isso fiz um resumo. Rezar para mim não era exatamente um ato de fé, mas um antídoto para afastar o mal que se anunciava naquele momento e que só se manifestaria à noite. Durante o dia, então, não precisaria rezar e poderia fazer o que eu quisesse desde que minha mãe não visse ou ficasse sabendo. Mas tinha o galo: o maldito galo dedo-duro!

À noite, um arrependimento, ainda que momentâneo e motivado pelo medo e algumas orações, me manteria a salvo por mais algum tempo.

O Diabo descrito por minha mãe apresentava muitas semelhanças com aquele narrado por minhas professoras da escola primária e por minha professora de catequese, e tinha origem nos ensinamentos cristãos católicos e estava diretamente ligado à noite, à escuridão, às trevas e a certos comportamentos e trejeitos. Logo, Deus, era a luz, a contraposição do Diabo. Nessa perspectiva, o Diabo, que assustava a mim e a meus irmãos, era tudo aquilo que fazia oposição a Deus (COSTA; ANDRADE, 2012).

Como o contraponto da bondade, o Diabo, mais do que punir, teria a função de despertar em mim a fé em Deus. À sua maneira, na sua infinita simplicidade, minha mãe sabia que “o Diabo é causa necessária do Deus cristão” (Carlos de Melo MAGALHÃES; Eli BRANDÃO, 2012, p. 288). Mais do que me atirar no colo do Tinhoso, o que ela realmente desejava era que eu me aproximasse de Deus e conquistasse sua simpatia.

As estratégias educativas utilizadas por ela e a maneira como fez uso da figura do Diabo para me apresentar a determinadas regras sociais aparecem nos estudos de Salma Ferraz (2007), que explica que o Diabo está presente também no mundo das crianças e é ainda o maior fantasma coletivo do Ocidente. Sem o Diabo a literatura, a teologia e a própria humanidade não seriam as mesmas (FERRAZ, 2007).

É o que Marcos Renato Holtz de Almeida (2016) chama de Pedagogia do Medo, uma orientação feita pelos dirigentes da igreja católica aos seus sacerdotes para endurecerem o discurso e o controle moral, destacando o incrível poder do Maligno e o lamentável destino das almas que no Inferno chegassem (ALMEIDA, 2016). Satã seria, então, de acordo com Tereza Renata Silva Rocha (2012), apenas um agente de Deus.

Esse agente ora macabro, ora extremamente sedutor surgia na forma de uma manga madura balançando no galho mais alto no quintal do vizinho, nas bonecas de plástico que minhas colegas de escola exibiam orgulhosas às sextas-feiras, no carrinho de doces na porta da escola, na

buzina intermitente do sorveteiro que transitava incansável pelas ruas do bairro, no volume indiscreto que o namorado da vizinha exibia sob a calça de *tergal* depois do beijo de boa noite. Essas e outras situações cotidianas, mais do que me ensinar a exorcizar meus desejos, me estimulavam a desenvolver estratégias para realizá-los.

Ao deslocar meu passado para o momento presente, percebo que ainda que não me desse conta, naquela época, intuitivamente, utilizava algumas artimanhas similares àquelas usadas pelo próprio Diabo, ainda que nossos objetivos não fossem os mesmos.

Para poder transitar e/ou acessar as almas que pretende possuir, esse ser horrendo, detestável, utiliza múltiplas estratégias, bem como adquire formas variadas.

Como um “belo” e inocente anjo pode aproximar-se das pessoas sem assustá-las? É possível adquirir forma humana, como homem ou mulher, e assim seduzir e “corromper” suas vítimas? Seja na forma de anjo ou na forma humana, em ambos os casos, branquidade, beleza e bondade são colocadas no mesmo plano e, via de regra, são tratados como sinônimos. Sob a forma de serpente, se esgueira sorrateiramente para chegar ao seu destino, sendo quase imperceptível. No entanto, quando provocado assume formas horripilantes, com cifres, patas de cabra e rabo pontiagudo e expele fogo pela boca e pelas narinas.

As múltiplas maneiras de se apresentar fazem com que o Diabo circule com certa tranquilidade, ainda que esteja sob uma vigilância constante. Seus disfarces não representam um ajustamento, mas uma estratégia de existência em uma sociedade monocultural, do ponto de vista religioso e racial, modelada a partir de uma visão cristã europeia.

Não apenas sua forma física é flexível, mas todo um repertório discursivo é adaptado de acordo com a situação. Tais características não o tornam uma criatura desprovida de personalidade ou identidade. Aquilo que se torna visível aos olhos do corpo social pode ser apenas uma encenação, uma *performance*, como parte de um jogo que tenta preservar a própria existência, física e emocional, que está em risco constante.

Assim, entre as múltiplas formas personificadas pelo Diabo, a do anjo, a do homem, a da mulher, a da serpente e a de um ser horripilante com chifres, patas de cabra e rabo pontiagudo, foram e continuam sendo atribuídas a mim em diferentes situações cotidianas.

## Bichinha do capeta!

O primeiro material didático escolar com o qual tive contato foi uma cartilha que tinha o sugestivo nome de *Caminho suave*<sup>5</sup> assinado por Branca Alves de Lima (1911-2001), que propunha um sistema de alfabetização por meio do uso de imagens.

Essa cartilha foi uma ferramenta bastante eficaz no processo de me ensinar a ler e a escrever. A ilustração da capa mostrava um saudável e bem vestido casalzinho formado por um menino branco, de cabelos castanhos claros, e uma menina loira de mãos dadas, caminhando em direção à escola em meio a um cenário de cores vibrantes que lembrava o filme de Walt Disney *Alice no país das maravilhas* (1951). Essa imagem afirmava padrões de branquidade e da norma cisgênera<sup>6</sup> heterossexual e informava a mim e a outras crianças pobres, negras e/ou Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (LGBT), que nossa caminhada dentro da escola não seria assim tão suave.

As condições teóricas para que eu fizesse uma leitura crítica dessa imagem vieram algumas décadas mais tarde, mas a informação ali presente produzia grande desconforto, sendo confirmada ao longo daquele e dos anos seguintes. Algumas vezes de maneira explícita em conteúdos que ratificavam uma suposta superioridade da população branca e cis<sup>7</sup> heterossexual, e, outras vezes, de maneira menos perceptível, simplesmente ignorando a participação da população negra e da população LGBT em nossa sociedade, ou ainda em forma de discursos que emergiam de vários lugares, especialmente de professores/as e dos/das estudantes, colegas de sala ou não.

<sup>5</sup> Estima-se que 40 milhões de exemplares dessa cartilha tenham sido impressos entre os anos de 1948 (ano da primeira edição) e 1995 (ano em que foi retirada do catálogo de livros didáticos do Ministério da Educação).

<sup>6</sup> A noção de cisgeneridade é proposta pela transexual Julia Serano, em 2007, na obra *Whipping girl: a transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity* “a partir do exercício de analisar a origem da terminologia -trans-: o outro, o desajuste. Ligações químicas cruzadas espontaneamente, de forma inesperada. O oposto disso, o termo -cis-, também existe no campo da química orgânica: seria a ligação química esperada, a mais comum de se ocorrer entre os elementos. A ligação química “normal”. Porém, as moléculas da química orgânica são imprevisíveis. Assim como as subjetividades são imprevisíveis. Portanto, a cisgeneridade indica a existência de uma norma que produz efeitos de ideal regulatório, ou seja, efeitos de expectativas e universalização da experiência humana. Em termos gerais, o que diferentes ativistas e os movimentos transfeministas têm proposto é que a norma cisgênera é uma das matrizes normativas das estruturas sociais, políticas e patriarcais, cujos ideais regulatórios produzem efeitos de vida e de atribuição identitária extremamente rígidos. A atribuição identitária, de forma compulsória no momento de registro de cada pessoa, define e naturaliza a designação de uma pessoa a um dos polos do sistema de sexo/gênero ao nascer, a partir de uma leitura restrita, baseada na aparência dos órgãos genitais. Além disso, a norma cisgênera afirma que essa designação é imutável, fixa, cristalizada ao longo da vida da pessoa.” (Maria Luiza Rovaris CIDADE, 2016, p. 13-14).

<sup>7</sup> Abreviação de cisgênero/a.

Outras imagens a que fui apresentada ao longo de minha trajetória escolar, e que muitas vezes me serviam de espelho, procuravam reproduzir as relações de poder que eram observadas em espaços variados, no Brasil e em outros países. Na maioria das vezes, a população negra era retratada de maneira subalternizada ou, então, reduzida à condição de escravizada, afirmando que os espaços nas sociedades ocidentais eram distribuídos a partir do pertencimento racial de cada pessoa ou de cada grupo de pessoas. Muitas dessas imagens ilustravam os livros didáticos, outras circulavam de outras formas: cartazes, revistas, jornais, novelas e programas humorísticos. Aquelas mais depreciativas da população negra e/ou homossexual eram usadas por colegas de escola, para lembrar que a minha cor era sinônimo de miséria, feiura, criminalidade e submissão e minha sexualidade uma doença contagiosa, portanto, minha companhia deveria ser evitada.

Os xingamentos, as provocações e os apelidos decorrentes dos meus trejeitos abichalhados e da minha negritude procuravam destacar características consideradas como defeitos para uma sociedade LGBTfóbica<sup>8</sup> e racista como a que eu estava inscrita.

Não demorou muito para que eu fosse informada da estreita relação entre noite, escuro e preto como sinônimo do mal com a cor da minha pele preta.

O Diabo, que assustava as pessoas, era uma criatura noturna que não se atrevia a aparecer durante o dia, à luz do Sol. As explicações dadas nas aulas de catequese eram a de que a luz do Sol, a claridade, espantaria as coisas ruins e tudo o que era mal estava associado à noite, à escuridão. O Diabo, então, era da noite, era escuro, logo, era preto. Preto para melhor se esconder nas sombras e agir sorrateiramente. A pele preta seria um disfarce. Era a demonização dos pretos.

A demonização pode ser entendida como uma estratégia quando a figura do Diabo é utilizada visando ao enquadramento social (RICHARDS, 1993; Peter STANFORD, 2003). Essa estratégia estava presente na minha vida, na escola, principalmente nos xingamentos: “bicha do Diabo”, “viado do Diabo”, “preto do Diabo”, “muleque do Capeta”, “muleque atentado”, “é o Capeta encarnado”!

Esses discursos colocavam em destaque meu jeito abichalhado e os traços que evidenciavam minha negritude.

---

<sup>8</sup> Em algumas situações ao longo deste trabalho farei uso do termo “LGBTfobia” no lugar do tradicional “homofobia”, quando me referir a diversas identidades que compõem o amplo espectro identitário da sigla LGBT. Quando me referir especificamente à hostilidade geral, psicológica e social contra pessoas do sexo e do gênero masculino que sentem desejo ou têm práticas sexuais com indivíduos do sexo e do gênero masculino (práticas homoeróticas e/ou homoafetivas) utilizarei o termo “homofobia”.

A arma que me parecia mais eficaz naquele momento era a invisibilidade. Assim, recorria ao corte frequente do cabelo rente ao couro cabeludo para eliminar o traço mais visível de minha negritude. Também tomava banhos demorados já que a pele preta era interpretada como sujeira.

Meu jeito abichalhado exigia uma vigilância constante, contribuindo para que eu controlasse meu jeito de andar e de correr, a maneira de gesticular mãos e braços e o modo como balançava a cabeça e mexia nos cabelos. Eu também tentava controlar meu jeito de falar e o tom da minha voz na expectativa de ser o menos visível.

Do fundo da sala de aula, da última carteira, eu observava atentamente tudo o que acontecia na sala e adotava posturas que pareciam atender às expectativas dos/as professores/as. Nos momentos em que o riso era autorizado, eu ria. Nos momentos em que o silêncio era exigido, eu me calava. Assim meu boletim, a materialização de uma encenação constante, era a prova de que o ajustamento proposto pela escola estava funcionando.

A escola, aparentemente, podia controlar meu corpo, mas não podia controlar meus segredos e aquele anjo higienizado por obra de um processo disciplinar não era real. Era uma personagem que eu interpretava cotidianamente e que me garantia certo sossego e invisibilidade, já que eu conseguia convencer a todos que estava internalizando suas imposições.

Para fugir ou ao menos suavizar algumas situações de constrangimentos, eu procurava controlar com certo rigor meus horários de chegada e de saída da escola, bem como mudar com frequência meu trajeto, dando preferência por ruas pouco movimentadas e por atalhos em terrenos baldios e matagais.

Eu sempre chegava mais cedo na escola e procurava um lugar tranquilo para esperar a aula começar e procurava sair depois de todo mundo, principalmente durante a quinta e sexta séries. Tal estratégia nem sempre funcionava e, por várias vezes, o Diabo soprou no meu ouvido e me encorajou a enfrentar valentões que faziam provocações racistas, classistas e homofóbicas. Essas provocações procuravam destacar meu “cabelo ruim”, meu uniforme gasto e, na maioria das vezes, o meu jeito reboativo de andar que, nas palavras de alguns, parecia uma lagartixa mal matada.

Apanhar do viadinho pobre e preto da escola era humilhante e, por isso mesmo, todas as vezes em que fui desafiada não economizei socos e pontapés, reforçando certos discursos de que realmente eu era uma pessoa encapetada, por preferir caminhos desertos e por espreitar do fundo da sala de aula. Quando provocada, não me fazia de rogada e deixava que esses e outros estereótipos atribuídos a mim tomassem forma. Era o Diabo encarnado!

Nos dias que se sucediam a uma briga, eu garantia certa popularidade e tinha que narrar repetidas vezes com quem e por que eu brigara. O medo que eu despertava em algumas pessoas me garantia certo sossego e andava despreocupada, rebolando ou não. Mas ainda assim eu preferia transitar por caminhos menos movimentados e me entregar a pensamentos e sonhos que me transportavam para mundos distantes, onde eu poderia ter longos e reluzentes cabelos, amigas e amigos parecidos comigo e roupas coloridas e brilhantes iguais as que eu via em fotos que estampavam as capas das poucas revistas de fofoca e de moda a que eu tinha acesso.

Nesses caminhos pouco movimentados, eu podia andar e correr como eu bem entendesse, mexia mãos, braços e cabeça livremente. Às vezes, flertava com algum estranho, de preferência um garoto mais velho que eu supunha já tivesse pentelhos e fosse mais alto que eu. Nessas ocasiões, eu revelava a menina que habitava em mim, mas não abria totalmente a guarda e a qualquer sinal de perigo eu fugia rapidamente: evaporava sem deixar sinal.

Raras foram as situações reais de perigo, talvez por conta da eficiência das minhas estratégias, talvez por sorte mesmo. O fato é que ao longo de toda minha vida nunca pude abdicar totalmente dessas estratégias e também não pude provar o gostinho de andar despreocupada por um caminho plano, em linha reta e sem obstáculos.

Em sala de aula, eu sempre figurava entre os/as melhores da turma e na primeira, segunda, quinta e sexta séries, porém, consegui as melhores notas, o que não resultou em relações de camaradagem com os/as colegas de sala ou uma atenção maior dos professores e das professoras. Ao contrário, obter as notas mais altas entre as duas turmas de sexta série da escola levou alguns estudantes, que antes apenas evitavam minha companhia, a falar abertamente o que pensavam a respeito da cor da minha pele, do meu cabelo e dos meus trejeitos considerados inadequados para alguém do sexo masculino.

Foi durante o antigo 2º grau, hoje ensino médio, que essa situação ficou mais complicada e as cobranças para que eu mantivesse meus cabelos sempre penteados (ou domados, controlados, nas palavras de alguns), unhas bem curtas e adotasse atitudes mais viris passaram a ser mais frequentes fazendo com que eu evitasse a companhia da maioria das pessoas. As poucas pessoas com quem eu me relacionava fora da escola também controlavam meu corpo, meu gestual e impunham modelos de masculinidade que eu não conseguia decifrar. Continuava andando por caminhos pouco movimentados, dando longas voltas para chegar à escola, me esgueirando pelas beiradas. A margem se cristalizava a cada dia.

Parte do problema estava associada à falta de referências positivas a respeito de existências negras e LGBTs e de existências negras LGBTs. Naquela época, eu ainda não sabia como me definir socialmente, embora tivesse certeza de que eu não era uma pessoa cisgênera heterossexual. A referência mais próxima e mais recorrente que chegava até meus ouvidos me informava que eu era viado, bicha, mariquinha, mulherzinha, sempre de maneira depreciativa.

Uma possibilidade para reverter esse quadro e tomar contato com outras leituras do corpo negro distinto da norma heterossexual surgiu quando o professor de língua portuguesa apresentou uma lista de livro que deveríamos ler para nos prepararmos para o concurso vestibular.

Nessa lista figurava o livro *Bom-crioulo*<sup>9</sup>, uma obra de Adolfo Caminha publicada pela primeira vez em 1895.

O professor alertou que se tratava de uma leitura pesada, pois narrava a história de dois marinheiros homossexuais, um negro e um branco, Amaro e Aleixo, respectivamente. Ao contrário dos outros livros, essa leitura não era obrigatória, ficando a critério de cada estudante.

As recomendações do professor só fizeram aumentar minha curiosidade a respeito do livro e, assim, juntando alguns trocados que eu ganhava fazendo ilustrações, comprei numa banca de jornal no centro da cidade uma edição de 1983 impressa em papel-jornal daquela que seria a minha primeira referência de negritude homossexual. As outras viriam algum tempo depois nas fotonovelas e nos anúncios classificados das revistas pornográficas que eu “desviava” discretamente da mesma banca de jornal quando voltava do colégio.

A leitura de *Bom-Crioulo* foi feita às escondidas como se realmente fosse uma obra proibida, pornográfica, como sugeriu o professor, em tom de deboche. Coloquei a capa do livro *Iracema* de José de Alencar sobre a capa original de *Bom-Crioulo* para que eu pudesse fazer minha leitura em casa sem ser importunada.

*Bom-Crioulo* “segue um esquema linear de construção narrativa, o qual se adapta aos cânones estéticos vigentes na época de seu surgimento: o Naturalismo” (Anselmo Peres ALÓS, 2010, p. 19), sendo “a primeira narrativa com um protagonista homossexual<sup>10</sup> na literatura latino-americana” (Dario de Jesus Gómez SÁNCHEZ, 2012, p. 26). A obra é ousada ainda por descrever uma relação inter-racial entre um homem negro e um jovem branco num período em que os espaços na sociedade brasileira eram explicitamente definidos também pelo pertencimento racial.

<sup>9</sup> Quando “Bom-Crioulo” estiver grafado em itálico é porque se refere ao nome da obra e não à personagem.

<sup>10</sup> Não encontrei ao longo da narrativa de Adolfo Caminha o vocábulo “homossexual”.

A ousadia de Caminha (morto aos 29 anos de idade) lhe rendeu pesadas críticas “e a difusão pública da obra foi impedida durante várias décadas, o que não é tão surpreendente se leva em conta que, nos princípios do século XX, a temática homossexual era oposta às temáticas tradicionais” (SÁNCHEZ, 2012, p. 26-27).

Amaro, o Bom-Crioulo<sup>11</sup>, é ao mesmo tempo o primeiro protagonista negro da literatura brasileira e o primeiro protagonista homossexual, algo raro nas produções literárias atuais, caracterizadas pela invisibilidade tanto de personagens negras<sup>12</sup> quanto de homossexuais.

O livro, apesar de todos os estereótipos que apresenta a respeito da homossexualidade negra, como apetite sexual incontrolável e propensão ao crime, funcionou para mim como um espelho e possibilitou que eu me visse em várias das características de Amaro e Aleixo.

Amaro, embora seja a personagem principal da obra de Caminha (1895), tem sua humanidade questionada ao longo de todo o livro e descrições como “rude como um selvagem” (p. 18), “pedaço de bruto” (p. 20), “um animal inteiro” (p. 20), “animal selvagem” (p. 21), “Hoje manso como um cordeiro, amanhã tempestuoso como uma fera” (p. 38), “um animal feroz” (p. 54), “orgulho selvagem de animal ferido” (p. 56) são utilizadas para justificar a vigilância constante a que estava sujeito, bem como sua dificuldade em viver em sociedade.

Os raros elogios que Caminha (1983) tece a Bom-Crioulo dizem respeito ao seu corpo bem torneado e à sua força física descomunal, que mais uma vez o aproximam de um animal:

A bordo todos o estimavam como na fortaleza, e a primeira vez que o viram, nu, uma bela manhã, depois da baldeação, refestelando-se num banho salgado – foi um clamor! Não havia osso naquele corpo de gigante: o peito largo e rijo, os braços, o ventre, os quadris, as pernas formavam um conjunto respeitável de músculos, dando uma ideia de força física sobre-humana, dominando a maruja, que sorria boquiaberta diante do negro. (CAMINHA, 1983, p. 20).

A força física de Bom-Crioulo, associada ao seu gênio instável, fazia dele um “homem perigoso” (CAMINHA, 1983, p. 20). Além disso, sua orientação sexual homossexual fazia com que fosse visto como um sujeito obsessivo, com sentimentos de posse sobre Aleixo, com pouco controle sobre as próprias emoções:

<sup>11</sup> Ao se referir a Amaro como “Bom-Crioulo”, o autor recupera o conceito do Bom-Selvagem de J. J. Rousseau, desenvolvido com a intenção de “pensar sua própria civilização” (Lília Moritz SCHWARCZ, 1996, p. 161).

<sup>12</sup> Houve a opção de padronizar o vocábulo – personagem no gênero feminino, correspondendo à sua origem etimológica.

Nas horas de folga, no serviço, chovesse ou caísse fogo em brasa do céu, ninguém lhe tirava da imaginação o petiz; era uma perseguição de todos os instantes, uma ideia fixa e tenaz, um relaxamento da vontade irresistivelmente dominada pelo desejo de unir-se ao marujo como se ele fora do outro sexo, de possuí-lo, de tê-lo junto a si, de amá-lo, de gozá-lo! (CAMINHA, 1983, p. 23).

Ainda que homossexual, Amaro é apresentado com as mesmas características estereotipadas dos homens negros heterossexuais identificados na literatura brasileira no final do século XIX e ao longo do século XX, modeladas a partir das ideias de selvageria, força e sexualidade exacerbada e incontrolável “onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis” (Frantz FANON, 2008, p. 154).

O apetite sexual de Aleixo não é destacado, uma vez que “o branco seria, assim, menos sensual que o homem de cor, [...] menos absorvido pela ação corporal, embora sua estrutura seja extraordinariamente mais vigorosa” (Renato da SILVEIRA, 1999, p. 110).

Amaro não consegue escapar do determinismo racial que acompanhou seus passos durante toda a narrativa, pois todo homem negro é dotado “de um humor instável, onde se misturariam indiferentemente virtudes e vícios, pouca importância dando à vida dos outros, mataria por matar e, diante do sentimento humano, seria covarde e impassível” (SILVEIRA, 1999, p. 109). Amaro, então, no final do romance, mata Aleixo, seu grande amor, e mais uma vez é preso. Dessa vez, em definitivo sob a justificativa, entre outras coisas, pela dificuldade de adaptação e do potencial criminoso do corpo negro homossexual representados por Bom-Crioulo.

Ao me reconhecer em Bom-Crioulo, tornei-me uma pessoa ainda mais introspectiva e tive certeza de que teria trânsito limitado na sociedade e que a única possibilidade de conquistar algum respeito seria adotando em público uma postura nos moldes da norma cis heterossexual. No entanto, essa era apenas uma estratégia de sobrevivência e não um ajustamento, pois essa mesma obra reforçou em mim o desejo por corpos masculinos, principalmente aqueles viris parecidos com o de Amaro. Muitas vezes, invejei a sorte de Aleixo e queria me perder nos braços de Bom-Crioulo que “não se contentava em possuí-lo a qualquer hora do dia ou da noite, queria muito mais, obrigava-o a excessos, fazia dele um escravo, uma ‘mulher à toa’ propondo quanta extravagância lhe vinha à imaginação” (CAMINHA, 1983, p. 38).

Lembro-me com perfeita clareza o tesão que eu sentia diante das descrições dos atos sexuais entre Amaro e Aleixo. Ainda que tivesse uma reduzida experiência sexual, algumas das cenas descritas pareciam falar de mim mesma. Era uma conversa ao pé do ouvido, aos sussurros que eu não ousava repetir em voz alta:

Uma vez lado a lado com o grumete, sentindo-lhe o calor do corpo roliço, a branda tepidez daquela carne desejada e virgem de contactos impuros, um apetite selvagem cortou a palavra ao negro. A claridade não chegava sequer à meia distância do esconderijo onde eles tinham se refugiado. Não se viam um ao outro: sentiam-se, adivinhavam-se por baixo dos cobertores. (CAMINHA, 1983, p. 30).

O medo, a culpa e a vergonha presentes em *Bom-Crioulo* faziam parte da minha vida naquele momento, tanto por conta do meu pertencimento racial quanto por conta da minha sexualidade.

A partir do que propõem Michel Foucault (1987), Guacira Lopes Louro (2000), Paula Regina Costa Ribeiro (2003), Jeffrey Weeks (1993, 2000) e Paula Regina Costa Ribeiro, Guiomar Freitas Soares e Felipe Bruno Martins Fernandes (2009), sexualidade é uma construção histórica e cultural que, ao correlacionar comportamentos, linguagens, representações, crenças, identidades, posturas, inscreve tais constructos no corpo por meio de estratégias de poder/saber sobre os sexos.

Nem o medo e nem o sentimento de culpa que me acompanhavam cotidianamente foram maiores que minha decisão de colocar em prática aquilo que me dava prazer, mesmo que às escondidas.

Passei, então, a acreditar que meus problemas teriam fim quando eu me tornasse uma pessoa adulta e poderia vivenciar minha expressão de gênero e minha sexualidade de formas plenas.

Mas não foi bem assim. As interdições continuaram, mesmo porque eu precisava trabalhar, me sustentar. Quem daria emprego a uma bicha preta? O que poderia configurar ações passageiras ligadas à minha adolescência que ficariam para trás quando estivesse inscrita em outro grupo em outro momento, na verdade representou a abertura de cortinas que até então me impediam de enxergar para mais além e entender que desafiar a ordem significava responder por isso. Socialmente falando, seja o ensino primário, seja no ensino superior, assim como nas relações pessoais ou profissionais, as regras eram muito similares, isto é, construídas a partir do pensamento eurocêntrico, racista, machista, cristão e LGBTfóbico, que exige ajustamentos das pessoas, principalmente daquelas consideradas “menos iguais”. Sendo assim, essas práticas operam não só pelo conjunto explícito de interdições, censuras, por um código negativo e excludente, mas também se efetivam, sobretudo, por meio de discursos, ideias, representações e

práticas que definem e regulam o permitido, distinguindo o legítimo do ilegítimo, o dizível do indizível (Rogério Diniz JUNQUEIRA, 2009).

Desenvolver essa consciência foi decisivo em minhas escolhas profissionais, intelectuais e políticas, que me conduziram inicialmente para a universidade, depois para o movimento social de negros e negras<sup>13</sup> e, posteriormente, para o movimento LGBT na expectativa também de romper com as amarras que impunham uma normatização.

Eu não estava totalmente errada.

De volta para o espaço escolar, agora ministrando aulas de arte, motivada pela crença de tornar, se não suave, menos áspero o caminho de muitos/as estudantes, principalmente negros/as e LGBTs.

Essa preocupação estava associada ao fato de ter constatado que opiniões baseadas no senso comum eram usadas para justificar e perpetuar situações de racismo, dentro e fora da sala de aula.

Muitas opiniões refletiam nas escolhas das temáticas que eram discutidas em sala de aula, contribuindo para a manutenção de “uma visão monocultural e eurocêntrica, deixando de fora as muitas culturas existentes na sociedade brasileira, principalmente a cultura de tradição oral” (Simone SANTOS, 2006, p. 4) bastante valorizada nas tradições afro-brasileiras.

A escolha dos conteúdos a serem trabalhados em sala de aula não se constitui no campo da neutralidade. Ela se conecta, entre outras coisas, com os pontos de vistas pessoais, com os valores morais, com as escolhas políticas e religiosas dos/as profissionais envolvidos/as nesse processo.

Santos (2006) afirma que as:

peças que compõem a instituição – os professores, diretores e coordenadores pedagógicos – que trazem seus valores e atributos morais, atitudes estéticas e diferentes linguagens que refletem o mundo externo ao ambiente escolar, que se concretizam dentro dele. Muitas vezes, essas práticas permitem a institucionalização do preconceito e da discriminação racial. (SANTOS, 2006, p. 3-4).

---

<sup>13</sup> Movimento Social de Negras e Negros é a luta dos/as negros/as na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural (Regina Pahim PINTO, 1993).

A institucionalização do preconceito e da discriminação racial diz respeito à supervalorização das contribuições europeias para a formação da sociedade brasileira em detrimento das contribuições africanas e afro-brasileiras.

A escolha de conteúdos com bases exclusivamente europeias pode ser entendida como uma das faces do silêncio, uma das muitas formas de operação do racismo. Esse silêncio, na interpretação do professor Paulo Vinícius Baptista da Silva (2008), além de invisibilizar as contribuições das populações negras para a construção do país, opera para ocultar o processo social de desigualdade racial (SILVA, 2008).

Já os discursos que destacavam os traços afeminados de alguns meninos procuravam confirmar que “o único lugar habitável para o feminino é em corpos de mulheres, e para o masculino, em corpos de homens” (Berenice Alves de Melo BENTO, 2008, p. 25). Assim, os normatizados são premiados com respeito e oportunidades, e castigando as diferenças com desprezos e obstáculos (William Siqueira PERES, 2009), expondo de forma objetiva que nas sociedades patriarcais heterossexistas não há outra possibilidade se não o ajustamento.

Se, por um lado, havia uma cobrança para que os meninos se ajustassem aos códigos de masculinidades considerados “naturais”, por outro se esperava que os estudantes negros se adaptassem às normas de conduta concebidas a partir da experiência da população branca que se coloca como “modelo universal de humanidade” (Maria Aparecida Silva BENTO, 2003, p. 25).

Minha trajetória escolar, como estudante e como docente, marcada pelo racismo e pela homofobia, mas também por enfrentamentos e por um processo de empoderamento, me fez refletir a respeito de como seria a experiência de professores negros que expressam identidades de gênero e orientações sexuais que questionam as normas heterossexuais. A partir dessas inquietações, passei, então, a problematizar a respeito dos seus trajetos escolares, como estudantes e como docentes, a fim de investigar quais os mecanismos de poder incidiam e/ou incidem sobre eles e quais as estratégias de enfrentamento desenvolveram para se manterem na escola.

# 1 INTRODUÇÃO

*Poupe-nos e nossos filhos de conviverem  
com gente da laia de vocês!!!  
Gente de cor e ainda por cima afeminada  
não está no nível dos que moram aqui,  
por favor, se retirem.<sup>14</sup>*

## 1.1 Começando bem devagarzinho!

A inquietação que me motivou a formular este projeto de pesquisa relaciona-se com minha trajetória escolar como estudante e como docente, marcada pelo racismo e pela homofobia.

No entanto, a percepção da necessidade de produzir uma discussão interseccional que problematize racismo e homofobia veio com a minha militância no movimento negro e no movimento LGBT. Em ambos os espaços e em diversas situações, observei empiricamente que pessoas negras LGBT tinham pouca ou nenhuma representatividade e raramente exerciam alguma liderança. Naquele momento histórico, nos anos iniciais do século XXI, o movimento negro não pautava discussões de gênero e sexualidade, da mesma maneira que o movimento LGBT era avesso às discussões sobre racismo (João Bôsco Hora GÓIS, 2003; Ari LIMA, 2006).

A experiência de minha militância possibilitou também minha atuação como docente em vários cursos de capacitação para as/os profissionais da Secretaria de Estado da Educação do Estado do Paraná (SEED/PR). Minhas primeiras incursões como docente aconteceram a partir de 2007 no Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico-Racial do Paraná e no Encontro de Educadores/as Negros/as do Paraná.

Esses dois eventos, que aconteciam anualmente, foram propostos pelo movimento negro à SEED/PR para dar suporte teórico e metodológico à implementação da Lei nº 10.639, sancionada em 9 de janeiro de 2003. Essa lei alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) nº 9.394, de 20 dezembro de 1996, para incluir a obrigatoriedade do ensino da história africana e afro-brasileira nas escolas públicas e privadas, em todo território nacional. Portanto, os temas abordados nesses eventos diziam respeito à valorização da história e da cultura

---

<sup>14</sup> Parte de uma carta anônima enviada ao casal Júnior Santos, de 24 anos, e Maycon Aguiar, de 23, na cidade do Rio de Janeiro (O ESTADO DE S.PAULO, 2017).

africana e afro-brasileira, à participação positiva da população negra na construção do Brasil e a estratégias de enfrentamento do racismo, especialmente no ambiente escolar.

Embora tenha me especializado no estudo da história da arte africana e afro-brasileira e considere importantes as temáticas discutidas nesses eventos, ainda assim me causava grande incômodo a ausência de discussões que articulassem questões de gênero e sexualidade.

Esse incômodo foi se constituindo em uma narrativa comum produzida também por outras pessoas negras presentes nesses eventos que apresentavam expressões de gênero e orientações sexuais discordantes da norma cis heterossexual. Nos momentos coletivos desses eventos, procurávamos problematizar essas lacunas e as diferentes formas por meio das quais elas contribuíam para nos apresentar como sujeitos fragmentados. A negritude era abordada como o único elemento constitutivo de nossas práticas e processos de subjetivação. Assim, apenas o racismo merecia atenção como um marcador importante em nossas intervenções.

A partir de 2009, passei a atuar como docente nas etapas presenciais do Curso de Aperfeiçoamento em Gênero e Diversidade na Escola (GDE) promovido pelo Departamento da Diversidade (DEDI) da SEED/PR. Neste curso, tanto as questões de gênero e sexualidade quanto às de raça foram discutidas, porém de forma separadas.

Nessas etapas presenciais reencontrei vários professores negros com orientações sexuais e expressões de gênero que fugiam à norma cis heterossexual com quem havia conversado nos eventos do Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico-Racial do Paraná e nos Encontros de Educadores/as Negros/as do Paraná. Mais uma vez as conversas gravitavam em torno de como nossas expressões de gênero e nossas orientações sexuais eram tratadas como algo descolado da categoria racial. Para esses professores, a negritude se apresentava como uma extensão da heterossexualidade, da mesma maneira que as sexualidades discordantes pareciam exclusivas de pessoas brancas.

Dessa forma, esta pesquisa nasce de uma inquietação pessoal, compartilhada por vários sujeitos que, assim como eu, se movem em busca de ocupação de espaços, seja na escola, no movimento social, e/ou na ação intelectual. Tal afirmativa justifica-se a partir de minhas incursões pela pesquisa acadêmica no campo da educação, pela qual tive acesso a trabalhos que discutem de maneiras separadas homossexualidade masculina e relações raciais. Entendo que as pesquisas acadêmicas têm alcance limitado e procuram problematizar temas bem específicos. No entanto, a ausência de pesquisas pautando a homossexualidade negra masculina no ambiente escolar tornou-se o combustível para que eu me aventurasse por caminhos ainda pouco explorados.

Nesta experiência, deparei-me com um número significativo de pesquisas discutindo relações raciais e homofobia no ambiente escolar, mas o quadro que se desenhava diante de mim não era exatamente o que eu procurava. Diante disso e considerando que o racismo e a homofobia estavam em pauta, passei a questionar: quais as relações de poder que configuravam as posições de sujeitos negros homossexuais secundários nessas pesquisas?

Uma das respostas estava em Foucault.

Numa conversa entre Foucault e Gilles Deleuze, no texto *Os intelectuais e o poder*, Deleuze explica que as relações teoria-prática são parciais e fragmentárias e que uma teoria é sempre local, relativa a um pequeno domínio. E quando uma teoria penetra em seu próprio domínio, encontra obstáculos que tornam necessário que seja revezada por outro tipo de discurso. Mais adiante, Deleuze afirma que nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro (FOUCAULT, 1979).

As pesquisas sobre homofobia e racismo no ambiente escolar consultadas se referiam a pequenos domínios e se utilizavam de teorias e práticas condizentes com os obstáculos que se propuseram a transpor. Meus obstáculos, ainda que tenham semelhanças com aqueles transpostos por essas pesquisas, não eram os mesmos e exigiam um revezamento com outros discursos.

As produções da poeta e ativista negra lésbica estadunidense Audre Lorde (1934-1992) forneceram algumas ferramentas para começar a transpor esses obstáculos.

Em seu trabalho, Audre Lorde (2008) interpelou, de forma recorrente, as questões de raça, gênero e sexualidade, dirigindo severas críticas ao feminismo hegemônico, por destacar apenas as experiências e valores de mulheres brancas de classe média. Por outro lado, a autora também denunciou a homofobia presente na comunidade negra que contribuía para o silenciamento de pessoas negras LGBT. Suas questões estavam em sintonia com as reflexões de outras ativistas negras lésbicas, nos Estados Unidos da América (EUA), como bell hooks e Ângela Davis, por exemplo, que traziam para o centro dos debates a situação desconfortável vivenciada por mulheres negras lésbicas.

Minhas inquietações se aproximavam dos escritos dessas mulheres e aos poucos o caminho de pesquisa que me parecia tão nebuloso começava a ser desenhado. Entretanto, o muro de que fala Deleuze ainda precisava ser transposto. Isso tornou-se possível a partir do contato com as reflexões desenvolvidas por Kimberlé Crenshaw que culminaram no desenvolvimento do conceito de interseccionalidade em 1989 (Mara Viveros VIGOYA, 2016). Esse conceito é amplamente discutido no Documento para o encontro de especialistas em aspectos da

discriminação racial relativos ao gênero traduzido e publicado no Brasil em 2002 na *Revista Estudos Feministas*.

Nesse documento, Crenshaw (2002) destaca que as intersecções entre raça e gênero contribuem de maneira efetiva para estruturar as experiências de mulheres negras na sociedade estadunidense, marcadas, sobretudo, pelo racismo e pelo machismo. Crenshaw (2002) assinala, porém, que o racismo e o machismo não são os únicos marcadores que podem ser pautados em uma discussão interseccional. A autora apresenta algumas possibilidades de temas que podem ser problematizados, como as questões relativas à orientação sexual, classe e geração. Era essa a ferramenta que me faltava para transpor de vez o muro.

O conceito de interseccionalidade tem sido utilizado por alguns teóricos brasileiros negros homossexuais que estão em atividade atualmente e que articulam racismo e homofobia em seus trabalhos. Destaco a produção de Ari Lima (2006), Alex Ratts (2007) e Osmundo Pinho (2008), que têm fornecido elementos para uma análise das experiências de gays afeminados, viados e bichas pretas em diversos espaços. Nenhuma dessas produções, no entanto, se refere diretamente ao espaço escolar, embora questões como a formação profissional, o acesso ao mercado de trabalho e a renda atravessem as discussões elaboradas por esses pesquisadores, num evidente revezamento entre diversas áreas.

Assim, esse conceito assume uma importância central nesta pesquisa. Porém, como destaca Deleuze, será necessário um revezamento constante com outras áreas do conhecimento, como os estudos das relações étnico-raciais, dos estudos de gênero e diversidade sexual, dos estudos feministas e com as teorizações de Michel Foucault.

Esta pesquisa concentra-se no espaço escolar, um lugar caracterizado pelo controle de corpos e pela produção de subjetividades (Dayana Brunetto Carli dos SANTOS, 2010) e se orienta a partir de duas formas de segregação e preconceito, o racismo e a homofobia.

O racismo no Brasil apresenta características muito pontuais e se estrutura a partir dos traços fenotípicos, principalmente a cor de pele, textura do cabelo, formato da boca e do nariz, que serviriam para indicar certa “essência” dos indivíduos (Wellington Oliveira dos SANTOS, 2012), o que legitimaria que certos grupos teriam “direitos” a certos privilégios em relação ao Estado e a outros grupos sociais (SANTOS, 2012) como acontece com o grupo racial branco.

Outras definições de racismo foram e continuam sendo apresentadas, por tratar-se de uma categoria em constante adaptação.

Nilma Lino Gomes (2005) explica que o racismo:

em nossa sociedade se dá de um modo muito especial: ele se afirma através da sua própria negação. Por isso dizemos que vivemos no Brasil um racismo ambíguo, o qual se apresenta muito diferente de outros contextos onde esse fenômeno também acontece. O racismo no Brasil é alicerçado em uma constante contradição. A sociedade brasileira sempre negou insistentemente a existência do racismo e do preconceito racial mas no entanto as pesquisas atestam que, no cotidiano, nas relações de gênero, no mercado de trabalho, na educação básica e na universidade os negros ainda são discriminados e vivem uma situação de profunda desigualdade racial quando comparados com outros segmentos étnico-raciais do país. (GOMES, 2005, p. 46).

As definições de racismo apresentadas por Gomes (2005) e por Santos (2012) podem ser analisadas sob a perspectiva do biopoder proposto por Foucault por afirmar que “a vida dos brancos vale mais do que a de outros seres humanos” (Sueli Aparecida CARNEIRO, 2005, p. 44), especialmente de pessoas negras.

Em ambas as definições fica perceptível que a vida da população negra no Brasil, quando comparada com a vida de pessoas brancas, parece ter um valor muito menor, pois continua exposta a uma série de violências e exclusões.

Osmundo Pinho (2008) entende que o biopoder incide sobre o corpo coletivo das populações e constitui-se em poder de administração da vida coletiva no corpo social.

Por sua vez, Foucault entende que as características biológicas<sup>15</sup> entre os seres humanos serão utilizadas para instituir o racismo ao:

estabelecer uma censura que seria do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. (FOUCAULT, 2005, p.304-305).

Foucault (2005, p. 304) pergunta, então: “como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências?” É nesse

---

<sup>15</sup> Em nenhum momento Foucault (2005) afirma que existem diferenças biológicas entre as raças humanas. O que ele faz é uma análise das estruturas de poder que tomam as características culturais e fenotípicas para afirmar a existência de diferenças biológicas entre as raças.

momento, em que o Estado decide quais vidas valem mais e merecem investimentos e quais serão ignoradas, que Foucault identifica o racismo em operação.

O racismo em Foucault (2005), embora estrutural, não parte apenas do poder estatal, pois as estratégias de manutenção da vida se observam em vários espaços e de várias maneiras. Na escola inclusive.

De maneira sucinta, a homofobia pode ser descrita como “a modalidade de preconceito<sup>16</sup> e de discriminação<sup>17</sup> direcionada contra homossexuais” (Roger Raupp RIOS, 2009, p. 58), um termo que costuma ser empregado quase que exclusivamente em referência a conjuntos de emoções negativas (tais como aversão, desprezo, ódio, desconfiança, desconforto ou medo) em relação a pessoas homossexuais ou assim identificadas (Rogério Diniz JUNQUEIRA, 2009).

Tanto o racismo quanto a homofobia serão tratados nesta pesquisa como dispositivos de poder, tomando como referencial teórico a obra de Michel Foucault, que explica que o poder procura atribuir ao corpo alguma utilidade e integrá-lo em sistemas econômicos.

O racismo e a homofobia não operam da mesma maneira e com a mesma intensidade, e dificilmente atuam de forma simultânea, ao menos na maioria das vezes, nas experiências e nos processos de subjetivação. Sendo assim, é possível supor que, nas experiências de gays afeminados, viados e bichas, o racismo pode ser o destaque, enquanto que a homofobia pode ser o destaque na vida de outros.

No entanto, esses dois marcadores estarão presentes ao longo de suas práticas, como uma sombra que se transmuta no que se refere ao tamanho e à forma na medida em que se movem. Essas relações construídas a partir de uma visão racista e homofóbica expõem faces do dispositivo de poder proposto por Michel Foucault e têm como desdobramentos uma contínua busca por práticas e experiências normativas. Nessa perspectiva, essas relações se estabelecem “às vezes de forma excessiva, revela[ndo] uma luta para suplantar a suposta inferioridade ontológica que essas pessoas são levadas a acreditar que têm” (Patrícia Maria de Souza SANTANA, 2003, p. 100), com vistas à norma, ao centro. Ou seja, em busca de aceitação pelo grupo racial branco heterossexual.

Ainda que muitas pesquisas que servem de base para minha discussão demonstrem a manutenção de um quadro de normalização no qual estudante e professores negros homossexuais

---

<sup>16</sup> Diz respeito “às percepções mentais negativas em face de indivíduos e de grupos socialmente inferiorizados, bem como as representações sociais conectadas a tais percepções” (RIOS, 2009, p. 54).

<sup>17</sup> “Designa a materialização, no plano concreto das relações sociais, de atitudes arbitrárias, comissivas ou omissivas, relacionadas ao preconceito, que produzem violação de direitos dos indivíduos e dos grupos” (RIOS, 2009, p. 54).

são colocados numa posição de desvantagens em relação ao grupo branco e heterossexual, vale considerar outras variáveis, como, por exemplo, a utilização desses mesmos discursos para desenvolver estratégias de resistência (FOUCAULT, 1999). Diante disso, quais seriam essas estratégias e como se dão seus processos de agenciamento? Acredito que elas estejam presentes nos próprios discursos racistas e homofóbicos. Ou seja, ao tentar impor um modelo branco e heterossexual, através de discursos e ações normatizadoras e normalizadoras, a mesma sociedade disciplinar, racista e homofóbica, possibilita a emergência de sujeitos negros homossexuais (Judith BUTLER, 2000), de gays afeminados, viados e bichas.

Diante do exposto, o problema de pesquisa consiste em identificar os elementos que incidem de maneira positiva nos processos de subjetivação das experiências negras que fogem à norma cis heterossexual e como esses elementos são agenciados no interior da escola.

Para fazer este trabalho, recorro a (auto)biografias de quatro professores por se constituírem como fragmentos que apresentam a vida com base em diversos pontos de vista dos sujeitos (Marcio CAETANO, 2016).

As (auto)biografias dão conta de processos de criação e recriação de tramas e dramas de sociabilidades e da construção das múltiplas identificações e identidades, individuais e coletivas. Assim, opto pela metodologia proposta por Caetano (2016, p. 33) por considerá-la “adequada para articular as dimensões individuais aos fenômenos de caráter mais amplo”.

Nessa dinâmica:

a trajetória de vida vai para além do sujeito central que conduz a narrativa (auto)biográfica. Ao focar o sujeito que é narrado, dimensiona-se tal sujeito em um contexto mais amplo. Se entendermos que a constituição de identidade é relacional, as biografias dos sujeitos poderão ser conectadas/comparadas com as narrações de outras histórias de vida, numa dinâmica que supõe ir além da sucessão cronológica individual ou da constituição de trajetória de vida. (CAETANO, 2016, p. 33).

Adotar a trajetória de vida aliada à perspectiva cultural, pós-estruturalista, com os estudos feministas, de relações étnico-raciais e de gênero, bem como com o conceito de interseccionalidade, possibilita “compreender as narrativas como resultado de práticas cotidianas as quais, por sua vez, podem ser vistas como históricas e denunciam as regras que as governaram e as produziram” (CAETANO, 2016, p. 33). Possibilita também entender as resistências

acessadas pelos sujeitos da pesquisa que questionam, individualmente ou em grupo, esses governamentos.

Ainda é possível encontrar nas narrativas do passado mais que as justificativas e os sentidos que os sujeitos atribuem para as configurações do presente. Para quem investiga, interpretam-se as leituras que esses sujeitos fizeram dos caminhos e das relações estabelecidas para chegar às suas configurações do presente (CAETANO, 2016).

A narrativa (auto)biográfica como metodologia de trabalho:

toma o discurso sobre o sujeito como o centro de interesse e fundamenta outra perspectiva do fazer ciência. Ela propõe que, por intermédio de relatos particulares, outras dimensões mais amplas sejam articuladas para o entendimento dos fenômenos sociais e, por conseguinte, pensadas suas sequelas nas trajetórias dos sujeitos. Levando em consideração que nas narrativas, como nas memórias, o passado se reconstrói discursivamente de maneira não linear, com superposições de tempo, reflexões e espontaneidade, o que retorna não é o passado em si, mas a (re)leitura das imagens e experiências armazenadas na memória estimuladas em um determinado presente e sob certas circunstâncias. Em outras palavras, não é o passado linear que se reconstitui na narrativa, e sim tudo aquilo que foi privilegiado na experiência que marcou nossos corpos e auxilia na forma como nos colocamos no mundo hoje. (CAETANO, 2016, p. 34-35).

As experiências individuais, do gay afeminado, do viado ou da bicha preta, preservadas na memória podem ser o resultado de reflexões atualizadas por vivências de hoje, mas também podem disparar mecanismos de controle dos atos do presente.

Esta tese, atravessada por dispositivos de controle pautados nos racismos e nas homofobias, se propõe a discutir (r)existências.

É provável que em muitos momentos as auto(biografias) revelem situações de negação, de controle, de interdições, mas é possível que revelem estratégias que questionem a eficiência dos múltiplos dispositivos que estão a serviço da norma e da normatização.

A própria escrita deste trabalho não será linear, homogênea.

O diálogo com alguns conceitos, com algumas autoras e com alguns autores vai exigir certa formalidade, certo pudor. Outros conceitos permitem uma linguagem mais escancarada, assim como algumas autoras e alguns autores permitem diálogos pouco formais.

Esse sobe e desce, esse vai e volta no jeito de escrever, revela um pouco de como se dão as múltiplas (r)existências de gays afeminados, viados e bichas em uma sociedade que se propõe

a disciplinar. Em alguns momentos, o controle se efetiva, em outros a rebelião se estabelece e os dispositivos de controle são arrebatados. Nada é fixo, permanente, como as trajetórias de meus entrevistados.

Costurar uma escrita homogênea é permitir o controle e não é disso que este trabalho trata.

As entrevistas foram realizadas com quatro professores, sendo que um atua em Curitiba; outro em São José dos Pinhais, região metropolitana de Curitiba; outro em Maringá, noroeste do Paraná; e o último mora e trabalha no Rio de Janeiro. As entrevistas foram semiestruturadas orientadas por um roteiro com questões iguais para todos os entrevistados. As questões predefinidas foram uma diretriz, mas não determinaram a forma como a entrevista aconteceu. Na medida em que as questões não têm de ser colocadas numa determinada ordem nem exatamente da mesma forma com que foram inicialmente definidas, produziram uma margem de flexibilização. A forma como essas entrevistas aconteceram foi definida com cada um dos entrevistados. Os dois entrevistados que moram em Curitiba, Rogélio Gonçalves e Leonardo Camargo Soares da Cruz, me receberam em suas casas e a entrevista foi feita oralmente, gravada em um aparelho celular. O professor Rodrigo Pedro Casteleira, que mora em Maringá, foi entrevistado via internet e apenas o áudio foi gravado, também em um aparelho celular. No início da entrevista, o áudio do meu computador não funcionou e tive que mandar as perguntas por escrito, mas conseguia ouvir perfeitamente o áudio enviado pelo entrevistado. Já o professor Tarciso Manfrenatti, que mora no Rio de Janeiro, respondeu a um questionário escrito que mandei via *e-mail*. Para a produção dos dados a serem analisados, considero fundamental que esse profissional lecionasse em escola pública e se reconheça publicamente como negro e como gay, viado ou bicha. A disciplina que lecionam não tem relevância neste estudo, mas sim a forma como lecionam.

No segundo capítulo, intitulado *Dispositivos de controle*, apresento uma discussão sobre o processo de construção e ressignificação do vocábulo “negro”. Em seguida, problematizo o processo de disciplinamento e controle do corpo e das práticas do homossexual negro, procurando compreender os mecanismos de poder imbricados nesses processos. Para uma melhor compreensão desses mecanismos, utilizo o aporte teórico desenvolvido por Michel Foucault, ao problematizar o dispositivo de sexualidade, em sua singular *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1999). Dialogo também com o conceito de dispositivo de racialidade, desenvolvido pela pesquisadora Sueli Aparecida Carneiro (2005).

No terceiro capítulo, intitulado *As interseccionalidades*, procuro fazer o percurso histórico do conceito de interseccionalidade, destacando a participação do feminismo negro dos EUA, das

décadas de 1970 e 1980, nesse processo. Evidencio também que, no Brasil, as feministas negras na década de 1980 estavam sintonizadas com essas discussões e apresentavam em suas produções teóricas elementos constitutivos de uma interseccionalidade com características nacionais. Por fim, termino esse capítulo produzindo uma discussão interseccional que analisa homofobia e racismo no Brasil.

No quarto capítulo, denominado *Gays afeminados, viados, bichas pretas e escola*, trago uma discussão a respeito da masculinidade hegemônica e da categoria bicha. Discuto como a masculinidade e a branquidade hegemônicas são tomadas como modelo para a construção de uma homossexualidade higienizada. Observo que a popularização e marginalização da categoria bicha é marcada por questões raciais e socioeconômicas. Apesar de todos os mecanismos de controle que incidem sobre as existências das bichas pretas, são elas que promovem a assunção ao espaço público das bichas brancas.

No quinto capítulo, *Existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na escola*, problematizo o caráter normatizador da categoria negro/a e justifico a escolha da categoria preto/a como possibilidade de existência e não mais como simples adjetivo. A partir desse capítulo, começo a analisar as entrevistas de quatro professores, que colocam em debate uma série de marcadores que interferem no processo de (r)existências de sujeitos que fogem à branquidade e à heterossexualidade hegemônicas na escola. Essa discussão concentrou-se em suas infâncias, adolescências e início da idade adulta, destacando as estratégias de enfrentamento desenvolvidas para expressarem suas negritudes e sexualidades. Minha intenção consistiu em elaborar uma discussão a respeito de como negritude e homossexualidade eram percebidas no ambiente escolar, e como o racismo e a homofobia interferiram em seus processos de escolarização formal. Com isso, questioneei as rupturas e permanências, bem como os deslocamentos nas relações entre a escola e essas experiências de negritude de gays afeminados, viados e bichas.

No sexto e último capítulo, *Bicha preta professora: acertando as contas com o passado*, discuto as razões que contribuíram para a escolha da atividade docente como profissão por pessoas que passaram por experiências desagradáveis no interior da escola quando eram estudantes. Problematizo suas atividades profissionais e suas impressões a respeito de possíveis alterações na articulação entre o racismo e a homofobia presentes nas escolas públicas onde atuam. Essa análise teve como foco principal a identificação das situações de (r)existência frente às situações de discriminação no ambiente escolar, constituindo o *corpus* e o problema discutido nesta pesquisa. Essas narrativas foram analisadas a partir dos referenciais teóricos acionados nos

capítulos anteriores, procurando estabelecer um revezamento entre as várias áreas do conhecimento que recortam este trabalho.

Este texto consiste num exercício por meio do qual me aventuro a produzir o revezamento entre várias áreas do conhecimento. Este diálogo intenta contribuir com a pesquisa acadêmica que toma a escola como um espaço de controle de corpos, brancos e negros, heterossexuais e homossexuais, de gays afeminados, viados e bichas, mas que também pode apresentar áreas de escape e, assim, evitar que esse controle se efetive.

## 2 DISPOSITIVOS DE CONTROLE

*Negro: indivíduo de raça negra, preto.  
Sujo, encardido, preto.  
Muito triste, lúgubre. Melancólico, funesto.  
Maldito, sinistro. Escravo.*

Aurélio Buarque de Holanda Ferreira

Para refletir a respeito do processo de construção e ressignificação do vocábulo “negro”, é preciso levar em consideração questões históricas, sociais, culturais, políticas e econômicas, como acontece com as discussões que problematizam a categoria raça, já que não ocorrem de maneira isolada.

Essa discussão se faz importante para entender que a categoria raça é estrutural e estruturante para a construção de um quadro de discriminação e desigualdades no Brasil (GOMES, 2012).

O termo “negro” está atrelado à categoria raça, diferentemente, o vocábulo “preto” se refere à cor da pele, um adjetivo, portanto. O processo de ressignificação do vocábulo “negro” se deu em paralelo com o processo de ressignificação da categoria raça. Assim, as duas discussões são complementares.

Raça age sobre a coletividade. Os vocábulos “negro” e “preto” operam de maneira individual, sobre o sujeito.

Em sua origem, esses termos não eram categorias identitárias e se prestavam a definir um espaço social, um lugar. Eram atribuições que objetivavam estabelecer relações sociais pautadas num processo de dominação e foram associadas, de acordo com Aníbal Quijano (2005), a hierarquias e papéis sociais.

Para esse autor, a construção da ideia de raça se deu do contato entre os invasores europeus e as populações americanas no século XVI. Diferenças fenotípicas, como cor da pele, textura dos cabelos, forma do nariz e da boca, por exemplo, e culturais foram utilizadas como justificativas para uma suposta diferença biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros (QUIJANO, 2005).

Se para as populações nativas americanas e, posteriormente, para as populações africanas trazidas à força para a América esse contato marcava o início de relações baseadas na exploração

do trabalho escravizado e na dominação, ele também serviu como marco fundacional para o estabelecimento da categoria branco como identidade. O próprio europeu se autodenominou branco e outorgou a si o direito de classificar as demais populações, atribuindo a elas características que fossem distintivas não apenas fenotipicamente, mas também dos elementos constitutivos da cultura de cada grupo na perspectiva de afirmar e justificar seu papel como dominador.

Surge, então, a ideia de raça antes mesmo de se consolidar como um conceito da ciência. Ela foi sendo formulada como uma representação social, uma forma de classificação social imbricada nas estratégias de poder colonial. Essa noção tornou-se um instrumento de poder econômico, político, cultural, epistemológico e até pedagógico. A empreitada colonial educativa e civilizatória esteve impregnada da ideia de raça (GOMES, 2012).

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América (QUIJANO, 2005).

O conceito de raça, ainda que não tenha abdicado totalmente do seu componente biológico, pois continua levando em consideração o fenótipo das pessoas, “são efeitos de discursos” (Antonio Sérgio Alfredo GUIMARÃES, 2003, p. 96) e também uma construção social e deve ser estudada por um ramo próprio da Sociologia ou das Ciências Sociais (GOMES, 2012).

Para Stuart Hall (2003), a raça é uma construção política e social, mas preserva resquícios de um componente biológico. Ele reconhece que se trata de uma categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão: o racismo. Chama a atenção também para o fato de que o conceito de raça tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza.

Durante o regime colonial, a ideia de raça tornou-se o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, possibilitando colocar os povos conquistados e dominados numa situação natural de inferioridade. Desse modo, a raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade (QUIJANO, 2005).

As identidades que eram derivadas da ideia de raça estavam intimamente ligadas aos papéis sociais que cada grupo deveria desempenhar. A divisão do trabalho, o poder e o acesso a bens materiais tinham na ideia de raça um componente fundamental. Aqueles autoclassificados

como brancos gozavam do privilégio de comandar. Os demais, heteroclassificados como índios e negros, eram os comandados.

Os atributos negativos à cor da pele preta e, conseqüentemente, à raça negra e sua associação direta com a situação de escravizado/a tentavam negar ao sujeito negro o estatuto de humano. Assim, a categoria “raça negra” não foi facilmente aceita pelos sujeitos ao qual se referia.

O vocábulo “negro” em sua origem tinha a função de degradar e insultar, utilizado durante o regime escravista como sinônimo de escravizado (Horácio GUTIÉRREZ, 1988), portanto recusado para referir-se às “pessoas de cor” que alcançavam a liberdade (Hebe Maria MATTOS, 2005). Ser livre era ser branco. Era identificar-se com o dominador.

O regime escravista demarcou o lugar do negro na sociedade e os padrões de interação com o branco e “instituiu o paralelismo entre cor negra<sup>18</sup> e posição social” (Neusa Santos SOUSA, 1983, p. 19).

O sujeito negro, uma ideia criada pelo homem branco, é uma projeção deste, que o nomeou como tal e determinou, pela violência física e simbólica, pelo controle da palavra e de sua enunciação, onde o negro deveria estar e como deveria existir (FANON, 2008).

A negação do pertencimento racial negro passa a ser interpretada como um elemento importante de afirmação social.

Ver-se e aceitar-se como negro significava estar fora, à margem, inscrito em um espaço associado ao irracional, ao feio, ao ruim, ao sujo, ao exótico (SOUSA, 1983).

A contraposição a essas imagens deterioradas foi e continua sendo uma tarefa política que exige a contestação e o rompimento com modelos negativos e, assim, criar as condições de possibilidade que permitirão ao sujeito negro ter uma identidade própria.

Essa articulação não aconteceu em separado dos mecanismos de poder que procuravam tratar o termo “negro” como depreciativo. Foi simultâneo e nem sempre seus efeitos foram perceptíveis de imediato, sendo localizado inicialmente em espaços bem definidos, como, por exemplo, em organizações que lutavam pelos direitos da população negra, conhecidas atualmente por movimento negro<sup>19</sup>. Nesses espaços, a “identidade racial é utilizada não só como elemento

---

<sup>18</sup> Por tratar-se de uma citação direta, mantenho a grafia como no original, mas entendo que a autora está se reportando à cor da pele e não ao grupo racial da pessoa. Atualmente, o termo em uso é “cor preta”.

<sup>19</sup> Movimento negro é a luta dos/as negros/as na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural (PINTO, 1993).

de mobilização, mas também de mediação das reivindicações políticas” (Petrônio DOMINGUES, 2007, p. 102).

O movimento negro, então, empreendeu um vigoroso trabalho para ressignificar e politizar afirmativamente a categoria raça e também o vocábulo “negro”, entendendo-os como potências de emancipação e não como uma regulação conservadora (GOMES, 2012). Tanto a categoria raça quanto o vocábulo “negro” passaram, então, a operar positivamente na construção de identidades étnico-raciais, coletivas e individuais.

O fortalecimento do movimento negro, bem como sua expansão e o acesso aos meios de comunicação de massa, como jornais e revistas, foi fundamental nesse processo.

Essa mobilização, iniciada ainda no regime escravista com as irmandades religiosas, os clubes recreativos, as confrarias assistenciais etc., ganhou força na década de 1930 especialmente em centros mais urbanizados, como a cidade de São Paulo.

Em São Paulo, explica Gomes (2012), a participação de uma imprensa negra foi fundamental no processo de ressignificação positivo da categoria raça, bem como do vocábulo “negro”.

Desde o seu surgimento, no início do século XX, a imprensa negra paulista esteve envolvida nas discussões a respeito da categoria raça, bem como suas possíveis interpretações e implicações no cotidiano das pessoas negras.

Assim:

a imprensa negra rompe com o imaginário racista do final do século XIX e início do século XX que, pautado no ideário do racismo científico, atribuía à população negra o lugar de inferioridade intelectual. Os jornais tinham um papel educativo, informavam e politizavam a população negra sobre os seus próprios destinos rumo à construção de sua integração na sociedade da época. (GOMES, 2012, p. 736).

Como parte atuante do movimento negro, os jornais que formavam a imprensa negra procuravam alertar seu público leitor para o componente político presente na categoria raça e a importância de atribuir a ela características positivas que contribuíssem para a construção de uma autoimagem positiva da população negra. Para esses jornais, era imperativo que as pessoas negras se percebessem como parte importante da sociedade brasileira e merecedora de investimentos por parte do Estado, especialmente na área da educação.

Embora sejam perceptíveis pautas comuns entre os vários segmentos que lutavam pelos direitos da população negra no início do século XX, é durante a década de 1970 que os movimentos negros procuram unificar suas lutas. Cobram, então, de maneira mais incisiva do Estado, em instâncias municipais, estaduais e federais, ações de combate ao racismo e políticas de inserção da população negra no mercado de trabalho e no sistema educacional, inclusive com a admissão subvencionada pelo estado em cursos universitários.

Nesse período, o *slogan* “negro no poder” passou a ser palavra de ordem entre os movimentos e o próprio termo “negro” começou a ser utilizado oficialmente para designar todos os descendentes de africanos no país, deixando “de ser considerado ofensivo e passou a ser usado com orgulho pelos ativistas, o que não acontecia tempos atrás” (DOMINGUES, 2007, p. 115).

Definir-se como negro era em sua essência não ser branco, era acima de tudo uma atitude transgressora que questionava a branquidade normativa e normalizadora.

Nesse sentido, o termo “negro”, e seus múltiplos sentidos, traz um ar transgressivo e toma para si um posicionamento de não conformidade com as regras estabelecidas (Adair MARQUES FILHOS, 2007, p. 30) e “assume uma fuga consciente dos padrões sociais de normalidade, caracterizando-se como um sujeito desviante, em trânsito, um ser ‘entre-lugares’, que não apenas aceita os estereótipos, mas os assume” (MARQUES FILHO, 2007, p. 30) e os problematiza.

Por outro lado, esse mesmo termo está alinhado com o discurso da heterossexualidade hegemônica e silencia e invisibiliza lésbicas, homossexuais, gays, viados, bichas, travestis, mulheres e homens transexuais e contribui para a normatização dos corpos.

O esforço empreendido para ressignificar o termo “negro” de forma positiva não foi capaz de trazer consigo os termos “preto” e “preta” que ainda carregam uma carga bastante depreciativa.

Em muitas situações, os termos “preto” e “preta” são meros adjetivos quando a intenção é deliberadamente a de ofender.

## **2.1 Disciplinamento e controle do bom homossexual negro**

Tanto o racismo quanto a homofobia serão tratados nesta pesquisa como dispositivos de poder, tomando como referencial teórico a obra de Michel Foucault, que explica que o poder procura atribuir ao corpo alguma utilidade e integrá-lo em sistemas econômicos.

Para que esse corpo seja integrado nesse sistema econômico de que fala Foucault (1999), é preciso que ele seja modelado a partir de regras bem definidas onde a escola tem uma participação fundamental, sendo peça-chave em uma sociedade disciplinar como a brasileira.

A partir do século XVII, Foucault identifica uma série de técnicas de poder que incidem diretamente sobre os corpos dos indivíduos com a intenção de exercer sobre eles, de maneira duradoura, um tipo específico de controle.

A essas técnicas, Foucault (1975) chamou de disciplina e as descreve como métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade (FOUCAULT, 1975).

Ao trabalhar sobre os corpos dos indivíduos, a disciplina manipula seus gestos e comportamentos, formam-no, adestram-no. A disciplina é um poder invisível que permite ver tudo permanentemente sem ser visto (Fernando DANNER, 2009). Logo, a disciplina é um dispositivo de poder.

O poder, então, se observa nas relações entre os indivíduos e entre e as instituições. Na relação entre as ações praticadas por elas (FOUCAULT, 1995).

O poder, explica Foucault (1988), está em toda parte, não porque englobe tudo, mas porque provém de todos os lugares. Como ele está em toda parte, se exerce como uma multiplicidade de relações de forças. Assim, nada nem ninguém está livre do poder (DANNER, 2009).

A escola também não escapa às ações do poder e funciona como uma peça de uma engrenagem maior a que Foucault denominou sociedade disciplinar. Dessa forma, a escola, então, participa da produção de indivíduos disciplinares pela aplicação dos exercícios de poder.

Embora a escola pública faça parte de uma estrutura estatal, ela não representa apenas o Estado. Os múltiplos discursos e sujeitos que circulam no seu interior não são resultados de processos disciplinares desenvolvidos somente pelo Estado. Mesmo porque o poder não é exercido apenas pelo Estado operando em diversos espaços e de maneira distintas – no asilo, na clínica, na prisão, nas relações que se estabelecem entre os indivíduos etc. –, já que não existe mais um centro material (FOUCAULT, 1999).

A partir do que propõe Foucault, tomo a liberdade para considerar o racismo e a homofobia como resultado da aplicação das técnicas de poder, pois agem sobre os corpos de indivíduos negros e de gays afeminados, viados e bichas. Assim, as formas de operação do

racismo e da homofobia podem ser interpretadas como resultado da disciplina, justamente porque permitem o controle minucioso das operações do corpo e asseguram a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade (FOUCAULT, 1975).

Embora funcionem de maneiras diferentes, o racismo e a homofobia têm efeitos parecidos e procuram direcionar os indivíduos aos quais se referem com a intenção de torná-los normalizados. Dos negros e dos homossexuais, espera-se que tomem como referência de normalização a heterossexualidade e a branquidade hegemônicas.

A norma, nesse caso, designa uma medida que serve para avaliar o que está conforme a regra e o que a distingue: não está mais ligada à ideia de retidão, esquadro, mas de mediana. A norma torna-se agora o parâmetro para opor normal/anormal, normal/patológico. O vocabulário se estende aos conceitos de “normalidade”, “normativo”, “normalização”, atravessando uma multiplicidade de domínios técnicos e econômicos (Saly da Silva WELLAUSEN, 2007).

Os governantes, então, ao procurar normalizar suas populações<sup>20</sup> a fim de garantir sua produtividade, investem numa série de medidas voltadas para a vida. Para atingir os indivíduos, agora se deve passar pelas populações. Tanto as questões raciais quanto as questões relacionadas às práticas sexuais receberão grande atenção nesse momento.

É importante prestar atenção em quem, nesse contexto, tem autoridade para afirmar a verdade e quem será o alvo preferencial da ação dos governos. Serão homens – médicos e também filósofos, moralistas e pensadores (das grandes nações da Europa) – que vão fazer as mais importantes “descobertas” e será o seu olhar “autorizado” que irá estabelecer as diferenças relevantes entre sujeitos, classificando uns e outros a partir do ponto de vista da saúde, da moral e da higiene (Guacira Lopes LOURO, 2009).

Nesse sentido, o racismo e a homofobia passam a ocupar um papel estratégico nesse processo e, assim, destacar os desvios: “e atributos negativos com a imputação do estigma<sup>21</sup>, servindo de aviso para os ‘normais’ que deveriam manter-se afastados da pessoa ‘estragada’, ‘impura’, ‘indigna’ e ‘merecidamente’ excluída do convívio dos ‘normais’.” (Waléria MENEZES, 2002, p. 98).

Tanto o racismo quanto a homofobia foram e continuam sendo utilizados para reduzir os sujeitos aos quais se referem àquilo que é interpretado como defeito. Negros/as, gays afeminados,

---

<sup>20</sup> A partir do século XVIII, a população será o objeto que o governo deverá levar em consideração em suas observações, em seu saber, para conseguir governar efetivamente de modo racional e planejado (FOUCAULT, 1979).

<sup>21</sup> O termo “estigma” é de origem grega e se referia a sinais corporais, uma marca depreciativa atribuída a um determinado sujeito por não estar coerente com as normas e o padrão estabelecidos (Erving GOFFMAN, 1988).

viados e bichas foram desacreditados, considerados ilegítimos diante do olhar do homem branco cis heterossexual que fez uso de discursos religiosos, de leis e da ciência para naturalizar e essencializar sua suposta superioridade “que passou a ser sinônimo de pureza, nobreza estética e sabedoria científica” (MENEZES, 2002, p. 99).

Assim, o racismo e a homofobia integram uma infinidade de discursos jurídicos, religiosos, educativos e psicológicos com a intenção de evidenciar quais “os sujeitos e as práticas que são bons ou que são maus, integrados ou desintegrados, produtivos ou prejudiciais para o conjunto da sociedade” (LOURO, 2009, p. 86). Esses discursos operam dentro da lógica do dispositivo proposto por Michel Foucault (1979), que afirma que todo dispositivo é sempre um dispositivo de poder, um lugar onde “os sujeitos se tornam visíveis, como negativo da ordem” (WELLAUSEN, 2007, p. 3).

O conceito de dispositivo procura demarcar:

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 suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. 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, 1979, p. 244).

Essa definição, então, fornece elementos teóricos importantes para minha discussão, já que na vida de um gay afeminado, viado ou bicha preta, jovem ou adulto, o racismo e a homofobia se inter-relacionam e perdem suas fronteiras bem definidas (Alisson MACHADO, 2011), com a intenção de tornar o dispositivo mais eficiente.

Embora concorde com Alisson Machado (2011), creio que o racismo e a homofobia não operam da mesma maneira e nem tampouco de forma simultânea e, provavelmente, seus impactos na vida de um indivíduo negro que foge à norma cis heterossexual também sejam diferentes, assim como suas consequências.

Percebo dois movimentos distintos, mas que operam sobre os mesmos sujeitos.

O racismo, inclusive por conta de suas implicações legais, age de maneira sutil, sendo pouco acionado abertamente sob a forma de discurso. A homofobia, por sua vez, se manifesta de maneira mais explícita, compondo o vocabulário cotidiano de estudantes e professores/as como um dos muitos recursos acessados na construção de uma cis heterossexualidade, sendo não apenas consentida, mas também ensinada em nossas escolas (JUNQUEIRA, 2009). Discursos e atitudes procuram atribuir “à homossexualidade caráter doentio ou, ao menos, condição de desenvolvimento inferior à heterossexualidade” (RIOS, 2009, p. 61).

Assim, para que um gay afeminado, viado ou bicha preta consiga permanecer na escola é necessário que desenvolva estratégias de resistência tanto contra o racismo quanto contra a homofobia. Essas estratégias nasceriam exatamente das relações de forças que caracterizam o racismo e a homofobia, já que não se trata de algo cristalizado, permanente, pois, como explica Foucault, onde há poder, há resistência.

Foucault não fala exatamente de resistência, mas de resistências, no plural, e não poderiam existir a não ser no campo estratégico das relações de poder.

Essas resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos, mas não é por isso que se trata de ilusão ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder. Inscrevem-se nessas relações como o interlocutor irreduzível (FOUCAULT, 1999).

O que Foucault nos diz é que as relações de poder não são estáticas, assim como as formas de resistência também não o são. Ainda que seja possível identificar os recursos acessados por alguns gays afeminados, viados e bichas pretas para que façam frente ao racismo e à homofobia, isso não significa que possam ser acessados com a mesma eficiência por outros/as.

O racismo e a homofobia não operam da mesma maneira e com a mesma intensidade, e dificilmente atuam de forma simultânea, ao menos na maioria das vezes, na vida dessas pessoas. Sendo assim, posso supor que na vida de algumas delas o racismo pode ter um peso maior, assim como a homofobia pode ter um peso maior na vida de outras.

No entanto, esses dois marcadores estarão presentes ao longo de suas vidas, como uma sombra que muda de tamanho e de forma à medida que se move.

Essas relações construídas a partir de uma visão racista e homofóbica revelam faces do dispositivo de poder e têm como desdobramentos a busca por comportamentos considerados

corretos “às vezes de forma excessiva, revela uma luta para suplantar a suposta inferioridade ontológica que essas pessoas são levadas a acreditar que têm” (SANTANA, 2003, p. 100), e assim conseguir que sejam aceitas pelo grupo racial branco cis heterossexual.

Utilizar-se dos elementos constitutivos de uma branquidade cis heterossexual hegemônica pode ser uma estratégia de resistência, mesmo porque o corpo não é um elemento inerte, passivo e pode, inclusive, utilizar-se da própria disciplina como tática para reagir contra ela. São relações de força que passam “tanto pelas forças dominantes como pelas dominadas” (DANNER, 2009, p. 8).

Ainda que muitas pesquisas que servem de base para minha discussão apontem para a manutenção de um quadro de normalização onde estudantes/professores negros e homossexuais são colocados numa posição de desvantagens em relação ao grupo branco e cis heterossexual, é preciso, porém, considerar outras variáveis, como, por exemplo, a utilização desses mesmos discursos para desenvolver estratégias de resistência.

Pergunto, então, que estratégias seriam essas e como seriam acessadas?

Acredito que elas surjam dos próprios discursos racistas e homofóbicos. Ou seja, ao tentar impor um modelo branco e cis heterossexual, através de discursos e ações normatizadoras e normalizadoras, a mesma sociedade disciplinar, racista e homofóbica possibilita a emergência de gays afeminados, viados e bichas pretas de forma positiva.

## **2.2 Dispositivo de racialidade**

Para debater racismo na sociedade e na escola, tomarei por empréstimo o conceito de dispositivo de racialidade desenvolvido por Sueli Aparecida Carneiro (2005).

Carneiro (2005) chama a atenção para o fato de que a raça é um dos pressupostos estruturais da sociedade brasileira e que impacta diretamente as estruturas de classe no país e que, por sua vez, tem desdobramentos na forma de organização do sistema educacional, e nas relações de poder que se estabelecem. A autora entende “as relações raciais no Brasil como um domínio que produz e articula saberes, poderes e modos de subjetivação, conformando um dispositivo de racialidade” (CARNEIRO, 2005, p. 34).

O dispositivo, de acordo com Carneiro (2005):

oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se re-alinham para cumprir um determinado objetivo estratégico (CARNEIRO, 2005, p.39).

Por sua vez, a racialidade, segundo Carneiro:

é aqui compreendida como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções histórica e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos pólos das racialidades. (CARNEIRO, 2005, p.34).

O conceito de racialidade utilizado por Carneiro (2005) está estreitamente ligado à categoria raça, aqui compreendida como um construto social forjado nas relações entre negros/as e brancos/as em que determinadas características físicas, como a cor da pele, tipo de cabelo, entre outras, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos na sociedade brasileira (BRASIL, 2004). Essa categoria não tem “nenhuma ligação com o conceito fomentado no século XIX que, apesar de usado para objetivo político, tinha sua fundamentação na ciência natural” (José Antonio MARÇAL, 2011, p. 18).

Raça não é uma categoria essencialista, natural e, por conta disso, está sujeita à revisão, à mudança e à negociação. Ainda assim, aqui no Brasil, o grupo racial branco continua ocupando um lugar de referência e a branquidade tratada como algo dado, natural e que raramente é problematizada. Os estudos que discutem raça, salvo algumas exceções, têm se dedicado exclusivamente às questões que envolvem a população negra, como se apenas ela passasse por um processo de racialização.

Raça é uma categoria usualmente aplicada a pessoas “não brancas”. As pessoas brancas usualmente não são vistas nem nomeadas. Elas são posicionadas no centro, como a norma humana (Michael W. APPLE, 2001).

Ao colocar-se como centro, o grupo branco trata o poder como uma extensão natural da sua brancura:

Não existe posição que tenha mais poder do que aquela de ser ‘apenas’ humano. O direito ao poder é o direito a falar por toda a humanidade. Pessoas racializadas não podem fazê-lo – podem apenas falar pela sua raça. Mas pessoas não racializadas podem fazê-lo, porque elas não representam o interesse de uma raça. Atribuir aos brancos uma raça é deslocá-los/deslocar-nos da posição de poder, com todas suas desigualdades, opressão, privilégios e sofrimentos; deslocá-los/deslocar-nos é cortar pela raiz a autoridade com a qual eles falam e agem/nós falamos e agimos no mundo e sobre ele. (Richard DYER, 1997, p. 1).

O que Richard Dyer está afirmando é que não seria possível escrever a história econômica, política, legal, da saúde, educacional – de todas as instituições – sem colocar a política da branquidade tanto consciente quanto inconscientemente como uma dinâmica central (APPLE, 2001).

O trabalho de Camila Moreira de Jesus (2012) atesta que é recente a discussão que problematiza o papel do branco nas relações raciais do mundo e, em particular, do Brasil, e que é necessário construir bases sólidas para a discussão e ampliação dessa questão, ainda repleta de lacunas históricas.

O silêncio em torno das questões que envolvem a branquidade contribui para que seja vista e tratada como modelo de humanidade já que apenas os não brancos são racializados, um quadro parecido com aquele descrito por Foucault (1979) quando discorre a respeito do processo que institui a separação entre o louco e o indivíduo normal.

É sobre o louco e o doente mental que se debruçam os estudiosos na perspectiva de estabelecer os parâmetros de normalidade, da mesma maneira que é sobre os negros que se dedicam os estudiosos para justificar a suposta superioridade racial branca.

O louco ou o doente mental, instituído pelo saber médico no ocidente, é quem viabiliza a existência do sujeito normal, assim como o sujeito racializado, também instituído pelo saber científico ocidental, contribui para a invenção do sujeito branco. Assim, como propõe Carneiro (2005), o dispositivo de racialidade será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação (CARNEIRO, 2005).

A exemplo do dispositivo de sexualidade, introduzido por Michel Foucault em sua obra *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1999), que é resultado de um conjunto de saberes originados pelo saber médico-científico, aquilo que vou nominar nesta tese como o dispositivo de racialidade também é produto desse saber médico-científico, pois está intimamente ligado a um conjunto de teses do século XIX, sendo caracterizado pelo racismo científico, chamado por Foucault de racismo de Estado. O racismo de Estado, segundo o autor, é produto das relações de

poder, mais especificamente de um poder específico, o biopoder, que toma uma ideia de hierarquia entre raças para decidir sobre quem pode viver e quem se deve deixar morrer.

Embora o biopoder, portanto o racismo, atue sobre a coletividade também age individualmente sobre os sujeitos. A esse respeito, Foucault explica que:

A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que e, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 1999, p. 306).

Do ponto de vista da tese foucaultiana do racismo de Estado, o sujeito negro é um sujeito histórico e nasce das narrativas da ciência. Como sujeito histórico, ele é dinâmico e é passível de mudança, ainda que preserve características físicas e práticas socioculturais que continuam operando dentro da lógica do dispositivo de racialidade proposto por Carneiro (2005).

A respeito da pele preta, a igreja não tinha dúvidas que se tratava de um castigo divino, uma herança de Cã<sup>22</sup>, o filho amaldiçoado por Noé, e a população negra constituiria “uma raça de condenados cuja salvação estava em servir ao branco com paciência e devoção” (Marcos Rodrigues da SILVA, 1987, p. 13). Assim, a escravização das populações negras africanas seria legítima sob a justificativa de que se tratava de uma missão evangelizadora, cuja função seria retirá-las da servidão perpétua por meio do batismo, possibilitando sua integração nos modelos de sociedades adotados pelos europeus (SILVA, 1987).

Os argumentos utilizados pela igreja católica reforçavam “a ideologia da inferioridade natural dos negros” (Zilá BERND, 1994, p. 17) outorgando aos estados europeus o direito não apenas sobre a terra, mas sobre seus corpos, de quem acreditavam possuir plenos direitos, inclusive o de dispor de suas vidas (Maria Paula Gutierrez MENESES, 2007).

As mesmas ideologias racistas que justificavam e naturalizavam o regime escravista davam as bases para o desenvolvimento de “teorias racistas propriamente ditas” (BERND, 1994, p. 17) que entraram em circulação no início do século XIX.

---

<sup>22</sup> Gênesis 9:20: Começou Noé a ser lavrador, e plantou uma vinha: Bebendo do vinho, embriagou-se e achou-se nu dentro da sua tenda. Cã viu a nudez de seu pai, e contou a seus dois irmãos que estavam fora. Então tomaram Sem e Jafé uma capa, puseram-na sobre os seus ombros e, andando virados para trás, cobriram a nudez de seu pai e não viram a nudez de seu pai. Despertando Noé do seu vinho, soube o que seu filho mais moço lhe fizera. E disse: Maldito seja Cã, servo dos servos será de seus irmãos.

Assim como a igreja e o Estado, a ciência do século XIX insistia na hierarquização das raças humanas:

englobando os conceitos de sociedade, de cultura e até mesmo o de civilização, frequentemente tida como apanágio do homem branco. Os novos teóricos da superioridade da raça branca identificaram-na então com a vanguarda das demais raças, cientificamente apresentadas como refratárias ao progresso, supersticiosas, ignorantes, rotineiras, irresponsáveis, infantis, preguiçosas, despóticas e até mesmo animais, imorais e sanguinárias. (SILVEIRA, 1999, p. 93).

Um dos mais influentes nomes do racismo científico desse período, Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816-1882), estudado por Zilá Bernd (1994) e Lilia Schwarcz (1996), afirmava que “a raça branca é inequivocamente superior às demais” (BERND, 1994, p. 17) e “que todos os brasileiros se pareciam com macacos, menos D. Pedro II, que por sua vez tinha muitas espinhas” (SCHWARCZ, 1996, p. 171).

Apesar de suas opiniões a respeito do Brasil, odiando tudo o que viu por aqui, ainda assim Gobineau conquistou muitos seguidores, como os escritores Sílvio Romero e Euclides da Cunha.

Entre as teorias do racismo científico implantadas no Brasil, a Antropologia Criminal de Cesare Lombroso (1835-1909), uma das vertentes do determinismo racial, tornou-se a mais influente. Essa teoria afirmava ser “possível descobrir o criminoso antes que cometesse o crime” (SCHWARCZ, 1996, p. 170) a partir da certeza de “que as proporções do corpo eram o espelho da alma” (BENTO, 2002, p. 36). Não por acaso “o biotipo do criminoso nato de Lombroso era o biótipo do negro, eram os negros que estavam, sob o rótulo de criminosos, presos nas casas de detenções, submetidos à mensuração” (BENTO, 2002, p. 36).

Seguindo a linha de raciocínio de Bento (2002), muitos pesquisadores e pesquisadoras identificam no trabalho de Lombroso uma relação muito estreita entre a figura do criminoso nato e o pertencimento racial negro.

Ao fazer essa relação:

Lombroso criou assim, a figura do criminoso nato, a qual dominou os estudos de criminologia durante grande parte do século XIX. Para ele o criminoso trazia em seu próprio corpo as marcas de sua potencial periculosidade. Assim, o estudo clínico do criminoso deveria se centrar mais no próprio indivíduo e no caráter endógeno da determinação de seu comportamento, ao invés de se ater à descrição detalhada dos sinais externos de seu comportamento. Neste sentido,

Lombroso relacionava certas características físicas, tais como o tamanho da mandíbula, à psicopatologia criminal, ou à tendência inata de indivíduos sociopatas e o comportamento criminal dos mesmos. (Pilar Rodriguez BELMONTE, 2009, p. 34).

Essas construções científicas “vieram contribuir para a consolidação do estereótipo do negro no imaginário social, acreditando que a distinção moral ‘estava contida’ na essência racial” (MENEZES, 2002, p. 99) e as características físicas continuam sendo utilizadas para atribuir sentidos que desqualificam a identidade da população negra (MENEZES, 2002).

As características físicas servem também para identificar aquilo que não somos, é o ponto de partida para nos afirmarmos enquanto ser. “Assim, a dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro.” (CARNEIRO, 2005, p. 40).

A autora afirma que o dispositivo de racialidade “ao demarcar o estatuto humano como sinônimo de branca irá por consequência redefinir todas as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a sua proximidade ou distanciamento desse padrão” (CARNEIRO, 2005, p. 43).

Não apenas a branca, mas a cis heterossexualidade também é utilizada para demarcar o estatuto do que é considerado humano. Vejo aí um espaço para ampliar as discussões proposta por Sueli Carneiro (2005) e problematizar justamente outras dimensões do humano e das hierarquias a partir das experiências de professores negros que escapam às normas da heterossexualidade, considerando inclusive o grupo racial ao qual pertencem.

### **2.3 Dispositivo de sexualidade**

Não acredito que o dispositivo de racialidade opere da mesma maneira entre sujeitos negros cis heterossexuais e gays afeminados, viados e bichas, o que me obriga a uma incursão em torno do dispositivo de sexualidade proposto por Foucault (1999) para tentar entender essas relações.

Entre os vários emblemas que Foucault (1999) observa nas sociedades ocidentais, a partir do final do século XVI, ele identifica o do sexo que fala. Uma fala motivada pela insaciável

curiosidade em torno do sexo que obriga a questioná-lo, a ouvi-lo e também a ouvir falar dele. Embora haja certas regras de discricção no modo como essa fala é estimulada, ainda assim contraria a ideia de que por muito tempo houve um processo de silenciamento a seu respeito.

Foucault (1999) afirma que a interdição do sexo não foi uma ilusão. A ilusão seria fazer dessa interdição o elemento fundamental a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna (FOUCAULT, 1999).

O grande interesse no sexo se explicaria pelo fato de que ele interfere no modo como as sociedades se organizam, sendo necessário não apenas entendê-lo, mas estabelecer critérios para sua prática e, assim, assegurar o bom funcionamento dos vários setores que integram uma sociedade, como a família procriadora, por exemplo.

A partir do século XVIII, há uma explosão discursiva que não apenas tenta impor regras de decência para as práticas sexuais, mas que também possibilita o surgimento de contradiscursos que questionavam essas mesmas regras.

Há, então, uma incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais e de diversas maneiras. Ao fazê-lo, falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado (FOUCAULT, 1999).

É o que aconteceu, de acordo com Foucault (1999), com a igreja católica que passou a estimular seus fiéis a falar de sexo sob a forma de confissão.

Os discursos proferidos pelos cristãos deveriam ser obedientes e atentos, seguindo a linha de junção do corpo e da alma. O bom cristão deveria confessar além dos atos contrários à lei que foram cometidos, os seus desejos, todos os seus desejos. Tudo o que era relacionado ao sexo deveria passar pelo crivo interminável da palavra (FOUCAULT, 1999).

A proliferação dos inúmeros discursos sobre sexo (incitação política, econômica, técnica) obrigou a que passasse por um processo de racionalização na perspectiva para tentar entendê-lo. Assim, os discursos sobre sexualidade partiram de vários lugares e com várias interpretações, sendo pronunciados pela igreja, pela psiquiatria, pela sexologia, pelo direito [...] (LOURO, 2004).

Não se trata de julgar ou condenar o sexo, mas de administrá-lo de maneira que possa ter sua utilidade aumentada para o bem de todos e também possa servir para a felicidade pública.

Ao deixar de ser um assunto restrito da esfera privada para tornar-se de interesse coletivo, de interesse do Estado, o sexo e as tecnologias de poder que incidem sobre ele passam a ser discutidos num contexto mais amplo chamado população.

O surgimento do conceito de população está atrelado às técnicas de poder em operação naquele momento. A população “surge como problema econômico e político: população-riqueza, população mão de obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe” (FOUCAULT, 1999, p. 27).

Os vários problemas relacionados à população, políticos e econômicos, principalmente, se relacionam com o sexo.

Muitas são as questões pertinentes ao sexo que precisam ser problematizadas, como as taxas de natalidade, a frequência das relações sexuais, taxas de fecundidade, celibato, práticas contraceptivas, justamente porque incidem diretamente sobre a economia política. Assim, a sexualidade passa a ser discutida na esfera pública, como sendo de interesse coletivo, bem como suas práticas, inclusive aquelas consideradas infecundas e sem relevância para a economia política.

A sexualidade, explica Foucault (1999):

é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 1999, p. 99).

Enquanto dispositivo, a sexualidade não é estática e funciona de acordo com determinadas técnicas de poder.

Embora diga respeito às sensações do corpo e à qualidade dos prazeres, o dispositivo de sexualidade se liga à economia por meio de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome (FOUCAULT, 1999) e que “serviu de fundamento para discursos e práticas regulatórias que produziram os próprios sujeitos e uma hierarquização entre os mesmos” (SANTOS, 2010, p. 64). Dessa forma, “a constituição do dispositivo de sexualidade, diz respeito à constituição dos novos sujeitos que irão habitar os porões, não necessariamente mal iluminados, da sociedade da segunda metade do século XIX” (Maria Rita de Assis CÉSAR, 2015, p. 134).

Foucault observa também o aumento dos discursos que procuravam destacar os variados tipos de sexualidade, emergindo daí aqueles que apontam a homossexualidade “como a sede da

perversidade, como o lugar do desvio e da patologia” (LOURO, 2004, p. 41), a mais destacada entre uma multiplicidade de “sexualidades dispatadas” (FOUCAULT, 1999, p. 48).

A homossexualidade era ainda considerada um pecado grave e podia ser também condenada por um tribunal, a exemplo da “infidelidade, o casamento sem consentimento dos pais ou a bestialidade” (FOUCAULT, 1999, p. 38).

O sujeito histórico da homossexualidade, o homossexual do século XIX, produzido por meio do discurso médico, explica Foucault (1999):

torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas, já que ela é o princípio insidioso e infinitamente ativo das mesmas; inscrita sem pudor na sua face e no seu corpo já que é um segredo que se trai sempre (FOUCAULT, 1999, p. 42).

A ciência, então, toma para si a responsabilidade de discutir um assunto que antes era responsabilidade da igreja e do Estado e:

passa a dissecar o sexo do homem, da mulher, da criança, do adulto, do normal e do anormal. Acontece aí a emersão do que Foucault chama de *scientia sexualis*, desenvolvida pela burguesia a partir do século XIX para a produção sobre a verdade do sexo. Com esta *scientia sexualis* o Estado burguês toma para si as rédeas da vida humana, entendida como um corpo vivo inserido num organismo vivo. (Érika Aparecida PRESTES; Túlio VIANNA, 2008, p. 318).

A ciência ganhava da igreja a guerra pela “prerrogativa de falar a verdade sobre a natureza e a sociedade, tinha se associado à técnica e à indústria, tinha criado instituições poderosas nas quais produzia-se um discurso que era sinônimo de pertinência e potência” (SILVEIRA, 1999, p.90).

Ao estabelecer uma verdade sobre o sexo, a cis heterossexualidade passou a ser compreendida como a única sexualidade possível e “a união com o sexo oposto, única e exclusiva união matrimonial também verdadeira” (CÉSAR, 2015, p. 136) e que tinha como único objetivo “a sobrevivência da espécie, ou seja, uma cega busca animal de reprodução” (Tânia Navarro SWAIN, 2010, p. 51). A partir daí “as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo passaram a serem estudadas como categoria especial da sexualidade humana, e o que antes era encarado como perversão moral passou a ser visto como uma patologia” (PRESTES; VIANNA, 2008, p. 318), um

desvio psíquico. Importa compreender que somente a partir da invenção do homossexual a pergunta sobre a normalidade adquire algum sentido (SANTOS, 2010, p. 65). “Tais discursos, carregados da autoridade da ciência, gozavam do estatuto de verdade e se confrontavam ou se combinavam com os discursos da igreja, da moral e da lei” (LOURO, 2009, p. 88).

A homossexualidade institui a cis heterossexualidade que, então, passa a existir e a ocupar o lugar de referência como única sexualidade aceitável:

Tendo sido nomeados o homossexual e a homossexualidade, ou seja, o sujeito e a prática desviantes, tornava-se necessário nomear também o sujeito e a prática que lhes haviam servido como referência. Até então, o que era ‘normal’ não tinha um nome. Era evidente por si mesmo, onipresente e, conseqüentemente (por mais paradoxal que pareça), invisível. O que, até então, não precisara ser marcado agora tinha de ser identificado (LOURO, 2009, p. 89).

Assim como Foucault (1999) identifica um processo histórico para a construção do sujeito homossexual, Jonathan Ned Katz (1996) sugere a existência de uma história do/a heterossexual que precisa ser reconhecida e investigada, em vez de apenas tida como certa.

Katz (1996) concorda com Foucault (1999) que o termo “homossexual” só foi inventado em 1869 e traz a informação, no seu livro *A invenção da heterossexualidade* (1996), de que o primeiro uso do vocábulo “heterossexual” incluído no *Oxford English Dictionary Supplement*, data de 1901 (KATZ, 1996).

Outra afirmação feita por Katz (1996) diz respeito ao uso dos termos “heterossexual” e “homossexual”.

De acordo com o autor, o uso corrente desses termos só aconteceu a partir do primeiro quarto do século XX. Antes disso, se as palavras representam conceitos, as pessoas não concebiam um universo social polarizado em heteros e homossexuais (KATZ, 1996).

Ainda de acordo com Katz (1996), o discurso histórico sobre a heterossexualidade é uma invenção moderna e pretende descrever um sexo-amor mais velho que Matusalém. No entanto, é de origem bastante recente e segue uma linha histórica de definições variáveis e contestadas (KATZ, 1996).

Em suas reflexões, iniciadas na década de 1980, Katz (1996) conclui que os termos “heterossexualidade” e “homossexualidade” significam modos historicamente específicos de dominar, pensar sobre, avaliar e organizar socialmente os sexos e seus prazeres.

Embora haja consenso entre pesquisadores/as que discutem gênero e sexualidade a respeito do processo de construção da homossexualidade, bem como da invenção do homossexual, isso só é possível “quando a mulher se torna o inverso complementar do homem” (Adriana Nunan do Nascimento SILVA, 2007, p. 22) e as diferenças sociais e culturais entre os sexos encontram na biologia as explicações que procuravam justificar e naturalizar “a inferioridade político-jurídico-moral da mulher” (SILVA, 2007, p. 21).

Suas características físicas e morais as faziam pessoas frágeis, sensíveis, sugestionáveis, emotivas, submissas, qualificadas para as atividades domésticas, para gerar e cuidar dos filhos. “O homem, por outro lado, devido à sua força física e moral, passa a ter o papel de protetor; ele é ativo enquanto a mulher é passiva” (SILVA, 2007, p. 22), e o encéfalo, de acordo com as teorias expostas em Catonné (SILVA, 2007) determinava “uma superioridade intelectual do homem e uma superioridade afetiva da mulher, assinalando a cada sexo um estatuto social diferente” (SILVA, 2007, p. 22).

Ao se estabelecer as diferenças, físicas e biológicas entre homens e mulheres e definir os papéis sociais e sexuais que deveriam desempenhar, aumenta-se também o policiamento sobre a conduta sexual da população a fim de assegurar o equilíbrio “entre o biológico e o econômico” (FOUCAULT, 2012), emergindo daí uma categoria importante para a construção do homossexual: a inversão, descrita como algo antinatural e perverso:

Sua inversão será perversão porque seu corpo de homem será portador da sexualidade feminina que acabara de ser criada. O invertido apresenta um duplo desvio: sua sensibilidade nervosa e seu prazer sensual eram femininos. Seu sexo foi, por isso mesmo, definido como contrário aos interesses da reprodução biológica. (Jurandir Freire COSTA, 1995, p. 129).

O invertido sexual que caracteriza homossexualidade será descrito em 1870 no famoso artigo de Westphal sobre as “sensações sexuais contrárias”, como uma “maneira de interverter, em si mesmo, o masculino e o feminino” (FOUCAULT, 1999, p. 42).

Mas não era apenas a medicina, a psicologia e a psiquiatria que se interessavam em discutir a homossexualidade enquanto perversão, “mas um novo campo de conhecimento científico veio também tematizar a questão da homossexualidade: o campo da criminologia, tendo

na escola naturalista italiana de César Lombroso<sup>23</sup> (1835-1909) seu maior expoente” (BELMONTE, 2009, p. 33).

O naturalista italiano procurava, então, estabelecer uma relação entre certas características corporais à psicopatologia criminal, ou à tendência consideradas inatas de indivíduos sociopatas e o comportamento criminal dos mesmos. “Chamava assim a atenção para a importância de estudos científicos da mente criminoso, um campo que se tornou conhecido como antropologia criminal” (BELMONTE, 2009, p. 33).

Lombroso explicava que a homossexualidade, na visão da antropologia criminal, representava “um estágio de desenvolvimento mais baixo do que o da heterossexualidade [...] e defendia a proposta de que os homossexuais deveriam ser restringidos a asilos, devido ao perigo que representavam para a sociedade” (BELMONTE, 2009, p. 34).

O homossexual que a ciência inventa apresenta características homogêneas assentadas em uma suposta essência feminina:

como a antinorma paroxística da figura do homem-pai. Desde então, a feminilidade do homossexual vai ser afirmada, a despeito de qualquer contraexemplo empírico ou de qualquer incongruência conceitual. Ele tinha que “ser feminino”, pois, não sendo feminino, não tinha como ser ‘invertido’ (COSTA, 1995, p. 129).

Assim tornava-se visível a olho nu, sujeito às ações de um poder normalizador presentes no dispositivo de sexualidade.

Santos (2010) chama a atenção para o fato de que “o dispositivo de sexualidade e essa tecnologia do sexo foram produzidos pela burguesia e testados sobre ela mesma” (SANTOS, 2010, p. 66), incidindo gradualmente sobre as classes populares com vistas a controlar os nascimentos como forma de proteger a sociedade (FOUCAULT, 1988, p. 133).

Quando falo de homossexualidade, devo atentar “para o fato de que este termo não designa uma realidade em si, mas uma coisa que é produto do vocabulário moral da modernidade: o conceito de *homossexual* é tão histórico e socialmente construído como qualquer outro termo” (SILVA, 2007, p. 17, grifo da autora).

---

<sup>23</sup> Por se tratar de uma citação direta mantenho a grafia utilizada pela autora que optou pelo nome César Lombroso. No entanto, é consensual entre outros/as pesquisadores/as o uso do nome em italiano Cesare Lombroso.

A homossexualidade é um conceito dinâmico, flexível, que permite questionamentos, pois traz em si informações históricas e de classe, sendo possível agregar questões de raça, já que originalmente se refere especificamente às pessoas brancas.

Para fazer essa discussão, utilizo como aporte teórico o conceito de interseccionalidade justamente por permitir:

capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Antes de me aventurar em discutir homossexualidade e relações raciais, apresento um pequeno trajeto que procura explicar o surgimento do conceito de interseccionalidade e sua aplicação, bem como se dará sua utilização nesta tese.

### 3 AS INTERSECCIONALIDADES

*Ser mulheres juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Ser lésbicas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Ser Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Ser mulheres Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Ser sapatonas Negras juntas não era suficiente. Nós éramos diferentes. Isso foi um pouco antes de conseguirmos entender que nosso lugar era a própria casa da diferença, mais do que a segurança de qualquer diferença específica.*

Audre Lorde

#### 3.1 Feminismo negro nos Estados Unidos da América e as bases para uma discussão interseccional

São as feministas negras dos Estados Unidos, na década de 1970, que primeiro problematizaram a posição universalista do movimento feminista. Essas mulheres integravam o *Black feminism*, “movimento social que contestou a representação majoritária do feminismo branco e de classe média nos Estados Unidos” (Fernando Altair POCAHY, 2011, p. 20) e heteronormativo.

A problematização feita por elas destacava dois pontos principais, a hegemonia da branquitude<sup>24</sup> na política e as desigualdades econômicas entre mulheres negras e brancas (POCAHY, 2011).

No entanto, a luta de feministas negras é bem anterior, segundo Mercedes Jabardo Velasco (2012), ela surge no contexto da escravidão, em um momento em que confluem e produzem tensão entre os movimentos abolicionistas e o sufrágio (VELASCO, 2012):

En Estados Unidos, las tempranas y cortas alianzas entre las luchas abolicionistas y las luchas feministas del siglo XIX y las superposiciones de

<sup>24</sup> A branquitude passa a ser discutida como um estágio de conscientização e negação do privilégio vivido pelo indivíduo branco que reconhece a inexistência de direito à vantagem estrutural em relação aos negros. Já a nomenclatura branquitude toma o lugar que até então dizia respeito à branquitude, para definir as práticas daqueles indivíduos brancos que assumem e reafirmam a condição ideal e única de ser humano, portanto, o direito pela manutenção do privilégio perpetuado socialmente (JESUS, 2012). A partir dessas definições de branquitude e branquidade, entendo que Pochay (2011) esteja se referindo à branquidade, e não à branquitude, uma vez que está se reportando à hegemonia da população branca que não se incomoda de usufruir das vantagens de ser branco numa sociedade racista.

estas reivindicaciones em campañas comunes por el sufragio de la población negra y de las mujeres pusieron em evidencia las similitudes de funcionamiento del racismo y del sexismo (VIGOYA, 2016, p. 3).

Na luta inicial, as mulheres, negras ou brancas, buscavam o seu reconhecimento como mulheres, como indivíduos.

No entanto, as mulheres negras enfrentavam uma situação muito pior, já que tanto para o regime escravista quanto para o movimento sufragista, caracterizados por uma visão racializada de sociedade, elas não eram consideradas pessoas, portanto não eram mulheres.

A decisão dos delegados da Convenção pelo Direito das Mulheres de criar, em maio de 1866, uma associação pela igualdade de direitos que lutaria ao mesmo tempo pelo direito de votos dos negros e das mulheres foi rapidamente contestada por parte dos militantes abolicionistas e pelas feministas brancas que se consideravam superiores às pessoas negras (Elsa DORLIN, 2016).

A justificativa das feministas brancas era a de que, ao defender o direito ao voto das pessoas negras, elas estariam sendo rebaixadas e igualadas às mesmas posições ocupadas pelos/as antigos/as escravizados/as:

As associações feministas entram em luta e se fraccionam em torno da questão perversa da preeminência ‘legítima’ das mulheres ‘brancas’ sobre os negros, e conseqüentemente sobre as mulheres ‘negras’, excluindo pura e simplesmente essas últimas da categoria ‘mulheres’ (DORLIN, 2016, p. 255).

Para as associações formadas apenas por mulheres brancas era necessário evidenciar “a moralidade duvidosa das militantes negras como justificativa para recusar uma aliança. A fabricação de uma norma da feminilidade se faz por oposição às mulheres negras, vistas como lascivas, violentas, primitivas, ‘más mães’ ou ‘matriarcas abusivas’” (DORLIN, 2016, p. 256).

Em se tratando de uma sociedade racialmente dividida, as sufragistas que defendiam o direito ao voto apenas às mulheres brancas viam “el sufragio femenino blanco como el medio más adecuado para alcanzar la supremacia racial” (VELASCO, 2012, p. 30).

A segregação do feminismo sufragista era defendida por Belle Kearney<sup>25</sup>. Ela afirmava, segundo Velasco (2012), que: “La concesión del voto a las mujeres aseguraría una inmediata y duradera supremacia blanca alcanzada de manera lícita” (p. 30).

É em nome de um direito racializado que as sufragistas brancas vão lutar.

Como esposas suaves, moralmente irrepreensíveis, religiosas, sensíveis, pudicas e maternais, as feministas oriundas das classes dirigentes encarnam o sujeito do feminismo e da categoria mulher (DORLIN, 2016) e tomam para si o direito de falar em nome de todas.

A posição racista adotada pelo movimento sufragista não reflete a opinião das mulheres brancas como um todo.

Antes da abolição do regime escravista dos EUA em 1863, muitas mulheres brancas, esposas e trabalhadoras, tomaram a luta antiescravagista como modelo para suas reivindicações e entendiam que a opressão masculina precisava ser enfrentada por todas as mulheres, independentemente do pertencimento racial.

Sarah e Angelina Grimké “foram as que mais consistentemente ligaram a questão da escravatura à opressão das mulheres” (Angela DAVIS, 2013, p. 37).

Nascidas numa família proprietária de pessoas escravizadas na Carolina do Sul, as irmãs Grimké desenvolveram uma irascível abominação pelo regime escravista e decidiram, quando adultas, viajar para o norte para juntar-se aos esforços abolicionistas em 1836. Nesse ano, fizeram suas primeiras conferências em *New England*, narrando fatos sobre as suas próprias vidas e os seus encontros diários com as maldades não contadas da escravatura. Essas reuniões eram patrocinadas por mulheres de sociedades antiescravistas, mas gradualmente o número de homens que participavam desses debates foi aumentando (DAVIS, 2013).

Sarah, considerada um gênio teórico por Angela Davis (2013), começou a publicar uma série de cartas intituladas *The equality of the sexes and the condition of women* (A igualdade dos sexos e a condição das mulheres). Completadas em 1838, essas cartas “continham uma das primeiras análises extensas do *status* da mulher, escrita por uma mulher nos Estados Unidos” (DAVIS, 2013, p. 38).

Os textos publicados pelas irmãs Grimké foram entusiasticamente recebidos por muitas mulheres que estavam ativas no movimento feminino antiescravista, mas algumas lideranças

---

<sup>25</sup> Carrie Belle Kearney (1863-1939) foi sufragista, professora, defensora da supremacia racial branca e a primeira mulher eleita para o senado no estado do Mississippi em 1924. Escreveu dois romances: *A filha de um escravo* (1900) e *Conquistador ou conquistado: o desafio do sexo respondido* (1921).

masculinas do movimento abolicionista “reclamaram que a questão dos direitos das mulheres confundiria e alienaria aqueles que estavam apenas interessados em derrotar a escravatura” (DAVIS, 2013, p. 38).

A resposta de Angelina Grimké a essas lideranças evidenciava a estreita relação entre os direitos das mulheres com o abolicionismo:

Não podemos fazer avançar o abolicionismo enquanto não tirarmos o bloco que nos faz tropeçar para fora da estrada... Porque é que, meus queridos irmãos, não conseguem ver o esquema do clérigo<sup>26</sup> contra nós, conferencistas? Se desistirmos do direito de falar em público este ano, desistiremos do direito à petição no próximo ano e o direito a escrever no ano seguinte e por aí adiante. O que poderão as mulheres fazer pelos escravos se elas próprias estão debaixo dos pés dos homens votadas ao silêncio? (DAVIS, 2013, p. 38).

A luta das irmãs Grimké pelo fim do regime escravista colocava em pauta ainda a necessidade de que as mulheres brancas no Norte e do Sul aliassem suas lutas com as mulheres negras.

Contrariando o pensamento racista em vigor à época, Sarah e Angelina Grimké afirmavam que “elas são mulheres do nosso país – elas são nossas irmãs, e para nós, como mulheres, elas têm o direito à simpatia pelo seu sofrimento e esforço e oração pelo seu salvamento” (DAVIS, 2013, p. 39).

Lucretia Mott (1793-1880), Prudence Crandall (1803-1890), Maria Chapman (1806-1885), Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), mulheres brancas que lutavam contra a escravização negra, a exemplo de outras ativistas brancas, à medida que foram trabalhando com o movimento abolicionista, “aprenderam sobre a opressão da natureza humana e nesse processo aprenderam importantes lições sobre a sua própria subjugação” (DAVIS, 2013, p. 36).

Assim, a luta antiescravista pode ser tomada como a base de organização das lutas feministas.

Na década de 1830, são fundadas nos EUA as primeiras organizações formadas e lideradas por mulheres, mesmo período em que o movimento abolicionista<sup>27</sup> se organiza.

---

<sup>26</sup> Angelina Grimké se refere ao ataque mais devastador que ela e sua irmã sofreram em 28 de julho de 1837. O ataque partiu do *Council of Congregationalist Ministers of Massachusetts* (Conselho Congregacionalista de Ministros de Massachusetts) que redigiu uma carta pastoral castigando-as por desenvolverem atividades que subvertiam as mulheres ordenadas num papel divino (DAVIS, 2013).

<sup>27</sup> A revolta de Nat Turner em 1831 que aconteceu no condado de *Southampton* no estado da Virgínia marca o nascimento do movimento abolicionista nos EUA. Apesar da rebelião liderada por Nat Turner (1800-1831) não ter

A primeira sociedade feminina antiescravista foi formada por mulheres negras em 1832 em Salem, Massachusetts. Nos anos seguintes, foram fundadas outras sociedades abolicionistas por mulheres negras e brancas, entre elas a *Philadelphia Female Anti-Slavery Society* (Sociedade Feminina Antiescravatura da Filadélfia), a *Boston Female Anti-Slavery Society* (Sociedade Feminina Antiescravatura de Boston), a *Bangor Female Anti-Slavery Society* (Sociedade Feminina Antiescravatura de Bangor) e a *Newport Young Ladies Juvenil Anti-Slavery Society* (Sociedade Antiescravatura de Mulheres Jovens) (DAVIS, 2013).

Muitas mulheres brancas que lutavam contra o regime escravista entendiam a necessidade de lutar contra a opressão que incidia sobre todas as mulheres:

Desde que a abolição da escravidão se tornou a maior necessidade política, elas chamaram a urgência das mulheres a juntarem-se a essa luta compreendendo que a sua própria opressão se sustentava e perpetuava na continuidade da existência do sistema da escravidão (DAVIS, 2013, p. 39).

A exemplo do posicionamento adotado pelas irmãs Grimké, essas abolicionistas brancas:

tinham uma profunda consciência da inseparabilidade da luta da libertação dos negros e da luta da libertação das mulheres, elas nunca foram apanhadas na armadilha ideológica de que uma luta era absolutamente mais importante do que outra. Elas reconheciam o caráter dialético da relação entre as duas causas (DAVIS, 2013, p. 39).

De modo geral, a luta contra o regime escravista não era uma luta contra o racismo e, por isso mesmo, os movimentos que mais tarde lutariam pelo direito das mulheres brancas negariam às mulheres negras o *status* de pessoa, o que dificultaria enormemente o acesso a um sistema formal de educação, o direito à propriedade e à herança, o direito sobre os filhos, entre outros.

A dificuldade de acesso à linguagem escrita<sup>28</sup> fazia com que muitas reivindicações das ativistas negras fossem difundidas através da oralidade, uma ferramenta de alcance limitado,

---

conseguido o sucesso pretendido, ela despertou a população negra escravizada para a necessidade de lutar, de forma organizada, pela extinção do criminoso regime escravista. Nat Turner foi morto por enforcamento em 11 de novembro de 1831.

<sup>28</sup> Já em 1787 o povo negro fez uma petição ao estado de Massachusetts exigindo o direito de frequentar as escolas livres de Boston. Depois da petição ter sido rejeitada, Prince Hall, que foi o líder dessa iniciativa, estabeleceu uma escola na sua própria casa. Talvez a mais óbvia ilustração dessa demanda por educação desde cedo foi o trabalho de uma mulher nascida em África que foi uma escravizada agrícola. Em 1793, Lucy Terry Prince exigiu arrojadamente uma audiência perante os provedores do recentemente estabelecido *Williams College for Men*, que recusaram a admitir o seu filho na escola. Infelizmente, os preconceitos racistas foram tão fortes que a lógica e eloquência de Lucy

embora importante para que suas ideias circulassem em espaços variados, graças ao exercício da oratória praticada comumente nas igrejas evangélicas (VELASCO, 2012).

A capacidade de argumentação de mulheres iletradas ligadas aos movimentos que lutavam pelos direitos da comunidade negra pode ser exemplificada no discurso da ex-escravizada Sojourner Truth, em 1851, na *Women's Rights Convention*, em Akron, Ohio. O discurso de Truth foi proferido em uma reunião de clérigos em que se discutia os direitos da mulher (PINHO, 2014). Esse discurso representa um marco fundacional do movimento feminista negro, dado a sua importância no sentido de questionar não apenas o direito das mulheres como categoria, mas também de problematizar o alcance do conceito de mulher, que dizia respeito, até então, especificamente às mulheres brancas.

Sojourner Truth levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que as mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e também porque a primeira mulher foi uma pecadora (PINHO, 2014):

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, 'intelecto']. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida?

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso.

Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem (PINHO, 2014).

---

Prince não influenciou os provedores dessa instituição de Vermont. Todavia, ela defendeu agressivamente o desejo e direito do seu povo à educação. Em 1793, também foi o ano em que uma mulher negra, ex-escravizada, fundou uma escola na cidade de Nova Iorque, conhecida como *Escola de Katy Ferguson para os Pobres*. Os seus alunos eram recrutados nas casas de pessoas pobres, negros e brancos, garotas e garotos (DAVIS, 2013).

Nesse discurso, é visível os cruzamentos relativos a gênero e raça, já que Sojourner Truth aspirava “ser libre, no sólo de la opresión racista, sino también de la dominación sexista” (VELASCO, 2012, p. 29) e o confronto da “concepción burguesa de la feminidad con su propia experiencia como mujer negra, trabajadora incansable y madre de muchos hijos vendidos como esclavos, mediante la pregunta insistente al auditorio: ‘¿Acaso no soy una mujer?’” (VIGOYA, 2016, p. 3).

Essas questões serão a tônica das reivindicações do movimento feminista negro desde sua origem, como atestam os primeiros textos publicados por autoras negras a partir da década de 1890, período em que muitas delas conseguiram ingressar no ensino superior e passaram a fazer uso do letramento na luta antirracista.

Um importante exemplo foi Ida B. Well<sup>29</sup> (1862-1931), jornalista, professora universitária e sufragista, teve sua primeira publicação conhecida em 1892, período em que o racismo assumia um papel importante na distribuição dos espaços de poder, e reproduzia, em certa medida, uma ideologia com arquitetura semelhante ao regime escravista. Em suas reflexões, a exemplo de Truth (1851), Well aciona questões sobre mulheres e raça como marcadores importantes no processo de interdição. Ela discute ainda a situação vivenciada por homens negros hipersexualizados pelo discurso racista, descritos como potenciais estupradores de mulheres brancas.

Para Frederick Douglas<sup>30</sup> (1894) a imagem do homem negro estuprador foi construída no período seguinte a abolição da escravatura, quando os homens brancos sulistas privados da mão de obra escravizada encontraram uma justificativa para seu ódio racista e afirmavam que os homens negros estupravam naturalmente mulheres brancas.

Os escritos de Douglas serviram de referência para as reflexões de Andrea Dworkin (1982) em um dos raros trabalhos em que uma feminista branca se propõe a problematizar os linchamentos de homens negros nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX.

---

<sup>29</sup> Ida B. Well foi uma das fundadoras da National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) (Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor) em 1909, uma das mais influentes instituições que lutava pelos direitos civis nos EUA. Em 1954 a NAACP tornou-se a maior organização de defesa dos direitos civis no mundo, tendo em torno de 500 mil associados.

<sup>30</sup> Frederick Douglass (1818-1895), ex-escravizado, foi abolicionista, estadista, sufragista e escritor estadunidense. Foi dos mais importantes afro-americanos do seu tempo e um dos mais influentes na história dos Estados Unidos. Tornou-se conselheiro de Abraham Lincoln, representante do governo federal estadunidense para o Distrito de Colúmbia, tabelião do registro de imóveis de Washington. Em 1884, casou-se pela segunda vez, agora com a feminista branca Hellen Pitts. Seu último cargo foi como ministro na República do Haiti. Morreu em Washington em 1895 (GELEDÉS, 2009).

Nas palavras de Andrea Dworkin (1982), o fim da escravização emasculou os senhores brancos e os ex-escravizados os lembravam a cada momento da masculinidade perdida, do poder perdido, bem como o direito perdido de estuprar as mulheres de qualquer cor.

Reiterando o discurso de Douglass (1894), a pesquisadora concorda que a imagem do homem negro estuprador foi criada para justificar a perseguição e o assassinado sistemático de homens negros.

Dworkin (1982) interpreta essas acusações de estupro como um crime de roubo. Uma mulher branca estuprada era uma mulher roubada do homem a quem ela tradicionalmente pertencia como esposa ou filha. O negro estuprador era acusado de um crime de roubo, só que o que ele roubava não era uma mulher branca: ele roubava a masculinidade do senhor.

As mulheres, na opinião de Dworkin (1982), não eram as vítimas, e sim os homens que se supunham seus proprietários. As acusações por crime de estupro não tinham nada a ver com as mulheres. Os homens brancos, emasculados, estavam acusando o negro de tê-los estuprados. A mulher branca era usada como uma testa de ferro, um tampão, uma transmissora sexual simbólica, transmissora do sexo de homem a homem. Ela quase sempre é isso (DWORKIN, 1982).

As mulheres brancas, como propriedade, representavam mais que a pureza de uma raça. Representavam a pureza de uma cultura onde o regime escravista operava numa lógica de sua preservação. O final desse regime possibilitava que essa cultura fosse maculada.

Nesse sentido, os linchamentos de homens negros era uma resposta a uma suposta violência cometida contra os homens brancos, uma violência que estava estreitamente ligada à perda de poderes econômicos e políticos com o fim do regime escravista.

Embora esses linchamentos indiquem uma tentativa dos homens brancos, alcançados pela decadência financeira, de preservarem seus privilégios, não se pode ignorar o componente racista dessas ações. O linchamento impunha aos negros, e somente aos negros, a inferioridade e a sujeição por meio do terror da violência privada (José Souza MARTINS, 1995). Além do mais, a pele preta, entre os cristãos, como já discuti, era interpretada como uma representação do mal e contrastava com a beleza e pureza da pele branca. Os homens negros representavam o mal e a poluição. “Satã sentado em seu trono no Inferno é sempre preto” (COSTA; ANDRADE, 2012, p. 153).

O objetivo de tamanha brutalidade era manter a população negra nos limites de sua casta, dissuadindo-a de invocar os direitos recém-conquistados e assegurados em forma de leis (MARTINS, 1995). Havia ainda o interesse em preservar uma suposta pureza atribuída ao corpo

branco presente nos discursos religiosos que autorizava e estimulava, em certa medida, tais atrocidades.

Segundo um estudo da *Equal Justice Initiative* (EJI)<sup>31</sup>, publicado em 2015, o terror do linchamento racial era uma tática destinada a exercer pressão sobre a comunidade negra e não apenas para castigar um suposto culpado. Entre os anos de 1877 e 1970 ocorreram, oficialmente, 3.959 linchamentos em várias regiões dos EUA, principalmente nos estados do Sul: Alabama, Arkansas, Florida, Geórgia, Kentucky, Louisiana, Mississippi, Carolina do Norte, Carolina do Sul, Tennessee, Texas e Virgínia (Jonathan ALCORN, 2015).

O estudo aponta que centenas de pessoas foram assassinadas sem terem sido formalmente acusadas de um crime sério. As acusações eram as mais triviais, como se recusar a descer de uma calçada ou empurrar acidentalmente uma mulher branca.

De acordo com a *Equal Justice Initiative*, tais linchamentos tornaram-se um espetáculo macabro que reunia grande número de espectadores. Em meio ao público que bebia tranquilamente limonada ou uísque, era possível observar a presença de vendedores ambulantes que ofereciam vários tipos de comida. Partes dos corpos das vítimas eram distribuídas entre o público como recordação. Tudo devidamente registrado em fotografias que mais tarde seriam transformadas em cartões postais (ALCORN, 2015).

Um dos casos mais conhecidos foi o de Emmett Till, linchado em 1955:

O adolescente, que na época tinha apenas 14 anos, entrou em uma loja para comprar chiclete, quando visitava uma região branca do Estado do Mississippi, e foi **sequestrado, espancado, baleado e desfigurado por 2 homens brancos** a ponto de seu rosto ficar completamente irreconhecível.

Para justificar o linchamento, **Carolyn Bryant**, esposa de um dos assassinos, **acusou o jovem de tê-la assediado**, o que, para a corte que julgou o caso, justificava o linchamento. Segundo o testemunho que ela deu no tribunal na época, **o jovem Emmet Till teria a agarrado e a agredido verbalmente**. Roy Bryant, esposo dela e seu irmão, os assassinos, foram absolvidos pelo júri branco (Robin BATISTA, 2017, grifo do autor).

Na época do linchamento Emmett Till foi classificado por grupos feministas e supremacistas brancos como um esturador em potencial (BATISTA, 2017).

---

<sup>31</sup> A *Equal Justice Initiative* (EJI) é uma organização de defesa dos direitos humanos com sede em Montgomery no Alabama nos EUA. Fundada em 1989 por Bryan Stevenson, a organização fornece representação legal a prisioneiros que podem ter si erroneamente condenados pela justiça, a prisioneiros pobres e a outras pessoas que não tiveram um julgamento justo. Até fevereiro de 2015, a *Equal Justice Initiative* tinha salvado 115 homens da pena de morte.

A mãe de Emmett, Mamie Till-Mobley, que a partir desse fato passou a lutar pelos direitos civis nos EUA, “decidiu divulgar para o mundo a foto que mostrava o rosto de seu filho completamente desfigurado para mostrar o horror causado pela supremacia branca” (BATISTA, 2017).

A poucas semanas do lançamento do livro *The Blood of Emmet Till*<sup>32</sup> (O sangue de Emmett Till), a revista *Vanity Fair* revela que Carolyn Bryant mentiu sobre o caso e que não fora agarrada ou agredida verbalmente pelo adolescente negro. Ao ser perguntada “sobre as acusações ela simplesmente respondeu: ‘aquela parte não é verdade’. Sobre o restante, ela afirmou não se lembrar” (BATISTA, 2017)

Fatos como esses contribuíram para que mais de seis milhões de estadunidenses negros/as precisassem fugir dos estados do Sul entre 1910 e 1970 e se refugiassem em guetos urbanos nas cidades do Norte e do Oeste dos EUA (ALCORN, 2015).

O modo como esses linchamentos eram interpretados colocava em lados opostos mulheres negras e brancas.

Se, por um lado, as mulheres brancas viam nesses abusos uma maneira “justa” para coibir supostos ataques de motivação sexual contra elas, já que concordavam que os homens negros podiam estuprá-las, para as mulheres negras era uma das muitas estratégias utilizadas para impedir a ascensão social de homens negros e suas famílias. O simples contato verbal entre um homem negro e uma mulher branca era o suficiente para uma acusação de violação, que quase sempre resultava em um assassinato brutal do acusado. No entanto, as violências sexuais cometidas por homens brancos contra mulheres negras eram vistas como legítimas e não mereceram a atenção das feministas brancas (VELASCO, 2012).

Os abusos sexuais que eram rotineiros durante o regime escravista continuaram após a abolição.

Era fato que as mulheres negras continuavam sendo tratadas como uma presa legítima do homem branco e, caso elas resistissem aos seus ataques sexuais, eram frequentemente atiradas à prisão para serem tratadas novamente como se estivessem presas ao regime escravista (DAVIS, 2013).

Essa situação contribuiu para que as feministas negras se aliassem, parcialmente, a homens negros e à classe operária para que suas reivindicações ganhassem consistência. Juntos,

---

<sup>32</sup> *The Blood of Emmett Till* escrito por Timothy Tyson foi lançado no início de 2017.

mulheres e homens negros desenvolveram uma campanha sufragista em separado das mulheres brancas em que exigiam o direito ao voto a todas as pessoas negras, indistintamente.

As perseguições pelas quais passavam os homens negros, subalternizados inclusive por mulheres brancas, justificavam a decisão das feministas negras em caminhar ao lado deles na luta contra o racismo, o que não significava que elas fizessem vistas grossas às opressões machistas presentes no movimento antirracista. Nas palavras de Sojourner Truth: “los hombres de color aprenderán, como el resto de los hombres, a ser una especie de amos” (VELASCO, 2012, p. 63), inclusive com as próprias esposas.

Ao longo de quase todo o século XX, o feminismo hegemônico silenciou as mulheres negras e somente na década de 1970 é que essa situação sofreu algumas mudanças no sentido de se reconhecer que o racismo era um marcador fundamental no processo de opressão delas.

Essas mudanças, de relevância inquestionável, pois inauguram um debate que procura aproximar feministas negras e brancas, ainda são consideradas insuficientes. Dessa maneira, o feminismo negro continua sendo importante “porque las mujeres negras estadounidenses constituyen un grupo oprimido” (Patrícia Hill COLLINS, 2012, p. 101) e a função principal “del pensamiento feminista negro estadounidense es resistir a la opresión, tanto a sus prácticas como a las ideas que la justifican” (p. 101). Collins (2012) reconhece os avanços do feminismo negro, mas chama a atenção para a necessidade de não se perder de vista qual o papel das feministas negras não apenas em relação ao feminismo hegemônico, mas em relação à sociedade como um todo.

A esse respeito, feministas negras denunciam que a exemplo do que acontecia no final do século XIX e início do século XX “as mulheres brancas que dominam o discurso feminista raramente questionam se sua perspectiva sobre a realidade da mulher se aplica as experiências de vida das mulheres como coletivo” (bell hooks, 2015, p. 195)<sup>33</sup>. Além disso, as mulheres brancas de classe média que “fazem e formulam a teoria feminista – tem pouca ou nenhuma compreensão da supremacia branca como estratégia, do impacto psicológico da classe, de sua condição política dentro de um Estado racista, sexista e capitalista” (hooks, 2015, p. 196).

Havia e continua havendo, de acordo com hooks (2015), uma tentativa deliberada em transformar a tirania sexista em um vínculo comum entre todas as mulheres mascarando as situações de privilégios e hierarquias baseadas na raça e na classe. A estratégia seria tratar como

---

<sup>33</sup> A pesquisadora e feminista negra bell hooks, registrada com o nome de Gloria Watkins, assina seus textos em letras minúsculas. Argumenta hooks de que ela mesma não deve ser reduzida a um nome e seu trabalho não deve ser levado em consideração apenas por sua assinatura. Atendendo suas reivindicações, mantenho a grafia do seu nome em letras minúsculas.

universais as situações de opressão<sup>34</sup> vivenciadas pelas feministas brancas e torná-las um traço comum entre todas as mulheres, desconsiderando o fato de que “a identidade de raça e classe gera diferenças no *status* social, no estilo e qualidade de vida, que prevalecem sobre a experiência que as mulheres compartilham” (hooks, 2015, p. 197).

A essa situação, Kimberlé Crenshaw (2002) chamou de superinclusão, ou seja, quando um problema ou condição imposta a um grupo de mulheres é definido como um problema de todas as mulheres. A superinclusão acontece “na medida em que os aspectos que o tornam um problema interseccional são absorvidos pela estrutura de gênero, sem qualquer tentativa de reconhecer o papel que o racismo ou alguma outra forma de discriminação possa ter exercido em tal circunstância” (CRENSHAW, 2002, p. 174).

O problema de uma abordagem superinclusiva, explica Crenshaw (2002), é que os problemas, simultaneamente produtos da subordinação de raça e de gênero, por exemplo, escapam de análises efetivas. Assim, os esforços no sentido de remediar a condição ou abuso em questão tendem a ser tão anêmicos quanto é a compreensão na qual se apoia a intervenção.

As preocupações da autora dizem respeito principalmente a situações em que as dimensões raciais potencializam ou determinam a situação de opressão ou violência que incidem sobre determinadas mulheres ou determinados grupos de mulheres e, ainda assim, são ignorados ou minimizados por estarem subordinados a categorias consideradas mais importantes, como o gênero e a classe, por exemplo.

No entanto, nem sempre o gênero é um marcador importante na avaliação de certas formas de violência e o fato de ser mulher nem sempre é levado em conta em algumas situações.

Violências que incidem sobre um determinado grupo étnico, por exemplo, podem ocultar problemas que sejam específicos das mulheres e, assim, não serem debatidos na devida medida. Crenshaw (2002) denominou essa situação de subinclusão, justamente porque nesses casos as questões relativas às mulheres são subincluídas. “Em resumo, nas abordagens subinclusivas da discriminação, a *diferença torna invisível* um conjunto de problemas; enquanto que, em abordagens superinclusivas, a própria *diferença é invisível*” (CRENSHAW, 2002, p. 176, grifo da autora).

---

<sup>34</sup> “Ser oprimida significa ausência de opções” (hooks, 2015, p. 197).

Dáí a importância de se fazer uma abordagem interseccional, a fim de evitar que determinadas questões sejam invisibilizadas comprometendo não só a análise que se faz de um problema, mas também as ações para possíveis enfrentamentos.

No entanto:

A discriminação interseccional é particularmente difícil de ser identificada em contextos onde forças econômicas, culturais e sociais silenciosamente moldam o pano de fundo, de forma a colocar as mulheres em uma posição onde acabam sendo afetadas por outros sistemas de subordinação. Por ser tão comum, a ponto de parecer um fato da vida, natural ou pelo menos imutável, esse pano de fundo (estrutural) é, muitas vezes, invisível. O efeito disso é que somente o aspecto mais imediato da discriminação é percebido, enquanto que a estrutura que coloca as mulheres na posição de ‘receber’ tal subordinação permanece obscurecida (CRENSHAW, 2002, p. 176).

Como acontece com o racismo no Brasil, tão enraizado em nossa sociedade que faz parte das estruturas de poder a ponto de torna-se invisível.

### **3.2 Feminismo negro no Brasil e as bases para uma discussão interseccional com características nacionais**

No Brasil, a luta das mulheres negras contra as múltiplas formas de opressão a que estão sujeitas também tem início durante o regime escravista, e estas atuaram ao lado de homens negros, por não haver, naquele momento, pautas específicas sobre o ser mulher negra.

Guerrearam e manifestaram insistentemente a recusa em aceitar a coisificação à qual foram expostas, embora a historiografia oficial por muito tempo tenha silenciado sobre sua presença e atuação, bem como a de homens negros (Aline Najara da Silva GONÇALVES, 2011).

Luiza Mahin foi uma dessas guerreiras, mas é “importante ressaltar que sua luta não foi isolada. Nomes como Aqualtune, Acotirene, Zeferina e Maria Felipa não só merecem como precisam ser lembrados como símbolo de resistência negra” (GONÇALVES, 2011, p. 7), assim como Tereza de Benguela, Xica da Silva, Dandara dos Palmares, Ana Joaquina do Livramento, entre tantas outras, silenciadas pela tradição machista da historiografia brasileira que tem se dedicado a registrar os feitos de homens brancos. Esses feitos são tratados como de importância

para toda a sociedade, diferentemente daqueles protagonizados por mulheres e por pessoas negras, interpretados como de relevância apenas para o grupo racial do qual fazem parte.

Maria Felipa de Oliveira e Ana Joaquina do Livramento, por exemplo, são figuras emblemáticas na Guerra de Independência da Bahia em 1822.

Ambas pegaram em armas e combateram ao lado de homens brancos e negros e de algumas mulheres brancas pobres. “É bem provável que mais escravas, libertas e mulheres livres tenham entrado em combates, mas há pouquíssimos registros disso” (Hendrik KRAAY, 2015).

Esquecida pela historiografia oficial “a tradição oral de Itaparica registra o papel da negra Maria Felipa de Oliveira na defesa da ilha contra o ataque português de janeiro de 1823. Ela teria liderado mais de 40 mulheres negras e índias” (KRAAY, 2015) na defesa das praias. “Armadas com peixeiras e galhos de cansação surravam os portugueses para depois atear fogo aos barcos usando tochas feitas de palha de coco e chumbo” (Lucas Borges dos SANTOS, 2014, p. 30). Ao todo incendiaram 42 embarcações.

Apesar da inegável importância de Maria Felipa na luta pela independência da Bahia, até a década de 1990 permaneceu no anonimato, lembrada apenas pela tradição oral na Ilha de Itaparica:

A resistência à Maria Felipa, em parte, se deu porque ela foi heroína de guerra, numa época em que somente homens eram convocados. A rejeição nas comemorações, por ser negra, faz de Maria Felipa na contemporaneidade, um dos símbolos étnicos da liberdade. (Eny Kleide Vasconcelos de FARIAS, 2010).

Esse pequeno fragmento da história de Maria Felipa de Oliveira, esquecida por quase duzentos anos, serve para ilustrar o processo de invisibilização de personalidades negras na história oficial do Brasil, que opera inclusive para apagar a memória do ativismo negro, levando a acreditar que se trata de uma prática recente, logo, destituída de historicidade.

Outra questão aí envolvida diz respeito à participação das mulheres negras na luta contra o regime escravista em pé de igualdade com os homens, portanto, com a mesma importância.

Os poucos nomes preservados (ou recuperados por pesquisadoras negras) atestam que participaram ativamente desse processo, usando estratégias variadas, como a compra de cartas de

alforrias, através da liberdade jurídica<sup>35</sup>, participando de sociedades abolicionistas e de clubes recreativos, criando e comandando irmandades religiosas e ranchos carnavalescos, organizando e comandando fugas, individualmente ou em grupos, bem como criando e administrando quilombos em várias partes do país. No ano de 1826, Zeferina foi líder do Quilombo do Urubu, localizado na região que hoje é compreendida entre Parque de São Bartolomeu até o bairro do Cabula, em Salvador/BA (GONÇALVES, 2011).

Outra questão que aparece de forma recorrente na luta dessas mulheres, durante e depois do regime escravista, era o direito de acesso à educação formal, interpretado como um mecanismo de promoção de ascensão social.

As pesquisas que discutem as “experiências escolares de negros em período anterior à década de 1960” (Mariléia dos Santos CRUZ, 2005, p. 21) confirmam que a apropriação do saber escolar por parte da população negra já era observada ainda durante o regime imperial: “[...] embora não de forma massiva, camadas populacionais negras atingiram níveis de instrução quando criavam suas próprias escolas; recebiam instrução de pessoas escolarizadas; ou adentravam a rede pública, asilos de órfão e escolas particulares” (CRUZ, 2005, p. 27).

Entre as escolas fundadas pela comunidade negra durante o regime escravista, temos como exemplo o Colégio Perseverança ou Cesarino, primeiro colégio feminino de Campinas, São Paulo, fundado em 1860; a Irmandade de São Benedito, que oferecia aulas públicas em São Luís do Maranhão até 1821; ou ainda a Escola de Ferroviários de Santa Maria no Rio Grande do Sul (CRUZ, 2005).

Como resultado dessas ações, já no início do século XX muitas mulheres negras conseguiram não apenas o acesso à escola normal, mas também passaram a atuar como professoras e diretoras de muitas escolas, principalmente nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro.

Esse quadro, porém, não permaneceu por muito tempo e no final da década de 1920 tem início uma política estatal para destituir essas professoras (e os professores negros) de suas funções, bem como do cargo de diretoras/es das escolas primárias e técnicas.

Nos anos iniciais da década de 1930, as netas de ex-escravizadas haviam sido expulsas da profissão de normalistas. A escola pública projetada para formar o espírito da *nação* havia se

---

<sup>35</sup> A liberdade jurídica consistia em questionar na justiça a condição de escravizado/a quando o/a interessado/a entrava com uma ação de liberdade, alegando muitas vezes que era vítima de maus-tratos e/ou de abandono ou discordava de uma possível troca de proprietário/a ou ainda quando lhes era negado o direito de compra da carta de alforria (Eduardo Spiller PENA, 1990).

tornado praticamente branca através de políticas adotadas pelo Instituto de Educação do Distrito Federal na era Vargas (Maria Lúcia MÜLLER, 2003, grifo meu) que tinha como um de seus objetivos embranquecer o sistema educacional do país.

Nesse caso, é o dispositivo de racialidade em operação no sistema educacional auxiliando na construção do “nacionalismo ao conferir à nação um sentido de entidade coesa, ao realçar a unidade da nação em contraste com forasteiros racializados” (Sebastião NASCIMENTO; Omar Ribeiro THOMAZ, 2008, p. 199).

A política de eugenia do governo brasileiro nos anos 30 interveio no processo de integração dos negros no sistema escolar de modo a branqueá-lo como um caminho à modernidade (José Jorge de CARVALHO, 2006).

No entanto, as elites brasileiras sempre preferiram manter o silêncio sobre as características raciais específicas da nação, pois uma dada especificação contraria os interesses e os objetivos populistas do nacionalismo. O racismo, por sua vez, “jamais encontrou qualquer dificuldade de maior envergadura ao ser absorvido nos discursos nacionais, tendo sido invariavelmente bastante compatível com todas as variações do discurso nacionalista” (NASCIMENTO; THOMAZ, 2008, p. 2003).

Ao longo de todo o século XX, o movimento negro denunciou a situação de exclusão de negros e negras e tratou como pauta principal o acesso à educação formal e ao mercado de trabalho e geração de renda, pauta similar ao do movimento feminista hegemônico. Ambos os movimentos, porém, deixaram à margem questões que tratavam especificamente das mulheres negras.

A exemplo do que acontecia nos EUA, as feministas negras brasileiras, a partir da década de 1980, denunciaram o sexismo do movimento social de negras e negros e o racismo do movimento feminista.

As feministas negras brasileiras, então, inauguram no país um debate em que é possível identificar as origens das discussões interseccionais, justamente pela capacidade em articular distintas formas de dominação e posições de desigualdade acionadas nos discursos regulatórios de gênero, raça/etnia, classe social, idade, entre outros marcadores sociais (Tomaz Tadeu da SILVA, 2007).

A mulher negra que emerge nesse cenário:

exibe orgulhosa um corpo politizado, valorizado pelo discurso cujo principal objetivo é resgatar a autoestima negra. A emergência desse discurso deriva,

inevitavelmente, de uma investida antirracista e antissexista no sentido de reinventar, reconstruir o corpo negro (Ângela FIGUEIREDO, 2008, p. 242).

Nas palavras de Patrícia Hill Collins (2000), citada por Figueiredo (2008), as mulheres que se autodefinem como negras recusam serem construídas pelo olhar do outro. É preciso desconstruir para reconstruir uma nova imagem, ou melhor, é preciso assumir o controle da própria imagem.

Para a pesquisadora negra brasileira Sueli Aparecida Carneiro (2003), as mulheres negras tiveram que enegrecer a agenda do movimento feminista e sexualizar a do movimento negro, promovendo uma diversificação das concepções e práticas políticas em uma dupla perspectiva, tanto afirmando novos sujeitos políticos quanto exigindo reconhecimento das diferenças e desigualdades entre esses novossujeitos.

É na década de 1980 que nomes como os de Thereza Santos (1930-2012), Luiza Bairros (1953-2016), Beatriz Nascimento (1942-1995), Lélia Gonzalez (1935-1994), Sueli Carneiro (1950), Edna Roland (1951), Jurema Werneck (1944), Nilza Iraci da Silva (1950) e Petronilha Beatriz Gonçalves (1948), entre outros, ganham notoriedade “contribuindo para o aprofundamento dos debates internos sobre a importância de se pensar gênero articulado ao pertencimento racial, apontando que racismo e sexismo devem ser trabalhados juntos” (Cristiano RODRIGUES, 2013).

Essas pensadoras “promovieron la teoría de la triada de opresiones “raza-clase-género” para articular las diferencias entre mujeres brasileñas que el discurso feminista dominante había pretendido ignorar” (VIGOYA, 2016, p. 5).

A reflexão proposta por elas colocava sob suspeita a solidariedade das feministas brancas com questões relativas ao racismo e denunciam que mesmo “mulheres brancas de orientações políticas mais progressistas negavam a importância da raça e suas implicações nas vivências das mulheres negras, sendo tal hesitação fruto de seu próprio privilégio advindo do racismo” (RODRIGUES, 2013, p. 3).

Assim, o segmento branco, parte ativa no processo de reprodução das desigualdades, é esquecido, deixado de lado, como se fosse inexistente e o racismo concebido como algo externo aos brancos (BENTO, 2000) e:

[...] a indignação diante da opressão de gênero e classe não inclui ‘naturalmente’ à indignação de raça. Ou seja, o simples fato de ser branco em nossa sociedade favorece um determinado posicionamento de vantagens

estruturais e de privilégios raciais, sejam concretos ou simbólicos, que molda a experiência, a identidade e a visão de mundo das pessoas brancas: logo, molda suas concepções e práticas políticas (BENTO, 2000, p. 298).

A respeito das posições políticas das feministas brancas, Bento (2000) destaca o trabalho da socióloga branca Ruth Frankenberg (1993), que estudou a maneira pelo qual o racismo modela a vida dessas mulheres nos EUA. Frankenberg (1993) problematizou as vantagens que a branquidade garante às mulheres brancas, retirando o foco das discussões sobre relações das mulheres não brancas (Donna HARAWAY, 2007).

A conclusão de Frankenberg (1993) é de que a branquidade é exercida como um poder que se estrutura e se reafirma quando aqueles que o tem, podem ver apenas os outros como diferentes (HARAWAY, 2007).

O racismo, de acordo com Frankenberg, é interpretado como um problema com o qual apenas as pessoas não brancas se defrontam e têm que lutar contra (BENTO, 2000). Com essa posição, explica a pesquisadora, o trabalho antirracista “é tratado como um ato de compaixão, um projeto extra, opcional, mas não íntima e organicamente ligado as suas próprias vidas” (BENTO, 2000, p. 297).

As desvantagens socioeconômicas e educacionais das mulheres negras diante dos homens, negros e brancos, e das mulheres brancas seriam um indicativo da falta de comprometimento do movimento feminista no combate ao racismo, da mesma maneira que aponta também para a manutenção do sexismo no movimento negro. Apesar de um investimento significativo em educação e de uma maior qualificação profissional, “persiste, e por vezes aumenta, a distância econômica que separa a mulher negra de outros grupos, tal qual o de homens negros e o de mulheres e homens brancos” (BENTO, 2000, p. 299).

A respeito do machismo que incide sobre elas, talvez, o único espaço de solidariedade entre homens negros e brancos faz aumentar “a exploração sobre as mulheres negras, pois é somente diante delas que os homens negros se beneficiam dessa solidariedade, na medida em que em uma sociedade racista estes não desfrutam plenamente os privilégios da condição masculina” (RODRIGUES, 2013, p. 4).

Até a década de 1990, não apenas o movimento feminista, mas o movimento sindical também negava a importância da raça como um marcador social importante, período em que as três maiores organizações sindicais do país, a Central Única dos Trabalhadores (CUT), a Central Geral do Trabalho (CGT) e a Força Sindical reconheceram a necessidade de se problematizar os

efeitos do racismo no acesso ao mercado de trabalho e na geração de renda admitindo “que o movimento sindical tem algo a ver com o problema” (BENTO, 2000, p. 304).

Como resultado concreto dessa problematização, algumas convenções e conferências foram organizadas a partir de 1992 em que a discriminação racial no mercado de trabalho e estratégias para o seu combate foram os temas centrais. Em 1995 a CUT, a CGT e a Força Sindical se uniram para criar o Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial (Inspir), com o apoio da Central AFL-CIO e da Organização Interamericana dos Trabalhadores, esta com sede em Caracas, na Venezuela. Essa iniciativa teve desdobramentos dentro do Ministério do Trabalho, que criou, por decreto, em 1996 o Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTEDEO) (BENTO, 2000).

O reconhecimento da existência do racismo no mercado de trabalho se soma às discussões sobre gênero que já vinham sendo problematizadas por sindicalistas brancas, que denunciavam a situação de desvantagens em que se encontravam as mulheres no mercado de trabalho.

No entanto, as mulheres negras não foram contempladas de imediato, ficando fora de ambas as discussões: das que foram propostas pelas mulheres brancas e as que foram denunciadas pelo movimento negro. Quando a imprensa e algumas pesquisas tratavam do assunto, atribuíam a situação de desvantagens das trabalhadoras negras ao seu baixo nível educacional, silenciando a respeito do racismo (BENTO, 2000).

A responsabilidade pelos baixos salários, por não ocupar cargos de chefia e desempenhar as funções consideradas de menor importância, seria da própria mulher negra. Assim, a militância das mulheres negras trabalhadoras exigiu uma postura onde as questões de raça, gênero e classe fossem tratadas de forma interseccional.

Além do movimento feminista e do movimento sindical, as teóricas citadas anteriormente direcionavam suas reflexões também para a academia que omitia de forma sistemática o problema das desigualdades raciais.

Nos EUA, as feministas negras, a exemplo das brasileiras, denunciavam a necessidade de que as feministas brancas adquirissem uma consciência crítica a respeito do papel do racismo na vida das mulheres negras e problematizassem essa situação em suas produções teóricas (RODRIGUES, 2013).

Ao contrário do que acontecia no Brasil, houve uma compreensão dessa necessidade e, a partir do início da década de 1980, aumentou substancialmente a produção teórica estadunidense em que se percebia a articulação entre raça, gênero e classe.

A dificuldade das feministas negras brasileiras em sensibilizar o universo acadêmico residia (e reside) inclusive na ausência de pesquisadoras negras nas universidades. Essa situação difere da observada nos Estados Unidos, que contavam com a contribuição de nomes importantes como Hazel Carby, bell hooks, Patrícia Hill Collins, Patrícia J. Williams e Kimberlé Williams Crenshaw, entre outras, que utilizaram seu conhecimento acadêmico e suas experiências pessoais, como trabalhadoras e ativistas, para darem suporte teórico e visibilidade para os discursos interseccionais tão presentes nas denúncias e reivindicações das feministas negras, aqui e lá nos Estados Unidos.

Apesar de presente nas discussões propostas pelas feministas negras ainda no final do século XIX nos EUA e ao longo de todo o século XX, o conceito de interseccionalidade propriamente dito só irá ganhar forma no “trabalho de investigação da jurista feminista afro-americana Kimberlé W. Crenshaw” (POCAHY, 2011, p. 19).

O termo “interseccionalidade”, para designar a interdependência das relações de poder de raça, sexo e classe, foi utilizado pela primeira vez por Crenshaw. Ela explica que:

a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A importância desse conceito para os estudos de gênero e de relações raciais gradualmente foi sendo reconhecida por teóricos/as que antes acionavam apenas um marcador em suas reflexões:

Com a proposta da articulação de categorias relacionadas às formas de dominação e desigualdade social, essas feministas acionaram enfrentamentos táticos à hegemonia branca no interior da luta das mulheres, revelando o caráter produtivo do poder, bem como de conjuntos de produções discursivas que definem as relações sociais, mesmo em sua posição dita periférica ou minoritária (POCAHY, 2011, p. 19).

A produtividade desse conceito, explica Pocahy (2011), reside justamente no fato de possibilitar que formas variadas de dominação e posições de desigualdades sejam acionadas em discursos que tratam de gênero, raça, classe social, geração, entre outros marcadores sociais.

Em suas reflexões, PocaHy (2011) se utiliza dos escritos de feministas importantes, como Sirma Bilge (2009) que não hesita em afirmar que:

a interseccionalidade é uma das mais importantes contribuições teóricas atualmente no campo dos estudos feministas, constituindo-se como uma das quatro principais perspectivas da terceira onda do feminismo, juntamente com as abordagens pós-estruturalistas e pós-modernas, a teoria feminista pós-colonial e as demandas das novas gerações feministas [...]. A interseccionalidade transpõe a soma das dominações ou arranjos de identidades e diferenças, possibilitando-nos avançar em perspectiva e prática de problematização rizomática de uma teoria transdisciplinar visando apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais, através de uma abordagem integrada (POCAHY, 2011, p. 19).

Entendo, então, que esse conceito não trata especificamente das questões que envolvem as mulheres negras, podendo ser aplicado a outros grupos.

No entanto, são necessários alguns cuidados no uso desse conceito. A pesquisadora alemã Ina Kerner (2012) pergunta: tudo é interseccional?

Embora ela não se proponha a apontar os limites teóricos para o uso da interseccionalidade, chama a atenção para que se definam de maneira objetiva quais marcadores serão interseccionados em um trabalho de pesquisa.

No caso de um estudo que interseccione racismo e sexismo, Kerner (2012) destaca o fato de que envolve três dimensões de análise:

Dimensão epistêmica que abarca o conhecimento racista e sexista e seus discursos correspondentes; uma dimensão *institucional*, referente a formas institucionalizadas de racismo e de sexismo; e uma dimensão *pessoal*, que, além de posicionamentos individuais a respeito da identidade ou da subjetividade, também abrange ações individuais e interações pessoais (KERNER, 2012, p. 46).

Num estudo interseccional, as concepções de sexismo devem ser interpretadas como parte do problema a ser analisado, assim como a categoria de raça, adotando-se uma visão crítica a respeito desses temas.

Dessa maneira, é possível afastar-se de visões que operam para naturalizar o binarismo de gênero e o caráter biológico do conceito de raça, mesmo porque “tanto racismos quanto sexismos

podem ser entendidos como fenômenos complexos de poder que operam no contexto de atribuição de diferenças categoriais” (KERNER, 2012, p. 47).

Esses fenômenos não são estáticos e diferem de acordo com o contexto, “por isso, afirmações gerais sobre sua relação não podem ser outra coisa que não propostas a respeito das possíveis características dessas relações” (KERNER, 2012, p. 49). Assim, racismo e sexismo não devem ser tratados como problemas análogos, mas interpretados em seus múltiplos entrelaçamentos e combinações. Ou seja, a partir do que propõem as feministas negras, o racismo precisa ser entendido sob a perspectiva de gênero e o sexismo precisa ser racializado (KERNER, 2012). Essa proposta se justifica pelo fato de que as figuras de referência na tematização do racismo eram em sua ampla maioria homens heterossexuais, enquanto as discussões sexistas priorizavam a situação de mulheres brancas heterossexuais e de classe média.

Não apenas questões distintas se somam em um estudo interseccional. Uma mesma categoria, como raça, por exemplo, pode apresentar uma pluralidade de questões que precisam ser destacadas. Estereótipos e atributos da feminilidade negra se diferenciam de normas de gênero concernentes a mulheres brancas ou asiáticas. No entanto, esses mesmos estereótipos e atributos da feminilidade negra também se diferenciam entre si (KERNER, 2012).

Ao tratar a feminilidade negra no plural, a pesquisadora chama a atenção para o fato de que se trata de uma categoria que não se constrói apenas a partir das relações de colaboração, mas que também apresenta conflitos e pode reproduzir hierarquias baseadas nos sistemas de poder hegemônicos, como, por exemplo, entre mulheres negras heterossexuais e mulheres negras lésbicas, que ocupam espaços reduzidos nos debates sobre feminismo negro.

As relações entre feminismo, branco ou negro, e lesbianidade apresentam grandes tensões. “Poderíamos assim pensar que nos estudos feministas, de modo geral, a agenda política da mulher lésbica ainda é catalisadora da tensão conceitual entre as categorias gênero e sexo” (Sandra Regina de Souza MARCELINO, 2014, p. 2). No caso de mulheres transexuais e travestis, a situação é ainda mais grave, pois elas simplesmente não existem:

Levando em consideração todos esses aspectos, podemos então dizer que as intersecções entre racismo e sexismo não constituem algo unitário, mas tem significados distintos dependendo da dimensão específica. E o que difere aqui e sobretudo a forma, a configuração das relações de intersecção. Nesse sentido, intersecções significam: primeiro, normas de gênero pluralizadas e normas que dizem respeito aos pertencentes de uma ‘raça’ ou de um grupo definido etnicamente; segundo, cruzamentos institucionais com efeitos que

diferenciam grupos sociais; e, em terceiro lugar, processos multifatoriais de formação de identidades (KERNER, 2012, p. 58).

Tanto o racismo quanto o sexismo são categorias plurais e assim devem ser tratadas, o que faz da interseccionalidade uma ferramenta fundamental nesse processo, já que um estudo pode apresentar falhas quando desconsidera os múltiplos fatores que envolvem o objeto investigado, em especial nos estudos de gênero e relações raciais.

Assim, a partir do que revelam os estudos de Bento (2000), Pochay (2011) e Rodrigues (2013), é possível afirmar que houve no Brasil um aumento no interesse de pesquisadores/as em interseccionar questões de raça, gênero, sexualidade, classe, geração e outros marcadores sociais em seus trabalhos. No entanto, as pesquisas desenvolvidas na área da educação mantiveram a divisão por tema, priorizando apenas um entre os vários marcadores sociais que incidem sobre as pessoas, invisibilizando certos sujeitos, como acontece com os gays afeminados, viados e bichas pretas que exercem a docência.

Embora os estudos de relações raciais e de gênero e diversidade sexual sejam tratados como áreas específicas do conhecimento, muitos conceitos que emergem desses estudos são muito similares, em alguns casos com a mesma denominação, apesar de se referir a situações distintas.

A fragmentação dessas pesquisas se justifica em nome do rigor acadêmico, mas pode operar para naturalizar formas de representações sociais que acabam sendo incorporadas como regras no cotidiano das organizações escolares reforçando o preconceito e conduzindo à estigmatização desses profissionais. Subjetividades marginais os colocam em um lugar diferente, subjugados, reduzindo-os a pessoas inferiores, desacreditadas (Nadia Patrícia NOVENA, 2004).

Fazer um debate que priorize a situação desses profissionais se torna importante e, para fazê-lo, como já informei, recorro às interrogações que consideram o conceito de interseccionalidade para analisar as estruturas sociais, as representações simbólicas e as subjetividades que, naturalizadas, produzem e reproduzem as desigualdades de gênero, orientação sexual e raça no sistema educacional.

### 3.3 Intersecções entre homofobia e racismo

Fazer a intersecção entre homofobia e racismo no Brasil ainda é uma novidade, pois os estudos sobre relações raciais têm negligenciado a respeito da situação dos homens homossexuais, dos gays afeminados, dos viados e das bichas, da mesma maneira que os estudos de gênero têm dado pouca atenção às questões de raça.

Questionando o porquê da pouca produção teórica interseccionando esses campos, minha pesquisa indica que esse quadro está associado à pouca representatividade que homossexuais, gays afeminados, viados e bichas pretas possuem no movimento negro e no movimento gay<sup>36</sup> e também ao número reduzido de pesquisadores homossexuais, gays afeminados, viados e bichas pretas em atividade nas universidades brasileiras.

Os trabalhos que problematizam a situação de mulheres têm sido em sua ampla maioria produzido por mulheres, assim como os estudos sobre relações étnico-raciais têm como autores/as, majoritariamente, pessoas negras. Isso não significa, porém, que se identificar como sujeito da pesquisa seja um requisito obrigatório.

Sandra Azerêdo (1994) compara teorias e práticas feministas entre o Brasil e os Estados Unidos e tenta entender por que, em uma sociedade racista e desigual como a brasileira, a questão racial permanece silenciada em grande parte de nossa produção teórica. A respeito da experiência feminista, em que ela mesma se inclui como ativista e pesquisadora, Azerêdo (1994) afirma que a questão racial tem geralmente ficado a cargo das mulheres pretas, como se apenas estas fossem marcadas pela raça.

Em um estudo mais recente, que apresenta um estado da arte das pesquisas sobre sexualidade e direitos sexuais realizadas no Brasil de 1990 a 2002, Maria Teresa Citeli (2005) também conclui que no campo dos estudos de gênero são escassas as produções sobre gênero e raça.

Os estudos sobre homossexualidades masculinas no Brasil apresentam um quadro parecido.

---

<sup>36</sup> Como esta pesquisa trata especificamente de homens negros/pretos *gays*, viados e bichas, vou me deter apenas ao movimento *gay* por entender que as pautas do movimento LGBT são mais amplas e não estão sendo discutidas neste trabalho.

O desenvolvimento dos estudos gays e lésbicos estão estreitamente vinculados com os estudos feministas surgidos nos Estados Unidos e Europa a partir da década de 1960. A ampliação do conceito de gênero pelos estudos feministas possibilitou que as homossexualidades e masculinidades fossem percebidas como novas áreas a serem exploradas (GÓIS, 2003).

Em seu estudo sobre homossexualidade<sup>37</sup> no Brasil, GÓIS (2003) reconhece que as reflexões acadêmicas sobre o assunto já vinham sendo feitas por médicos higienistas desde o século XIX. Essas teses, produzidas por homens brancos cis heterossexuais, procuravam identificar traços comuns entre os chamados pederastas e destacar a degeneração contida nos corpos de homens e mulheres que mantinham relações sexuais com pessoas do mesmo sexo (GÓIS, 2003). Ao longo do século XX, essas teses foram refutadas e as teorias da degenerescência foram gradualmente desacreditadas.

Um dado presente nas reflexões de Góis (2003) diz respeito ao perfil dos pesquisadores que se interessam em discutir homossexualidades a partir da década de 1970. Esses estudos começam a ser produzidos por pessoas homoeroticamente inclinadas e/ou que assumiam uma postura positiva em relação ao homoerotismo. Essas pesquisas promovem “uma guinada significativa na perspectiva de análise da questão, assim como também aglutinou temas diametralmente opostos daqueles estudados em momentos anteriores” (GÓIS, 2003, p. 290), como, por exemplo, a “disputa na década de 1990 em torno da adequação da palavra homossexualidade para identificar a experiência dos *amantes do mesmo sexo*” (GÓIS, 2003, p. 290, grifo do autor).

Assim como acontece com os estudos feministas e de gênero ainda centrados nas mulheres brancas e cis heterossexuais (FRANKENBERG, 1993; AZERÊDO, 1994; BENTO, 2000; CITELI; 2005), os estudos sobre homossexualidades a atenção tem se dirigido predominantemente aos homossexuais do sexo masculino, também brancos.

É possível, na opinião de Góis (2003), que essa situação esteja relacionada ao fato de que esses estudos estejam sendo conduzidos também por homens em sua maioria brancos. De modo geral, a questão da raça tem sido sistematicamente ignorada (GÓIS, 2003).

A relação entre raça, gênero e a orientação sexual do/a pesquisador/a e o tema de suas pesquisas discutido por Góis (2003) foi problematizada por Ângela Figueiredo (2008). Para ela, “há nos estudos de gênero e raça uma identificação entre o sujeito e o objeto da investigação”

---

<sup>37</sup> Embora o conceito de homossexualidade seja desenvolvido na década de 1990, mantenho a grafia e os conceitos utilizados pelo autor.

(FIGUEIREDO, 2008, p. 239). A predileção por determinados temas teria uma relação tanto com a orientação sexual e a identidade de gênero do/a pesquisador/a quanto com o seu pertencimento racial.

Nesse sentido, Alex Ratts (2007) chama a atenção para o fato de que escritores/as e intelectuais estadunidenses e brasileiros/as, principalmente negros/as, têm abordado esse quadro vinculando homoerotismo, raça e gênero. Ele próprio explica seu lugar de fala e como esse lugar interfere em sua produção como intelectual e como militante.

Ratts (2007) se define:

como um estudioso das relações de raça, gênero e espaço, que vem de um percurso como militante do movimento negro, colaborador de grupos de mulheres negras e recém ativista LGBTT (Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) que tem se iniciado como pesquisador e orientador de pesquisas do campo em pauta (RATTS, 2007, p. 1).

No artigo *Entre personas e grupos homossexuais negros e afro-lgttb*, Ratts (2007) procura identificar na produção escrita do Brasil, entre obras de ficção e científicas, em *blogs* e nas redes sociais a presença de personagens e grupos de personagens negras LGBT. Nesse trabalho, Ratts (2007) abrange um longo período que tem início no final do século XIX e que vai até a primeira década do século XXI.

Algumas das personagens que Ratts discute são reais, como Madame Satã e João do Rio, e outras fictícias, como Amaro, protagonista do romance *Bom Crioulo* (1895) escrito por Adolfo Caminha. Ratts (2007) dialoga com a produção científica de pensadores/as importantes da cena Afro-LGBT e com grupos que problematizam em espaços públicos e privados a situação de pessoas negras LGBT.

Nesse estudo, emerge a denúncia de que “o homoerotismo, a hipersexualidade e o falocentrismo relacionados ao homem negro são raramente discutidos” (RATTS, 2007, p. 6) inclusive por intelectuais negros masculinos. É possível concluir, depois de uma detida leitura do texto, que Ratts (2007) esteja se referindo a pesquisadores negros masculinos heterossexuais. Mesmo porque, um pouco mais adiante, ele afirma que é num contexto mais recente que emergem autores/as negros/as vindos do ativismo político (racial ou LGBT) e/ou da academia, com uma produção em que se pode verificar a intersecção entre gênero, raça e homossexualidade.

Osmundo Pinho (2008), pesquisador, negro e homossexual, tem se dedicado a discutir de forma frequente masculinidades negras e aponta para a necessidade de se reconhecer a dimensão racial como estrutural e combiná-la com outras dimensões como gênero e classe e, assim, pluralizar a “experiência homossexual” nas trajetórias afrodescendentes individuais e coletivas.

Ari Lima (2006), também pesquisador, negro e homossexual, problematiza essa situação tanto nos meios acadêmicos quanto nos meios de ativismo gay, onde ele verifica uma hegemonia branca.

São dois espaços marcados por discursos igualitários e universalistas que acabam por negar a presença negra, estigmatizando-a, naturalizando-a, negando-lhe compensações historicamente devidas (LIMA, 2006).

Em relação ao movimento gay, Lima (2006) é incisivo e afirma que a política gay contrapõe o poder do macho, mas, contraditoriamente, não contrapõe o poder político e econômico brancos.

Embora haja consenso de que os movimentos negro 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 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” (Ari LIMA; Filipe de Almeida CERQUEIRA, 2007, p. 7), o que faz com que precisem reafirmar sua homossexualidade enquanto negros e sua negritude enquanto homossexuais.

Entre os muitos estereótipos associados ao homem negro, um dos mais correntes, e que é constantemente atualizado, naturaliza a ideia de que “a negritude se constitui através da normalização do negro heterossexual, representado pela emblemática virilidade de sua força física, agressividade, violência, grande apetite sexual e pênis potente” (LIMA; CERQUEIRA, 2007, p. 7). Essa imagem contradiz a do homossexual hegemônico reduzido a uma imagem padrão caracterizada pela covardia, fraqueza e fragilidade. Logo, a homossexualidade seria uma traição ao estereótipo subumano assimilado pelo próprio homem negro (LIMA; CERQUEIRA, 2007): fisicamente forte e dotado com uma excepcional capacidade sexual (Rolf Ribeiro de SOUZA, 2009), atraente, do seu ponto de vista, para muitas mulheres.

Como parte do racismo em operação, esse estereótipo que nasce a partir de explicações supostamente científicas contribui para estabelecer o homem negro como contraponto do homem branco. Seu intelecto é negado, avaliado na proporção inversa ao tamanho do seu pênis (SOUZA, 2009).

O pênis negro, então, foi hiperdimensionado, medido, pesado, dissecado e “guardado em recipiente com formol e exibido na Europa causando *frisson* em uma plateia que ao mesmo tempo se espantava e desejava o que via” (David M. FRIEDMAN, 2001, p. 98).

Apesar do contexto negativo em que essa representação foi desenvolvida no século XIX e amplamente difundida pela literatura, cinema, telenovelas, letras de música etc., ao longo do século XX, acabou por ser apropriada de maneira positiva por muitos homens negros que a utilizam inclusive para se reafirmarem enquanto heterossexuais.

Mesmo que as origens científicas dessa afirmação tenham se perdido ao longo do tempo e dificilmente sejam do conhecimento da maioria das pessoas, em certa medida, elas se fazem presentes nos discursos que procuram associar negritude e cis heterossexualidade. Contraditoriamente, essas afirmações são feitas por alguns teóricos que adotam posturas pós-coloniais<sup>38</sup> e afrocentristas<sup>39</sup>, como o martinicano Frantz Fanon (1925-1961) e o estadunidense Molefi Kete Asante (1942), respectivamente.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, publicado originalmente em 1952, Fanon discorre a respeito da negrofobia, ou seja, o medo de homens brancos em relação aos homens negros. Esse temor, fruto da imaginação ocidental, estaria ligado à suposta potência sexual do homem negro e ao tamanho do seu pênis. Assim, “diante do negro, com efeito, tudo se passa no plano genital” (FANON, 2008, p. 138).

Apesar de criticar as visões que reduziam o homem negro à natureza, Fanon (2008) tinha certeza de que parte da negrofobia estava associada aos desejos homossexuais do homem branco pelo homem negro. Sem cerimônia, ele afirmou que “o negrófobo é um homossexual recalcado”

---

<sup>38</sup> As teorias pós-coloniais pretendem que elas funcionem como instrumento de análise das relações de hegemonia da colonialidade do saber segundo uma estratégia de resistência a sistemas de conformação da tendência hierarquizante da diferença, como, por exemplo, o eurocentrismo. Aponta para o final de um período, bem visível no sufixo *pós*, ratifica a ideia de um mundo de iguais e sem fronteiras, *naturalizando* as desiguais relações de poder geradas pelos efeitos homogeneizantes da globalização contemporânea, cujos circuitos (econômicos, sociais, culturais, até científicos) são orientados para o Ocidente (a Europa e a América do Norte). É esse trabalho de desvelamento que permite direcionar olhar para os (outros e novos) interstícios do poder (Inocência MATA, 2014).

<sup>39</sup> O afrocentrismo defende que as culturas e os povos africanos devem ser vistos não como objetos das ciências históricas, mas como sujeitos e agentes da própria história (Luca BUSSOTTI; Antônio TEMBE, 2007). O afrocentrismo questiona o pensamento hegeliano que negava aos africanos um protagonismo na história da humanidade. O afrocentrismo, portanto, representa a tentativa de construir um paradigma alternativo ao eurocentrismo, a partir dos valores africanos.

(FANON, 2008, p. 138) e que o sentimento de pecado, de culpa e de paranoia era encontrado em terrenos homossexuais (FANON, 2008).

A homossexualidade, para Fanon (2008), é totalmente negativa e, por isso, rejeita a ideia de que ela possa ser praticada por homens negros e sugere que os intercursos sexuais com homens brancos estavam atrelados não ao desejo, mas a situações pontuais. O interesse financeiro justificaria esses intercursos sexuais mesmo porque há homens “que frequentam ‘castelos’, para serem chicoteados por negros; há homossexuais passivos que exigem parceiros negros” (FANON, 2008, p. 152). A homossexualidade do invasor europeu justificaria a opressão impetrada contra os povos negros africanos, já que não haveria homoerotismo na África pré-colonial (Paulo Alexandre PEREIRA, 2009).

Ao atribuir características depreciativas aos homossexuais – pecadores, pervertidos, paranoicos –, Fanon (2008) alinha suas posições aos discursos originários do continente europeu, logo contrárias às suas propostas pós-coloniais de desconstruir um pensamento hegemonicamente ocidental.

O professor Molefi Kete Asante adota uma postura similar à de Fanon e “chega a negar a dignidade dos homossexuais, excluindo-a de qualquer construção identitária de tipo afrocêntrico” (BUSSOTTI; TEMBE, 2014, p. 19).

Asante utiliza argumentos variados. Alguns de caráter histórico e outros genéticos, para afirmar que a homossexualidade nunca fez parte das tradições africanas, sendo, portanto, fruto do colonialismo ocidental. O homem e a mulher pretos seriam diferentes, do ponto de vista sexual, de todos os outros grupos humanos (BUSSOTTI; TEMBE, 2014).

Suas afirmações partem de uma postura radical que procura negar fatos históricos que comprovam que “a homossexualidade africana não era e não é rara, nem acidental: é um elemento consistente e lógico das sociedades e do sistema de crenças da África” (Steven O. MURRAY; Will ROSCOE, 1995, p. 98).

Ao defender a tese da inexistência de práticas homossexuais no continente africano, Asante prepara o terreno para acionar suas argumentações de que a raça negra é diferente das demais, recuperando e validando o racismo científico que, por muito tempo, foi utilizado para justificar a suposta inferioridade intelectual de negros e negras. As teses presentes nessa forma de racismo tratavam as pessoas negras como emocionais e não racionais.

Assim, Asante acaba por confirmar a suposta potência sexual do homem negro “interiorizando os piores estereótipos ocidentais que pretende combater e acabando paradoxalmente por assumir um posicionamento eurocêntrico” (BUSSOTTI; TEMBE, 2014, p. 20).

Se o estereótipo do homem negro viril e superdotado sexualmente é utilizado para afirmar sua cis heterossexualidade, também o é para negar sua homossexualidade.

Antonio Sergio Guimarães (1999) explica que a categoria negro ainda opera no imaginário da sociedade brasileira de maneira homogênea como sinônimo de pobreza, aversão ao trabalho, baixa escolaridade, criminalidade e “não faz parte nem do vocabulário erudito nem da boa linguagem. É um conceito cujo uso se atribui a pessoas ‘não refinadas’, aos que são discriminados pela fenotípi” (LIMA; CERQUEIRA, 2007, p. 5), o oposto das definições atribuídas ao homossexual “urbano, branco, jovem e integrado às relações de produção e trabalho estabelecidas pelo mundo branco, heterossexual hegemônico” (LIMA; CERQUEIRA, 2007, p. 7).

Tanto uma quanto a outra categoria transcendem os limites das representações a que se propõem já que o indivíduo tem várias identidades, uma gama de valores está embutida nessas representações (Tiago SANT’ANA, 2010).

No entanto, são duas categorias distintas embora tenham como referência a cis heterossexualidade do homem branco.

O homossexual hegemônico, aquele estandardizado pelas publicações especializadas – revistas, jornais, *sites*, *blogs*, movimentos sociais, artigos acadêmicos etc. –, é baseado no triunfo dos músculos e da virilidade sobre as demais identidades e corpos possíveis. Esses valores acabam instalando uma representação de beleza, saúde, sucesso e inclusão. Por isso que vemos um assimilacionismo baseado na ideia do ou somos idênticos (no caso, aos heterossexuais) ou seremos fadados à *diferença* e à *anormalidade* (Richard MISKOLCI, 2007, grifo do autor).

Nesse sentido, as estratégias adotadas pelo movimento gay, especialmente na luta contra a despatologização da homossexualidade, reiteravam a heteronormatividade por acreditar que era baseada nas expectativas e obrigações sociais advindas da ideia de que a heterossexualidade é natural, logo, o *fundamento da sociedade* (MISKOLCI, 2007, grifo do autor).

Ao advogar em favor da ideia de que a homossexualidade era natural, deveria seguir os padrões dominantes e impunha modelos higienizantes de comportamento a fim de promover uma inclusão sanitizada dos homossexuais que serviria de modelo para os demais.

A partir da década de 1980, inúmeras publicações especializadas procuravam reforçar a imagem do homossexual bem-sucedido, fino, de bom gosto, rico. Esse era o modo de representação que vinha sendo engendrado desde as revistas de pornografia homoerótica onde os corpos sarados e heterossexualizados dos modelos eram o centro das atenções nessas publicações (SANT'ANA, 2010). No entanto, era o mesmo modelo de representação denunciado como opressor pelo movimento negro e por feministas negras e brancas e, mais recentemente, por ativistas lésbicas, travestis, mulheres e homens transexuais.

Assim, o corpo negro, o corpo das bichas, dos viados, dos velhos, dos deficientes físicos, dos gordos, e outros tantos foram e continuam sendo invisibilizados. Esses corpos são aqueles que a própria humanidade é negada e estão relacionados a todo tipo de corpos cujas vidas não são consideradas vidas e cuja materialidade é entendida como não importantes (SANT'ANA, 2010).

Deslocado de um padrão hegemônico, o homossexual negro experimenta a negação no mundo homossexual – seus clubes, boates, espaços de confraternização, trajetórias pessoais modelares, imagens, mídia gay, sua perspectiva de poder e padrões de consumo sempre têm como referência o homossexual branco.

E é justamente através da negação que a interseccionalidade entre racismo e homofobia se materializa. Através do racismo emerge a identidade homossexual hegemônica e da homofobia, a identidade masculina negra. Assim, o dispositivo de racialidade e de sexualidade se cruzam, lugar onde as masculinidades ditas periféricas são exercitadas.

#### 4 GAYS AFEMINADOS, VIADOS, BICHAS PRETAS E ESCOLA

*O Sindicado, que também diz chamar-se Benedito Emtabajá da Silva é  
conhecidíssimo na jurisdição deste Distrito Policial como desordeiro, sendo  
frequentador contumaz da Lapa, e suas imediações.  
É pederasta passivo, usa as sobranceiras raspadas e adota atitudes  
femininas alterando até a própria voz. Não tem religião alguma.  
Fuma, joga, e é dado ao vício da embriaguez. Sua instrução é rudimentar.  
Exprime-se com dificuldade e intercala em sua conversa palavras da gíria de  
seu ambiente. É de pouca inteligência.  
Não gosta do convívio da sociedade por ver que esta o repele, dados os seus  
vícios. É visto sempre entre pederastas, prostitutas, proxenetas e outras  
pessoas do mais baixo nível social. Ufana-se de possuir economias, mas  
como não aufere proventos de trabalhos dignos, só podem ser estas  
economias produtos de atos repulsivos ou criminosos.  
Pode se adiantar que o sindicato já respondeu a vários processos e,  
sempre que é ouvido em cartório provoca incidentes e agride mesmo os  
funcionários da polícia. É um indivíduo de temperamento calculado  
propenso ao crime e por todas as razões inteiramente nocivo à sociedade.*

Rio de Janeiro, Distrito Federal, doze  
dias do mês de maio do ano de 1932.<sup>40</sup>

Venho afirmando até aqui que a negritude se afirma a partir da heterossexualidade hegemônica e a homossexualidade a partir da branquidade, o que contribui para a manutenção de uma masculinidade hegemônica branca e cis heterossexual.

Essa masculinidade se utiliza da branquidade e da cis heterossexualidade para garantir uma supremacia incontestada de raça e de gênero que opera no sentido de silenciar as masculinidades periféricas. Assim, assegura a manutenção de uma estrutura patriarcal que reproduz visões do regime escravista: “Esse processo de entronização do macho branco, também é, na verdade, fundamentalmente um processo de legitimação da expropriação econômica, dos bens, dos corpos, dos territórios e dos frutos do trabalho” (PINHO, 2008, p. 273).

Estudiosos de gênero e raça (PINHO, 2005; LIMA, 2006; RATTIS, 2007; SOUZA, 2009; SANT’ANA, 2010) chamam a atenção para a existência de diversas masculinidades e alinham suas reflexões com o pensamento de John Andrew Mundell (2013), que alerta para o fato de que a masculinidade tem uma inter – e intra – pluralidade nos homens. Não há só uma masculinidade nem para a sociedade toda nem para o indivíduo, apesar de haver uma idealização do homem utópico.

<sup>40</sup> Texto extraído do filme *Madame Satã*, escrito e dirigido por Karim Aïnouz, em 2002.

Mesmo a masculinidade hegemônica não é um atributo fixo. Essa masculinidade se constitui do contato com o outro, exigindo que as normas de hierarquização sejam atualizadas. Isso faz com que o homem negro continue sendo caracterizado por suas “essências” reduzido “aos confins do seu corpo e, por extensão, simbólico e, às vezes, literalmente ao seu sexo” (MUNDELL, 2013, p. 3).

A racialização da masculinidade promove uma ruptura da performatividade de gênero (BUTLER, 2002), de forma mais intensa e inesperada quando se trata de homem branco.

A masculinidade do homem negro fica reduzida ao seu sexo e, nas relações homoafetivas ou sexuais, simplesmente, o que se espera é que o parceiro de pele mais escura atue como o ativo, e o parceiro mais claro como o passivo.

Essa expectativa em relação ao homossexual negro interfere no processo de afirmação da sua orientação sexual: colocada num plano específico, reduz suas possibilidades de atuação.

Interpretado como o sujeito ativo (o penetrador), o que se espera do homossexual negro é que adote atitudes viris, que não desmunheque, que seja homem nos moldes tradicionais impostos por nossa sociedade. Essa seria uma espécie de moeda de troca que autorizaria sua presença nos ambientes gays.

Essa situação se confirma na pesquisa desenvolvida por Mundell (2013) com 10 homens negros homossexuais na cidade de Salvador/ BA, com idades que variam de 20 a 43 anos, com níveis socioculturais variados.

Todos os entrevistados teceram críticas a comportamentos interpretados como espalhafatosos e a trejeitos afeminados que consideram depreciativos para a imagem social dos homossexuais. A maioria confirmou que as expectativas de seus parceiros brancos em relação a eles é que fossem os ativos durante o ato sexual ainda que verbalizassem sua disposição para que fossem penetrados.

Diante de parceiros brancos, a pesquisa revela a permanência de hierarquias baseadas no pertencimento racial já que foram eles que decidiram quais os papéis sexuais a serem desempenhados. Nesse sentido, o racismo não só reforçava a imagem do negro potente sexualmente, mas limitava o controle sobre suas vontades, estando submissas as expectativas do parceiro branco:

Oferece-se aos negros um espaço muito específico de participação mediante a fetichização de seu corpo e de sua sexualidade, mas fecham-se para eles a

possibilidade de estarem em cena com um ser que vai além de seu corpo e que é, por exemplo, intelectual. Nesse jogo de ideologias, o negro oferece uma experiência direta com o dionisíaco, uma utopia erótica e genital, mas que talvez não seja nada além disso (Maria Elvira Díaz BENÍTEZ, 2005, p. 65).

A marginalidade sexual do homem negro, resultado das hierarquias raciais, denunciada por Benítez (2005), de acordo com Osmundo Pinho (2008), se conecta com sua marginalidade social, o que resulta em pouco ou nenhum controle sobre seu próprio corpo.

Essas hierarquias raciais criam condições para o exercício da sexualidade, e produzem sujeitos sexuais como sujeitos do desejo, ou talvez, em muitas circunstâncias sujeitos “coisificados” como objetos desejados (PINHO, 2008).

Esse modelo de masculinidade negra presente nos ambientes gays agrega ao mesmo tempo dois estereótipos relacionados ao homem negro, o *negão*, que é aquele sujeito cis heteronormatizado, viril e de grande apetite sexual, e o *negro de alma branca*, que, por meio de uma boa educação, pretende integrar-se à sociedade branca, mas, que na maioria das vezes, é ironizado por ela, sendo apenas tolerado (João Carlos RODRIGUES, 2012).

Outros modelos, porém, são rejeitados, às vezes de maneira explícita, como acontece com homossexuais que exploram um visual inspirado no movimento *Hip Hop*. Classificados reiteradamente como criminosos e chamados pejorativamente de *manos*, são colocados diante de “situações muitas vezes embaraçosas ou mesmo de risco, pela suposição de que estejam mais acostumados ou envolvidos em situações de violência” (Isadora Lins FRANÇA, 2008, p. 11). Também são tratados como um chamariz sexual, atraindo homens que veem neles a encarnação do fetiche de se envolver com um *marginal* ou com o *mano da periferia*, o que pode ser vantajoso para alguns desses rapazes, mas frustrante para outros (FRANÇA, 2008, p. 12, grifo da autora).

Rodrigo, um jovem homossexual negro ligado ao movimento *Hip Hop* entrevistado por França (2008), relata que:

[...] o fato de ser *negro*, *masculino* e tido como *mano* atraía possíveis parceiros, mas também o colocava numa situação desigual, em que se objetificava ao olhar do outro, quando na verdade procurava uma relação em que fosse valorizado por *ser inteligente* (FRANÇA, 2008, p. 12, grifo da autora).

A fala de Rodrigo reitera permanências sobre as visões ainda em curso a respeito do homem homossexual negro, subalternizado em relação ao homossexual branco.

A marginalização de uma identidade homossexual construída a partir do estilo *Hip Hop* ainda se revela na associação com a prostituição, por se acreditar que se trata de sujeitos cis heterossexuais que frequentam ambientes gays com a intenção deliberada de explorar homossexuais brancos com alto poder aquisitivo.

Não o visual, mas a leitura que é feita dele expulsa esses rapazes dos ambientes gays e os realoca em ambientes dito *blacks*, onde exercitam minimamente sua homossexualidade fazendo com que vivenciem situações de isolamento e solidão.

Esses mesmos rapazes recusam a companhia de sujeitos homossexuais que expressem condutas afeminadas, de viado, de bicha mesmo, reproduzindo em partes a conduta opressora da qual são vítimas. A pressão que recai sobre eles para que modifiquem a forma de se vestir, de cortar e arrumar os cabelos, de falar e de gesticular e, assim, estabelecer uma distância da imagem do suposto criminoso é similar à que exercem sobre os negros gays afeminados de quem cobram atitudes viris, mais adequadas para alguém do gênero masculino e da raça negra.

Compreendo esse afeminamento como um exercício para contrapor a imagem padronizada do homem negro viril e, assim, reivindicar o direito de expressar outros modelos de masculinidade.

Chamados pejorativamente de bichas por adotar um gestual e um vestuário que emergem de um universo considerado feminino, essa maneira de agir pode, ao mesmo tempo, significar a emancipação de um sujeito, mas também pode determinar seu confinamento em “um lugar social demarcado para a *bicha*, como em áreas pobres e afastadas do centro da cidade” (FRANÇA, 2008, p. 7, grifo da autora).

Nesses espaços, a bicha feminilizada adquire certo respeito à medida que exibe uma imagem que a distancia desse mesmo lugar, construída com o auxílio de acessórios que indica certo poder econômico (ainda que não o tenha), como roupas de “marca”, perfumes caros, tratamento capilar que pode incluir alisamento ou colocação de apliques, além de adotar uma postura de convencimento de que pode transitar por espaços mais *chics*, ainda que isso não seja totalmente verdade.

Esse gestual feminilizado é um marcador importante no sentido de explicitar os papéis sexuais que deseja desempenhar e também uma estratégia de sedução para conseguir parceiros em ambientes ditos heteros. Já “nos lugares *gays* a situação se inverte, sendo que a melhor estratégia seria controlar os gestos femininos e passar uma impressão mais masculina, tida como detentora de maior poder de atração” (FRANÇA, 2008, p. 7).

O controle sobre o gestual, aí incluídos cortes de cabelo, a escolha das roupas e o vocabulário, é recorrente nas falas de muitos homossexuais negros que passam pela incômoda situação de estarem em constante vigilância e inscritos em processos frequentes de adaptação para que possam transitar por certos espaços.

Se em lugares mais simples é possível usar roupas justas e deixar que a bicha venha à tona, em ambientes gays, onde circulam pessoas brancas e consideradas refinadas com poder aquisitivo mais alto, é preciso “fazer um estilo mais *hetero*, mais *masculino* – o que incluía o uso de camisa polo de modelo masculino e uma postura mais contida em relação aos gestos” (FRANÇA, 2008, p. 9, grifo da autora).

Ao mesmo tempo em que se percebe a intenção de explicitar uma maneira mais livre de lidar com o próprio corpo e fugir de regras de masculinidades impostas por um padrão dominante de cis heterossexualidade, homossexuais negros também evidenciam a intenção de transitar por espaços da cena gay, o que os obriga a constantes negociações que podem, muitas vezes, impor padrões de comportamento que os colocam novamente no mesmo lugar de onde gostariam de sair.

Se o dispositivo de racialidade atinge as pessoas negras indistintamente, o dispositivo de sexualidade age de maneira diferente sobre as diversas masculinidades que expressam.

Dos modelos de masculinidades negras presentes nas pesquisas de Pinho (2008), Lima (2006), Ratts (2007), Souza (2009), Sant’Ana (2010) e aqueles destacados por França (2008) e Mundell (2013), a pressão maior é exercida sobre as masculinidades ditas marginais marcadas por afeminamento escancarado, a bicha e o viado, que colocam sob suspeita inclusive sua condição de negro.

#### **4.1 Da bicha ao homossexual! Do homossexual à bicha!**

A bicha nasce do discurso.

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

Quando se nomeia a bicha, “opera-se uma invocação, como um ritual no qual o que é tido apenas como espírito toma um lugar no chão concreto da experiência” (Jésio ZAMBONI, 2016, p. 67).

A bicha também evoca um não lugar, mesmo que ela seja nomeada por alguém com muitas semelhanças – idade, raça, classe, cheiro, modo de falar, religião –, mas que se apoia nas normas cis heterossexuais para se impor, demarcar o centro e promover a margem como único espaço possível.

Ser chamada de bicha na infância exigia uma tomada de posição. O silêncio, o pouco caso diante de tal provocação redundava em reprovação.

– *Por que você não reage quando te chamam de bicha?*

A pergunta indignada de um garoto que era quase um espelho, mas que tinha a seu favor a cis heterossexualidade o colocava num lugar de privilégio.

– *Eu não ligo! O que é que tem?* Perguntei protegendo meus olhos do sol com a mão direita para poder olhar na cara do meu inquiridor. O plano mais baixo, de cócoras, me colocava em situação de desvantagem, enquanto o garoto em pé diante de mim tomava a forma de um gigante.

– *Você sabe o que é bicha?*

A pergunta seguida de uma explicação tentava me desnudar e a cada palavra que saía da boca daquele “bostinha” da 5ª série, com 10 ou 11 anos, com ares pastorais, em uniforme de educação física, revelava uma interação a respeito dos papéis sociais e sexuais que o termo trazia.

Não tardou para que a bicha dividisse a cena com o viado, o fresco, a mariquinha, o macaco, o pudim de piche, o suco de pneu, para mostrar que raça e sexualidade se cruzavam para justificar uma vigilância frequente sobre meu corpo.

Numa rápida passada de olhos por trabalhos que versam sobre homossexualidades masculinas, uma infinidade de termos desenvolvidos, em sua ampla maioria por homens cis heterossexuais brancos, procura convencer a sociedade de que a única prática sexual aceitável era e continua sendo a cis heterossexual.

Discursos religiosos, médicos e do direito ecoam por espaços variados e chegam aos ouvidos da bicha para informar o quanto está em desacordo com as normas e como está sujeita a ações coercitivas.

Há, evidentemente, uma barreira de tempo e de intenções que separa o abominável, anormal, asqueroso, arrombado, arrombador, aberrante, assassino, arruaceiro, ameaçador, afetado, afrescalhado, aidético, afeminado, bagaxa, bajulador, barbie, beel, bibinha, biba, bicha, bicha bacana, bicha sucesso, bicha louca, bichona, bichola, bichola de merda, bichinha, bicha pão com ovo, bicha desnutrida, bicha escrota, bicha velha, bicha má, bicha quá quá, bichoso, bhesha, bee, boiola, baiotola, contrário a natureza, corruptor de jovens, cocudo, desmunhecado, doente da alma, demoníaco, diabólico, debochado, degenerado, devasso, desavergonhado, desviado, desenfreado, efeminado, encubado, entendido, escandaloso, extorquista, exibicionista, fanchono, fresco, fornicador, frutinha, galinha, gay, gayzinho, gayzão, gilete, homófilo, homem-mulher, impróprio, indecente, invertido, infamante, infame, imoral, ignoto, inapto, incorrigível, insolente, Joanelha do Rossio, louco, louca, libertino, libidinoso, macho-fêmea, monstro, maníaco, malandro, medonho, mariquinha, maricona, mulherzinha, mulher paciente, moçoila, mona, morde fronha, mão quebrada, necrófilo, Neusa, ninfomaniaco, onanista, pintosa, panqueca, pederasta, perigoso, pecador, pecador nefando, praticante da sujidade, pelintra, perturbador da ordem moral e da ordem pública, prevaricador, pelotudo, pinto, pinto, putinha, queima-rosca, rotos, safados, saturnianos, sodomitas, sem vergonha, santa, satírico, tia, transviado, traidor da pátria, rapaz alegre, urso, uranista, viado, viadinho, viadão, violentador de homens, viciado e vadio.

Da mesma forma que aberração da natureza, almofadinha, baba fronha, balde, bagaceira, bambi, Bernardinho, botão de camisa velha, boneca, bundeiro, chabi, chibungo, cicatriz na nuca, cona, cu de galinha, choclo, culero, escória da sociedade, essa coca é fanta, fanta uva, frango, flip, gaúcho, grupo de risco, lobishome, Maria flor, menino dama, pit bicha, papa merda, pula-pocinha, puto, putim, proscrito, qualira, ré no quibe, seu piru, tarado da linguíça, travesgay e transvertido são separados por regionalismos no Brasil, mas que falam do gay afeminado, do viado e da bicha em vários estados, mais especificamente Paraná, Santa Catarina, Minas Gerais, Goiás, Ceará, Pernambuco, Piauí, Maranhão e Mato Grosso do Sul que chegaram a mim através de amigos e amigas do Facebook, heterossexuais, lésbicas, bichas e travestis, brancos/as e negros/as, que narraram situações em que foram chamados/as ou ouviram pessoas serem chamadas de.

O que esses termos dizem é que o relacionamento sexual e afetivo entre pessoas do sexo e do gênero masculino não é humano, não é honesto e, por isso, seus sujeitos não podem ser o centro e a margem, o lado de fora é sim um lugar. O lugar para quem expressa pecado, perigo, anormalidade, fragilidade física e emocional, inadequação a determinadas atividades profissionais, falta de caráter, propensão ao crime, dificuldade de conviver em sociedade etc.

Sexualidade descontrolada também define a bicha e coloca todos os homens heterossexuais, todos, indistintamente, como possíveis parceiros sexuais: bichas e viados não têm critérios de escolha!

E é justamente sobre a bicha e os múltiplos discursos que a tomam como protagonista que vou me debruçar. Um protagonismo que a coloca como suspeita, uma eterna coadjuvante, “produto de uma sociedade hierárquica, que divide-se em passivos e ativos sexuais, referente ao feminino dominado pelo masculino” (ZAMBONI, 2016, p. 18).

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

As bichas estão deslocadas “fora dos centros formais de poder social, elas ocupam uma posição estrutural as margens da sociedade” (Peter FRY; Edward MACRAE, 1985, p. 58), embora nem sempre tenha sido assim.

Concordo com Jésio Zamboni (2016) que para encontrar a bicha não há método ou caminho a programar em direção a um fim certo, há apenas procedimentos.

Quando a bicha é identificada, via de regra, é comprimida entre uma multiplicidade de sujeitos que a invisibiliza e silencia: “Não que a bicha desapareça por completo, mas ela é sistematicamente atacada, por meio de variadas estratégias, tendo em vista sua eliminação cultural” (ZAMBONI, 2016, p. 17).

No entanto, ela se faz presente nas frestas da história, denominada de maneiras variadas, mas ainda é ela, a bicha. Assim, os sinais de sua existência vão sendo revelados, e um lugar na história que lhe foi tirado começa a ser timidamente construído.

Assim, a bicha, explica Zamboni (2016), como conjunto de linhas que compõem uma vida acontecendo pelos cruzamentos afora, inventa uma multiplicidade de signos como instrumentos de produção de um meio de vida e trabalho, singular e variante.

Como acontece com o termo “homossexual”, em que a prática antecede a emergência do sujeito, a palavra “bicha” será inventada no século XX, ainda que seus vestígios sejam localizados muito antes.

James Green Naylor (1951-2016), antropólogo estadunidense radicado no Brasil na década de 1970, tentou definir a bicha como homens efeminados que mantêm relações sexuais

com outros homens (2003) e seguiu seus passinhos delicados nos passeios e praças da cidade do Rio de Janeiro no final do século XIX.

No Largo do Rossio, hoje praça Tiradentes, protegida por árvores e/ou acomodada em bancos no estilo *Belle Époque*, encontrava-se a Joanhinha do Rossio, o fresco, o viado, homens com traços finos, vestuário refinado e gestualidade delicada (GREEN, 2000).

Esses homens com atributos físicos e comportamentos associados ao feminino eram também chamados de putos por se acreditar que frequentavam esses espaços a procura de uma relação sexual furtiva com outros homens (Thiago Barcelos SOLIVA, 2012).

Os frescos, putos, viados e as Joanhinhas do Rossio, então, são os precursores da bicha que invadem o pensamento de juristas e médicos brasileiros (ZAMBONI, 2016) no final do século XIX e início do século XX.

Para que haja um sujeito é preciso, antes de tudo, um lugar para justificar sua existência e aí reside uma questão.

O território da bicha, explica Zamboni (2016), não se confunde com o gueto, embora aí se instale.

A territorialidade da bicha (in)define-se como deslocamento ou incômodo. O território não se deixa delimitar, sua extensão é sempre imprecisa e variante, tendente à expansão em múltiplas conexões (ZAMBONI, 2016, p. 79).

Green (2003) montou campanha para espreitar a bicha, procurou um corpo, uma forma e alertou para o fato de que ela, mesmo entre os gays, é tida como natural, e não como uma construção social.

Para fazer frente a essa visão reducionista, o antropólogo Green, como sugere Deleuze, fez um revezamento com áreas diversas do conhecimento. A bicha como discurso começa a ser esquadrihada.

A palavra “bicha” sugere uma adaptação da palavra francesa “*biche*”, que significa corsa, feminino do veado. Embora, essa adaptação possa ser tratada como fato, é melhor desconfiar, dada a multiplicidade de sentidos que o termo tem no Brasil, como parasita intestinal, verme, sanguessuga.

Em suas buscas pela origem do termo “bicha”, Green (2000) se deparou com o trabalho do médico brasileiro Edmur de Aguiar Whitaker publicado em São Paulo, em 1939, em que se

propunha a descrever as atividades sociais, costumes, hábitos e gírias dos homossexuais masculinos da capital paulista.

A bicha emerge no discurso de Whitaker como pederasta passivo.

A bicha de Whitaker não era fixa, não era homogênea e estava longe da imagem ainda corrente que tenta depreciá-la.

*Bicha sucesso*, explica Whitaker, era o pederasta passivo que levava uma boa vida e *bicha bacana* era o pederasta passivo com uma boa conta bancária (GREEN, 2000).

Pederasta passivo foi traduzido por Green (2003) como um homem afeminado. O passivo é feminino, logo a bicha também o é. A feminilização é imediata, colocada como critério para embichalhar alguém.

Peter Fry e Edward MacRae (1985) discutem a associação entre papéis sexuais e sociais.

O passivo dá, abre as pernas, é subjugado. O ativo come, fica por cima, domina. Assim, nessa lógica, onde os papéis sexuais definem o papel social, a bicha só pode ser feminina. O feminino é sempre menor.

Ari Lima e Felipe Cerqueira (2007) concordam que bicha é o homossexual que desempenha o papel sexual passivo, ou seja, aquele que dá, logo a mulher da relação, ou seja, “um homem que ‘funcionava’ como uma mulher na cama” (GREEN, 2003, p. 213).

Os frescos encarnam sim modelos de comportamento e gestual inspirados no feminino, mas nem sempre desempenham os papéis passivos nas relações sexuais.

Os inquéritos médicos realizados com homens afrescalhados no final do século XIX mostram que a realidade não era tão homogênea. Muitos revelavam que tanto desempenhavam o papel de passivo quanto o de ativo nas relações sexuais, oferecendo outras possibilidades de interpretar o desejo homossexual (SOLIVA, 2012).

Sendo passiva ou não, para ser bicha, conclui Fry e MacRae (1985), não basta manter relações homossexuais, mas é necessário ser efeminado.

A bicha tende a ser feminina também porque *biche*, além de corsa, faz referência a uma jovem mulher, isso na França (GREEN, 2000).

As informações reunidas por Green (2000) colocam a bicha como um sujeito da ação. Seria ela que se autoclassificava fazendo frente ao achincalhe que o termo “viado” representava. Ser bicha era sucesso, era bacana.

Essa bicha que Green (2000) coloca em debate não estava em todos os cantos. Estava num ambiente onde circulavam prostitutas, cafetões e malandros (GREEN, 2000).

Ser bicha, no início do século XX, então, era dialogar com a cultura francesa. Como explica Green (2000, p. 146), “uma gíria adornada com sofisticação europeia”.

O feminino tomado por empréstimo, mais que papéis sociais, definia a bicha em termos sexuais (FRY; MACRAE, 1985; GREEN, 2003; SOLIVA, 2012). Era a fêmea sedutora que decidia sobre o corpo do macho. Era também a possibilidade de expressar uma feminilidade, no plano concreto ou imaginário, próximo dos padrões de beleza das jovens mulheres francesas. Além de tudo, as reflexões de Green (2003) apontam para o fato de que ser bicha naquele momento era fazer parte de uma classe social com poder aquisitivo mais alto do que a maioria da população.

No entanto, não só o termo “bicha”, mas o próprio sujeito estava restrito a ambientes privados, com trânsito relativamente reduzido.

## **4.2 A bicha ganha as ruas e pedradas também!**

À medida que os homossexuais masculinos ganham espaços públicos, os termos para heteroclassificá-los são popularizados, como ocorre com a bicha, que ganha espaço a partir da década de 1960.

Antes disso, nos anos finais da década de 1930, o termo já consta nos registros policiais na cidade do Rio de Janeiro, como informa João Francisco dos Santos, a Madame Satã “que percorreu quase todo o século XX tornando-se uma das inventoras mais fabulosas da personagem bicha” (ZAMBONI, 2016, p. 50).

A popularização do termo “bicha” trouxe consigo uma carga depreciativa e, ao ser transplantado para um universo mais amplo, passou a ser utilizado como um instrumento de agressão, hostilidade e marginalidade (GREEN, 2000).

A imagem da bicha desmunhecada, afeminada, tornou-se o contraponto do macho cis heterossexual brasileiro. A transgressão realizada pela bicha e a ambiguidade de um comportamento feminino por um corpo masculino também provocaram a ansiedade masculina e despertaram o medo de que o feminino do outro pudesse estar nele próprio. Assim, a imagem da

bicha, do viado, do pederasta, enfim, daqueles sujeitos do sexo masculino que expressavam uma orientação sexual e um comportamento diferente das normas heterossexuais, foi fundamental para a estruturação das masculinidades no Brasil (GREEN, 2003).

Não só o macho cis heterossexual foi atingido pela figura da bicha, mas as masculinidades como um todo. Em terras brasileiras, afirma Zamboni (2016), o gay normatizado afirma-se pela negação da bicha. Isso não é apenas uma questão conceitual, mas um problema bastante vívido para a luta homossexual organizada.

A bicha, atacada pela norma cis heterossexual, também é esculachada pela norma homossexual:

Pretende-se assim demonstrar que o bom homossexual é o gay e que a bicha é uma má cópia do homossexual ideal, igualitário. Mais ainda, ela é uma cópia degradada, um simulacro da essência real da homossexualidade que o gay representa. Sendo assim, a bicha não chegaria nem mesmo a ser um conceito, mas apenas um preconceito a ser exterminado (ZAMBONI, 2016, p. 22).

Nesse sentido, a existência do gay normatizado se justifica pela eliminação física e conceitual da bicha.

Ela, sempre ela, é a responsável pelas desgraças que respingam nos rapazes bem-comportados que se deleitam com os corpos de outros rapazes também comportados.

Assim, quando as práticas homossexuais foram alvo da perseguição da igreja e do sistema judicial e passaram a ser tratadas como patologia pela medicina, a culpa foi da bicha. Ela delatava os homossexuais.

A pecadora endiabrada, a criminosa perigosa, a imoral desenfreada, a doente, a escandalosa, a louca, enfim a bicha, é acusada de queimar o filme dos gays bem-comportados.

Gay e bicha são categorias diferentes. Expressam condutas diferentes. A bicha resiste. O *gay* se ajusta. Mas, se esse gay é afeminado, basta para que seja tratado como viado, como bicha. O ajuste não se efetiva.

O termo “gay”, a partir das décadas de 1960 e 1970, descreve pessoas que “transam” com pessoas do mesmo sexo sem que adotassem necessariamente os “trejeitos” associados às figuras da “bicha”. Ao contrário da bicha, a palavra “gay” não é pejorativa (FRY; MACRAE, 1985).

Originário do inglês estadunidense o termo “gay”:

quer dizer alegre, feliz e supõe uma identidade social que se coadune com essa ideia. Essa identidade prevê uma relação sexual e afetiva igualitária entre os parceiros, a ideia do casal feliz, bem ajustado socialmente, tal como os modernos casais heterossexuais. Tende a condenar ou vê com maus olhos o sexo promíscuo ou o sexo perigoso com prostitutas e pessoas de classe, raça e etnia inferiorizadas. Além disso, é ordenada por hábitos de consumo de bens materiais e simbólicos que nem sempre estão disponíveis àqueles que, em virtude da posição de classe, raça, faixa etária ou origem étnica, são excluídos do consumo (LIMA; CERQUEIRA, 2007, p. 4-5).

No meio de um fogo cruzado entre cis heterossexuais e gays higienizados, a bicha se contorce para afirmar uma existência que não é nenhuma coisa nem outra.

## 5 EXISTÊNCIAS DE GAYS AFEMINADOS, VIADOS E BICHAS PRETAS NA ESCOLA!

*Se eu não bichar eu passo batido e se eu bichar eu aconteço.  
Onde eu vou, se eu der uma bichadinha, pronto, acontece!  
A mulherada vem, quer dançar...  
P - O que é uma bichadinha?  
R - Uma fervidinha, jogar o cabelo, cruzar as pernas, fazer um  
gesto, não precisa grande coisa.  
O fato de ser gay e usar essa coisa faz com que as pessoas se  
aproximem mais de mim*

Tuca, cabeleireiro, estilista e  
maquiador negro em entrevista à  
Isadora Lins França.

Na minha infância, no interior do Paraná, numa cidade quase nada industrializada, com apenas uma rádio AM<sup>41</sup> em funcionamento e com poucas casas abastecidas por energia elétrica, a imagem da bicha já circulava. Não era a mesma, mas trazia alguns sinais encontrados por Whitaker (1939) em São Paulo, por Fry e MacRae (1985) e Green (2000, 2003) no Rio de Janeiro e por Jocélio Teles dos Santos (1997) em Salvador. Como ela chegou à minha cidade e aos meus ouvidos não importa. Mas chegou. A bicha é uma viajante que habita o imaginário das pessoas: “é um ponto de ruptura no decorrer da história, não sendo nem princípio nem conclusão de qualquer história” (ZAMBONI, 2016, p. 14).

Pelo discurso, é má e se espalha pelo país, de cabo a rabo, como erva daninha. O poder que emerge das normas cis heterossexuais tenta, sem sucesso, sua eliminação.

A estratégia hegemônica de poder, apoiada inclusive no discurso da boa homossexualidade, se propõe a “estrangular o grito da bicha, para engavetá-la a sete chaves e exterminá-la como praga indesejada” (ZAMBONI, 2016, p. 12).

Ao ser nomeada como bicha, tentaram me eliminar ainda criança. Não apenas meus trejeitos afeminados precisavam ser controlados, mas também os papéis sexuais que supostamente eu viria a desempenhar.

Ser bicha era um problema para quem estava próximo. Ser bicha e preta era um problema ainda maior.

---

<sup>41</sup> *Rádio AM* é o processo de transmissão através do rádio usando modulação em amplitude.

A negritude, talvez, por um milagre quem sabe, pudesse acabar com a bicha, já que a negritude se constitui através da normalização do negro heterossexual (LIMA; CERQUEIRA, 2007).

O termo “negro”, propositadamente ou não, se constrói de uma maneira a confirmar existências cis heteronormatizadas, similar ao vocábulo “homossexual”, e seu uso, na maioria das vezes, propõe a normatização do sujeito ao qual se refere.

Como adjetivo, o termo “preto” encerra uma qualificação “a cor do objeto”, enquanto o termo “negro” nos parece designar o próprio sujeito. “[...] Em ambos os casos preto aparece como sinônimo de pessoa de pele escura e ao mesmo tempo, cor, escuridão, ausência de luz” (ROCHA, 2010, p. 900).

A adjetivação atribuída ao termo “preto” acena para um lugar que questiona as normas, as regras, a higienização cis heteronormatizante. Por isso, surge como uma possibilidade concreta para se referir aos corpos dos gays afeminados, dos viados e das bichas. Assim, adoto os termos “preta” e “preto” por identificar neles a possibilidade de discutir existências que questionam de maneira recorrente tanto a branquidade quanto a cis heteronormatividade hegemônicas.

Afirmo, assim, que a bicha preta não dialoga com a *biche* de origem francesa e burguesa. Seus sinais estão assinalados no regime escravista. É ali que ela brota. Ao contrário da bicha branca burguesa, a bicha preta sai às ruas e desafia não apenas as normas de gênero, mas a própria polícia.

Nos idos do século XVI, em 1591, na cidade de Salvador/BA, encontro nas pegadas de Francisco Manicongo (Luiz MOTT, 2003) os vestígios de uma existência a que Whitaker (1939) em São Paulo, Fry e MacRae (1985) e Green (2000, 2003) no Rio de Janeiro chamaram de bicha.

Francisco Manicongo era um sapateiro preto que desafiava as normas de gênero e borrava as fronteiras daquilo que era tido como feminino e masculino e saía às ruas com um pano “cingido” ao corpo para mostrar aos outros negros que servia de “mulher paciente”<sup>42</sup> (MOTT, 2003).

Tal afronta lhe rendeu uma denúncia aos tribunais do Santo Ofício, pois a transgressão do vestir-se como o sexo oposto encontrava apoio na bíblia em Deuteronômio 22:5 que diz: “A mulher não se vestirá de homem nem o homem se vestirá de mulher, porque aquele que tal faz é abominável diante de Deus” (SANTOS, 1997, p. 154).

---

<sup>42</sup> Termo utilizado à época nas regiões da atual Angola e Congo para referir-se aos homossexuais passivos.

No século XIX, entre os anos de 1860 e 1870, era significativa a presença de homossexuais pretos que se travestiam pelas ruas de Salvador.

Yaya Mariquinhas, um(a) vadio(a) preto(a) era exemplo da ofensa permanente à moralidade pública por usar trajes de mulher (SANTOS, 1997).

Transparece na história de Yaya Mariquinhas:

a imbricação de duas marginalizações sociais – o travestismo e a condição de vadio – que estavam a dessacralizar as relações de poder na sociedade de antanho. Assim como o travestismo era uma prática social incompatível com o estabelecimento de padrões e normas sexuais, ser vadio significava, como bem observa Walter F. Filho (1986, p. 94), situar-se fora da ordem estabelecida pois violava o ideal patriarcal (SANTOS, 1997, p. 164).

Além do mais, Yayá Mariquinhas reivindicava um tratamento no feminino questionando de maneira escancarada a fixidez dos gêneros, desafiando a relação entre sexo biológico e gênero.

A bicha do século XVI localizada por Mott (2005), a mulher paciente, e do século XIX localizada por Santos (1997), chamada de incorrigível, afeminado, desenfreado ou homem-mulher no estado da Bahia, estava presente nos tribunais do Santo Ofício, nos autos policiais e nas páginas dos jornais.

Por não se encaixar nas normas sexuais e de gênero do seu tempo, deixou de ser vigiada apenas pelo corpo social, pelos mecanismos tradicionais do pudor, da vergonha, da maledicência e do ridículo e passou a ser controlada principalmente pela própria polícia (SANTOS, 1997).

Afirmo que a existência da bicha preta se anuncia no espaço público, nas ruas, nos bares, nos portos, nas praças, nos bordéis, por estar atrelada à exigência de extrair o sustento do próprio trabalho.

Em 1875, o *Jornal da Bahia*, em 25 de abril, noticiava a prisão de um/a jovem negro/a de 22 anos na freguesia do Engenho Velho, na casa de uma família à rua Uruguaiana, esquina com a General Câmara, onde, através de uma agência portuguesa, tinha se alugado como criada com o nome de Rosalina. Encontrava-se João ou Rosalina na referida casa por quatro dias, “exercendo as funções de mucama”, quando “quiz o acaso que um menino que o viu despir-se descobrisse o segredo e d’ elle desse parte a seo pae, que, por sua vez, o entregou a polícia” (SANTOS, 1997, p. 168).

Rosalina, como queria ser chamada, não ficou detida e recebeu como punição a ordem de sair da delegacia trajando roupas masculinas.

O sapateiro Francisco Manicongo, o/a vadio/a Yayá Mariquinhas e a mucama Rosalina vão dando dicas de que as bichas pretas transitavam pelos espaços públicos mesmo correndo o risco de serem presas e/ou denunciadas aos tribunais do Santo Ofício. Suas existências são atravessadas por questões socioeconômicas e raciais que as colocam em evidência.

Antes mesmo das bichas brancas encontradas por Whitaker (1939), Fry e MacRae (1985) e Green (2000, 2003), as bichas pretas circulavam e abriam caminho. A mais famosa delas, Madame Satã (1900-1976), conviveu com outras bichas pretas que escreveram seus nomes na história pelas margens, através dos registros policiais.

Cintura Fina (1921-?) e Tomba Homem (1935-2016), ambas radicadas em Belo Horizonte, dividiram parte de suas existências com Madame Satã no Rio de Janeiro, na prostituição, na malandragem e no sistema prisional.

Jésio Zamboni (2016) vê em Madame Satã uma bicha “diferente”, ainda que não destaque sua cor, seu cabelo, seu fenótipo preto.

Madame Satã, no século XX, contribuiu decisivamente para transfigurar a bicha, reconhecida culturalmente como submissa, em modo indócil de existência. Às estratégias policiais de controle da vadiagem, Satã resistia pela viadagem, que perturbava incansavelmente o macho e sua violência constante (ZAMBONI, 2016).

Madame Satã é a mais conhecida, a mais famosa das bichas pretas, justamente por viver numa época em que a existência bicha nos espaços públicos era interpretada como provocação. Tornou-se, assim, visível, muito visível, especialmente para a polícia.

Feminina quando queria, violenta quando necessário, em sua existência conjugam-se o malandro e a bicha em um corpo só (ZAMBONI, 2016).

Madame Satã, assim como as bichas pretas que vão desfilar por esta tese daqui por diante, tem uma existência que não trata da margem apenas, mas de um risco que se atravessa. É uma transversal que perpassa o jogo centro e periferia, rasgando-o. As várias linhas que se cruzam tecem uma superfície composta por múltiplos pontos, singularidades de uma bicha (ZAMBONI, 2016), às vezes sozinha, às vezes em grupo.

## 5.1 Bicha criança: não, eu não vou contar pra minha mãe!

As bichas presentes nos vários trabalhos em que debruço meus belos e pretos braços para fazer esta pesquisa são sempre adultas. Não tiveram infância: infância não é coisa de bicha nem de preto/a!

A bicha está sempre atrelada, querendo ou não, ao ato sexual. Ela não é outra coisa senão uma trepada. Ser bicha é vir pronta para o mundo, saltando da barriga da mãe para o centro dos múltiplos discursos que a inventam.

E se uma bicha tivesse infância, como seria?

As infâncias ao serem classificadas são enquadradas “à conceitos que a determinam como uma infância normal ou anormal. Disso advém uma contradição, ou seja, esta normalidade tem a norma como medida comum e que deverá ser seguida por todos” (Leni Vieira DORNELES, 2010).

Os padrões de normalidade tomam como modelo a “infância universal” (DORNELES, 2010) e que deve servir de modelo para todas as outras. À medida que se afasta desse modelo – branco, cis heterossexual, magro, sem problemas de saúde física e mental e de classe média –, a criança passa por um processo em que é vista como representante de uma “infância perigosa” (Carlos RAMIREZ; Dora Lilia MARÍN-DÍAZ, 2007) por colocar as infâncias universais em risco.

Entre as infâncias perigosas, Dorneles (2010) aponta aquela que está fora de casa, que acessa os materiais a serem consumidos via contravenção, que sobrevive e vive apesar dos riscos de seu cotidiano. Sobrevive nos bueiros e esgotos da vida urbana, mora embaixo de viadutos, pontes ou marquises de prédios.

As infâncias perigosas não têm cores, raças, orientações sexuais ou identidades de gênero. Têm apenas classe social, que é tomada como o marcador mais importante para estabelecer a aproximação ou o afastamento da “infância universal”.

O potencial “bélico” (RAMIREZ; MARÍN-DÍAZ, 2007) presente nos trejeitos de gayzinhos afeminados, de viadinhos e de bichinhas os afasta da infância universal, talvez por isso suas existências não mereçam a devida atenção nos estudos sobre crianças.

De modo geral, as infâncias são tratadas como assexuadas ou como cis heterossexuais, contribuindo para a ausência de estudos que discutam as “sexualidades disparatadas” (FOUCAULT, 1999) nessa fase da vida das pessoas.

Eu fui uma criança bicha portadora de uma “sexualidade disparatada” (FOUCAULT, 1999), embora só tenha desenvolvido essa consciência na idade adulta. Brincava na rua, no quintal, subia em árvores, tomava banho de rio e corria maravilhosa por todos os lugares que me permitiam com uma toalha de banho amarrada na cabeça imitando uma peruca.

Cabelos longos, ainda que na forma de uma toalha de banho, bastavam para acessar uma conduta que eu considerava feminina e questionar, de maneira meramente intuitiva, que um genital masculino não assegurava a existência plena de um macho.

Minha trajetória pessoal se cruza com as narrativas dos meus entrevistados, já que os caminhos que uma bicha percorre, mesmo que num plano simbólico, se interseccionam com os de outras. Experiências individuais tornam-se coletivas quando encontram eco na experiência de outras.

Não se trata de homogeneizar existências.

As dinâmicas sociais nos colocam diante de sujeitos facetados, com biografias que não obedecem necessariamente às expectativas sociais e com inúmeras rupturas identitárias (CAETANO, 2016).

O pertencimento gay afeminado, viado, bicha, ou outro que coloque a cis heteronormatividade sob suspeita, pode ser o laço de fita que une a todas, mas ainda assim “como seres singulares e únicos no interior da sociedade” (CAETANO, 2016, p. 64).

Meus entrevistados, então, ora gay, ora viado, ora bicha, às vezes pretos, às vezes negros, contribuem para problematizar a experiência escolar de sujeitos que escapam às normas cis heterossexuais e dão dicas da existência de uma infância bicha.

Rogélio Gonçalves, professor de artes há 10 anos pela SEED/PR, se reconhece como gay, mas admite que convive com outros termos, como viado e bicha, e diante de situações em que foi alvo de insinuações maldosas adotou posturas de enfrentamento:

Eu acho que eu fiz isso todas as vezes que as pessoas faziam chacota pelas costas, quando eu não era assumido ainda, e eu comecei a me posicionar positivamente mostrando que o ser gay, que o ser bicha, que o ser viado, só é pejorativo quando você não conhece a pessoa, a sua índole. Porque assim: todo gay é mal, é esturpador de criancinha, todo gay é vagabundo, todo gay é

aidético, é pegador. Aí todas as palavras que vem é gay, é viado, é bicha (Rogélio Gonçalves).

Rogélio Gonçalves mora em Curitiba, mas leciona na cidade de São José dos Pinhais, região metropolitana da capital paranaense. Passou a infância e adolescência em um distrito rural com pouco mais de 3 mil habitantes na região noroeste do Paraná, chamado Santa Elisa. Uma infância onde a bichinha emergia dos discursos de suas professoras quando tinha apenas 7 anos:

Lembro-me de muita coisa por conta da minha orientação sexual. Eu lembro que eu ficava numa creche até os 7 anos. Lá era diferente. Era uma cidade pequena, do interior. Tem cerca de três mil habitantes. Hã... E tinha até apelidos das tias da creche. Às escondidas, né? Elas eram muito maldosas. Elas já percebiam aquela coisa da sexualidade que pra elas era totalmente diferente. E como elas não sabiam como lidar, me davam apelidos. Então elas lidavam com apelidos (Rogélio Gonçalves).

Um silêncio incômodo interrompe a entrevista. Um mal-estar. Quero saber do apelido, mas deixo a critério dele responder ou não:

O mais cruel era 'CREUZINHA BABALU'. Creuzinha com 'r' mesmo. Elas falavam às escondidas e achavam que eu não ouvia. Mas eu sempre fui uma criança muito perspicaz! (Rogélio Gonçalves).

Talvez não fosse exatamente o menininho afeminado que preocupasse as professoras, mas o adulto que ele viria a ser. A crueldade, a interdição, o controle se dirigiam ao adulto projetado naquele corpinho preto que representava a concretude de uma bicha em construção.

Alinhando minhas reflexões com o pensamento de Giancarlo Cornejo (2011), pergunto: de que serve ser um menino se a infância é pensada como uma transição a um espaço e a um nome que parece inabitável para um menino afeminado, para uma bichinha, para a Creuzinha Babalu? Por que esse menino não podia ter outros futuros?

O discurso das professoras de Rogélio expressam as normas heterossexistas de controle para eliminar a bicha identificada nos seus trejeitos.

Peço ajuda mais uma vez a Cornejo (2011) e pergunto: por que uma guerra é declarada contra uma criança?

Para responder a essa questão, recorro a Beatriz Preciado (2014), hoje Paul Preciado, que explica que uma criança não tem autonomia sobre si mesma e “é sempre um corpo ao qual não se reconhece o direito de governar” (PRECIADO, 2014).

Um menino afeminado coloca em risco um projeto de futuro, um empreendimento fadado ao fracasso. O futuro que importa anunciado por uma criança só pode ser aceitável se corresponder à norma cis heterossexual branca.

Preciado (2014) se preocupa com as outras crianças. Aquelas que borram as fronteiras dos gêneros, a cis heterossexualidade e lançam dúvidas se vale a pena um investimento sobre elas.

Preciado (2014), então, pergunta:

Quem defende o direito das crianças diferentes? Os direitos do menino que adora se vestir de rosa? Da menina que sonha em se casar com a sua melhor amiga? Os direitos da criança bicha, sapatão, transexual ou transgênero? Quem defende o direito da criança a mudar de gênero, se for da vontade dela? Os direitos das crianças à livre autodeterminação de gênero e de sexualidade? Quem defende os direitos da criança a crescer num mundo sem violência sexual ou de gênero? (PRECIADO, 2014).

Essas crianças não deveriam existir e, por isso mesmo, precisam ser eliminadas rapidamente. Controlar seu gestual, seu vocabulário, suas vestimentas, seus atos, enfim, controlar o próprio sujeito é fundamental para assegurar um futuro sem gays afeminados, viados e bichas: “o berço de um menino mariquinha é a lápide de um menino heterossexual” (CORNEJO, 2011).

Uma criança não pode governar seu próprio corpo, mas é ensinada a governar os corpos dos gayzinhos afeminados, dos viadinhos e das bichinhas.

Tarciso Manfrenatti, nascido e criado na cidade do Rio de Janeiro, mestre em educação, professor de literatura pela Secretaria de Estado da Educação do Rio de Janeiro há quase 10 anos, fala da dificuldade de acionar um termo que o defina de uma forma constante. A convivência com outras pessoas interfere na formulação de uma autoimagem fixa, estática:

Quando me autodeclaro bi, bicha ou viado me sinto mais livre, mais eu. Mas, ao mesmo tempo, em certos momentos não me identifico como bicha ou viado, por me sentir oprimido e tal (Tarciso Manfrenatti).

A flexibilidade de uma autodefinição caracteriza o trajeto de uma existência bicha, que toma para si a liberdade de não se prender a uma classificação. Assim “a bicha foge às classificações, escapole pelas beiras” (ZAMBONI, 2016, p. 32).

Ser chamado de bicha é muito libertador. O título da minha dissertação de mestrado será uma fala que ouvi durante minha infância pela boca dos meus pais: ‘Você é um homem ou um rato?’ Durante algumas orientações, alguns professores me sugeriram mudar para: ‘Você é homem ou bicha?’ Por ser mais impactante ou por chamar mais atenção diretamente com relação à questão da sexualidade. Acho o termo ‘bicha’ muito libertador, expressivo e impactante. Uma vez vi um documentário chamado ‘Bichas’ achei sensacional, me identifiquei muito com o termo, apesar dele não ser familiar do meu meio, pois, ao contrário, sempre cresci ouvindo o termo: ‘viadinho’ (Tarciso Manfrenatti)<sup>43</sup>.

No caso de Tarciso, a formulação de uma autoimagem contou com a participação efetiva da comunidade escolar. Em 1993, quando estava na 3ª série do ensino fundamental, hoje 4º ano, ganhou seu primeiro apelido: Buba!

À época, tinha apenas 9 anos de idade. Hoje, casado de papel passado com outro homem, se questiona:

– *Como crianças com essa faixa de idade já podiam ser sádicas e cruéis umas com as outras com tanta naturalidade?*

Narrando seus momentos de pânico na escola, fica visível que a homofobia que o atingia não era apenas consentida, mas, acima de tudo, estimulada (JUNQUEIRA, 2009).

Em 1993, era transmitida pela Rede Globo de televisão, a novela *Renascer*, de Benedito Ruy Barbosa. Confesso que o que mais me aterrorizava na novela era o ‘cramulhão’, um ‘*diabinho*’ que ficava guardado dentro de um relicário e que protegia o personagem principal da telenovela, José Inocêncio (Leonardo Vieira/Antonio Fagundes). No entanto, enquanto o ‘cramulhão’ me perseguia em meus sonhos, eu era perseguido pela personagem Buba, na vida real, na escola, pelos meus colegas. O personagem Buba, que mais tarde descobrimos que era Alcebíades, interpretado pela atriz Maria Luisa Mendonça, era hermafrodita<sup>44</sup>. Eu não sabia o que significava a palavra ‘hermafrodita’, mas eu era a Buba. Na hora da chamada, eu sempre ouvia: ‘Tarciso Buba!’ (Tarciso Manfrenatti).

<sup>43</sup> Como já informei na introdução desta tese, a entrevista com o professor Tarciso Manfrenatti foi feita por escrito, via *e-mail*, assim mantenho a ortografia proposta por ele, bem como os grifos e as aspas.

<sup>44</sup> O termo “hermafrodita” vem da junção dos nomes de um deus e uma deusa gregos, Hermes e Afrodite. Hermes era o deus da sexualidade masculina (entre outras coisas) e Afrodite uma deusa da sexualidade feminina, amor e beleza. Embora esse termo ainda seja citado, ele vem sendo substituído pela maioria dos especialistas (pacientes e familiares) pelo termo “intersexual” (Luiza COSTA, 2016).

A zombaria, o escárnio, o deboche que decorrem da ideia de degradação ou degenerescência é constitutiva da vida homossexual desde sua infância como conceito e, portanto, prática... (ZAMBONI, 2016).

Se a crueldade dos colegas de sala deixava Tarciso em pânico, o que dizer dos professores que alimentavam o ódio homofóbico, promovendo a exclusão, o silenciamento, um medo constante de existir?

Mas não é qualquer homossexual. Não é qualquer homossexualidade que está na mira dos/as normatizadores/as de plantão. É aquela associada aos trejeitos, ao afeminamento, a bichisse, às masculinidades ditas periféricas.

Leonardo Camargo Soares da Cruz, bailarino e professor de artes em uma escola da SEED/PR em Curitiba pelo programa PIBID<sup>45</sup>, há cerca de dois anos se assume como bicha, como viado:

Eu acho que essa identidade ela é primeiro acionada na gente, né? Eu me considero, sou lido como gay, sou visto como bicha. E assumo isso porque desde sempre, desde a escola é como você é chamado, é como você é tratado: viadinho, bichinha, com teor pejorativo e com o tempo você vai modificando isso a seu favor e tal (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

O processo de apropriação do termo “bicha” passa por um processo de empoderamento. Nasceu da necessidade de ocupar um espaço, demarcar um lugar que a chacota tentava negar. Assumir-se bicha foi a arma que Leonardo encontrou para neutralizar seus detratores:

Eu acho que o conceito de bicha tem esse peso, né? Pra heteronormatividade tentar perojativizar a pessoa a medida que ele vai marginalizando. Você não faz parte dessa normalidade então você já está a margem. E a tentativa de bicha é uma tentativa de desumanizar a pessoa porque bicho, bicha... e tratar no feminino já tem outra carga, tem esse peso do lance machista, de tratar no feminino, de feminilizar e a bicha tem uma outra coisa, que a bicha geralmente é afeminada e assumir essa feminilidade é muito importante pras bichas: estou afirmando isso. Eu sou desse jeito e me aceito. Você tem que me respeitar desse jeito. Feminina, de shortinho curtinho, de baton na rua, de salto alto na rua. É uma forma de impacto na normatividade. É importante e as vezes é um choque

---

<sup>45</sup> PIBID – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência. O programa oferece bolsas de iniciação à docência aos alunos de cursos presenciais que se dediquem ao estágio nas escolas públicas e que, quando graduados, se comprometam com o exercício do magistério na rede pública. O objetivo é antecipar o vínculo entre os futuros mestres e as salas de aula da rede pública. Com essa iniciativa, o PIBID faz uma articulação entre a educação superior (por meio das licenciaturas), a escola e os sistemas estaduais e municipais (BRASIL, 2016).

se deparar com a diferença. Um choque né? (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Leonardo nasceu na cidade de Goioerê, noroeste do estado, mas passou a infância e adolescência na Comunidade Quilombola Paiol de Telha, localizada na cidade de Guarapuava, região centro-sul do estado a 230 km de Curitiba.

Leonardo conta que sua família, assim como os demais moradores do Quilombo Paiol de Telha, foi expulsa de suas terras por isso nasceu fora da comunidade. Em 1998, depois de uma longa batalha judicial, toda a comunidade quilombola teve assegurada a reintegração de posse de suas terras e puderam voltar.

Como não havia uma escola na comunidade quilombola onde vivia, Leonardo fez o ensino fundamental e médio em uma escola rural dentro de uma colônia de imigrantes alemães.

Leonardo narra que suas primeiras interdições por ser bicha aconteceram muito cedo, no interior dessa escola:

Na infância tem esse lance dos meninos estarem no banheiro, estarem se pegando, descobrindo sua sexualidade, que eu não considero como algo ofensivo. E nessas brincadeiras uma vez eu estava na escola e minha tia<sup>46</sup> foi chamada porque eu estava com os meninos de ‘amassa-amassa’ na escola. E eu nem sabia por que mas a minha tia estava lá. Estava todo mundo brincando e minha tia foi chamada na escola (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

A distinção entre o normal e o patológico, o aceitável e o condenável, nem sempre está inscrita nos atos, mas nos corpos.

Se o sujeito expressa atitudes viris, másculas, está livre do controle imposto aos meninos delicados, viadinhos, bichinhas ainda que estejam de “amassa-amassa” juntos!

A criança que as professoras de Leonardo queriam proteger é resultado de um dispositivo pedagógico terrível (PRECIADO, 2014), o lugar onde se projetam todos os fantasmas e as justificativas que permitem que o adulto naturalize a norma.

A criança é um artefato biopolítico que garante a normalização do adulto. A norma ronda os corpos meigos a fim de torná-los heterossexuais (PRECIADO, 2014).

---

<sup>46</sup> Ele se refere à sua tia que era professora na escola em que ele estudava.

Essa é a percepção de Rodrigo Pedro Casteleira, estudante de doutorado e professor de filosofia há 10 anos pela SEED/PR na cidade de Maringá, região noroeste do estado.

Rodrigo nasceu numa pequena cidade na região centro-norte do Paraná chamada Jandaia do Sul, mas passou a infância e adolescência em Mandaguari, uma cidade que fica a 320 km de Curitiba e que atualmente tem pouco mais de 35 mil habitantes.

Seguro do seu papel de sujeito que rasga as normas cis heterossexistas, não se preocupa em afirmar uma existência bicha. Transita sem problemas por uma multiplicidade de termos que podem defini-lo. Nenhum o fixa a um ponto, a uma existência no singular. Essa pluralidade é ímpar:

Aí eu me reconheço como tudo: como viado, bicha, invertido, sodomita, pederasta, afeminado, afetado... As pessoas acham que isso vai me menosprezar: seu viado! Sim. Se alguém fala viadinho aí eu não gosto. Aí eu falo eu tenho 1,85 m. se vai falar alguma coisa: fale viadão! Viadinho não! Por favor! Se eu fosse um pouco mais baixo, viadinho, beleza! Mas é de viado pra viadão! Mas por que me reconhecer com essa categoria? Pra positivar o termo, não é? Essa coisa de falar que eu sou um homossexual reconhecido pela sociedade me dá uma ideia de higienização, sabe? Me dá uma ideia de transitar pelos espaços: olha lá é o Rodrigo ele é homossexual, mas é um bom professor. Não! Aquele é o Rodrigo viado que dá aulas para os nossos.... Sim, sou eu o viado, a bicha preta que dá aula pros seus filhos! Essa ideia de positivar o termo e mostrar a viadagem, a pretice dentro das licenciaturas. Nós somos poucos homens dentro do ensino médio, penso eu. Somos pouquíssimos e menos ainda viado e menos ainda bicha preta. Então a gente ali é uma fagulha, uma centelha que eu quero que as pessoas percebam. Por onde a gente passa, a gente vai trazendo outras discussões (Rodrigo Pedro Casteleira).

O termo “bicha” é uma navalha que abre passagem para as outras. Uma passagem estreita recusada pela maioria que prefere o ajuste. Mas sempre fica a certeza de que, se uma bicha passa por ali, outras podem passar. O termo “bicha”:

é revolucionário. Está ligado as questões identitárias, está ligado às questões econômicas, está ligado às questões políticas, está ligado às questões sanitárias, as políticas públicas.... Por que econômicas? Porque se acredita que bicha não consome, que bicha é noção mais anos 70, anos 80, não é? É o afetado, a desgraçada, é o periférico, é o submundo, é o sinônimo de doenças, é o que não existe, é o que não está, é o que não pode. Então quando a gente diz eu sou bicha, sou uma bicha preta, eu sou uma viada desgraçada é para mostrar assim: nós existimos, nós resistimos, nós insistimos. Uma educação viada, uma educação bicha, uma educação preta, uma educação não formal, no sentido verbo clássico, no sentido mais brando e branco possível, faz o que? Acabamos jogando para outros espaços. Que a gente só é lembrada enquanto bicha preta

quando? Novembro. Mas daí a gente não é lembrada como bicha. A gente é lembrada como preta. Mas a bicha não! Daí a gente é o que? Estereotipada, estigmatizada, a gente é exotizada. Eu falo: não gente! Além de preta, para piorar a situação toda, não sei para você, mas pra mim eu sou bicha e preta. A gente vai positivando esses termos. Esse termo é de muita potência! (bate com as costas de uma mão sobre a outra, com firmeza). Porque os outros alunos e alunas que não pertencem ao sistema de heteronormatividade acabam percebendo! Olha aquele é o professor viado, bicha preta, doutorando. A gente consegue também. Sim. Quanto mais pessoas conseguirmos trazer para a pretice, para a bichisse, para a viadagem toda, para positivar esses termos todos, melhor (Rodrigo Pedro Casteleira).

Foi em Mandaguari que Rodrigo tomou contato com a homofobia, sem saber exatamente por que:

As pessoas me reconheciam por algo que eu não sabia o que era. Na quarta série uma escola pequenininha ninguém falava nada. Quando eu fui para a quinta série, hoje o sexto ano, nossa! Foi horrível porque as crianças não são gentis, os adolescentes não são gentis. Não todas e todas, mas algumas pessoas são cruéis. Então me demarcavam com algo que eu ainda não tinha condições de saber o que era ainda. Eu não conhecia o que era viado ainda, eu não conhecia o que era gay... (Rodrigo Pedro Casteleira).

Antes mesmo de identificar-se como viado, bicha, invertido, sodomita, pederasta, afeminado, afetado, vivenciou situações de controle e de interdições, por meio de discursos, ideias, representações e práticas que definem e regulam o permitido, distinguindo o legítimo do ilegítimo, o dizível do indizível, delimitando, construindo e hierarquizando seus campos (JUNQUEIRA, 2014).

Ainda que não soubesse como se autotransclassificar a presença de Rodrigo na escola, servia de escora para sustentar a cis heterossexualidade daqueles que são tomados “como normais e que, de fato, se constituem nos sujeitos que importam” (LOURO, 2004, p. 27).

Rogélio Gonçalves, Tarciso Manfrenatti, Leonardo Camargo Soares da Cruz e Rodrigo Pedro Casteleira lembram o quanto seus corpos estavam sob a vigilância constante de colegas e de professores/as, ainda que não soubessem exatamente por que isso acontecia.

Antes de qualquer coisa, eles próprios eram discursos, estavam na mira de dispositivos que operavam de maneira similar, embora estivessem separados por quilômetros de distância. As bichinhas em gestação no interior do Paraná e na capital do Rio de Janeiro estavam sob vigilância constante, atingidas pelo discurso do dispositivo de sexualidade.

Suas identidades sexuais, construídas socialmente, eram utilizadas para manter a cis heterossexualidade como a norma e como a única normal, que fabrica formas de ser e estar no mundo, que conforma personalidades, que aprisiona pessoas em segredos, mentiras, isolamento, vergonhas e medos, que legitima violências, que reifica a desigualdade de gênero, que humilha e desqualifica, que se baseia em preconceitos e estereotípias, que estigmatiza. A heterossexualidade está a serviço do poder, do controle social da libido e dos corpos, tornando-os dóceis e manipuláveis (BUSIN, 2008).

Assim como aconteceu comigo, a norma cis heterossexual promoveu entre meus entrevistados situações de isolamento dentro da própria família. Além da dor dos insultos que ouviam na escola, havia a sobreposição do medo de que a família os rejeitasse.

Dentro de casa, com as pessoas mais próximas, a convivência era intensamente permeada pelo medo (BUSIN, 2008):

[...] eu tinha medo da reação do meu pai. Minha mãe já era falecida. Mas eu tinha muito medo da reação do meu pai. Foi por isso que eu escondi isso muito dele (Rogélio Gonçalves).

Desde muito cedo, o gay afeminado, o viado e a bicha enfrentam sozinhos situações de violência, já que a “família dificilmente se constitui numa fonte de proteção e apoio em relação à hostilidade que homossexuais enfrentam em outros ambientes” (BUSIN, 2008, p. 59):

Sempre fui educado para ser um macho pegador. A ter várias namoradas e tal. Quando comecei a ‘vacilar’ meu pai quis me levar a uma casa de prostituição (Tarciso Manfrenatti).

A orientação sexual homossexual de Tarciso foi patologizada por seu pai e a cura, o remédio, estava numa casa de prostituição. Quanto mais cedo o remédio fosse ministrado, maior sua eficiência.

O direito de existência plena de um garoto dentro de casa só pode ser assegurado caso sua cis heterossexualidade seja comprovada. Do contrário, essa existência estará sob vigilância constante, acompanhada diuturnamente pelo dispositivo de sexualidade.

Se a bichisse, o afeminamento, a viadagem, os trejeitos colocavam essas crianças na mira de professores/as e colegas e da própria família, quando tal comportamento é observado em um corpinho preto a regulação é ainda maior.

### **5.1.1 Bicha criança e preta!**

A criança negra carrega no corpo uma série de signos que a coloca em desvantagem.

São marcas que a transformam em um alvo pronto a ser perfurado.

A cor da pele, o tamanho do nariz e da boca, a textura do cabelo são indicativos de uma diferença que justifica situações frequentes de agressão que desconsideram inclusive o fato de ser uma criança.

A infância de negros e negras é considerada naturalmente inferior, perigosa e indistinguível da vida dos adultos. As crianças negras não merecem a mesma presunção de inocência que as crianças brancas (Stacey PATTON, 2015).

Em 2014, o *Journal of Personality and Social Psychology* publicou um estudo racista sobre crianças negras associando “a maior utilização da força pela polícia contra crianças negras à percepção generalizada de que, aos 10 anos, estas são menos inocentes do que as crianças de outras etnias” (PATTON, 2015).

Contraditoriamente, esse mesmo estudo utilizou os dados sobre educação nos EUA que confirmava que os/as estudantes negros têm mais chances de serem severamente castigados do que os/as estudantes não negros/as que comentam as mesmas infrações.

Despojada de sua infância, a criança negra é apresentada como uma ameaça (PATTON, 2015).

Na virada do século XIX, a literatura pediátrica nos EUA se esforçava para provar que o desenvolvimento das crianças negras e brancas se dava de formas diferentes.

Para os pesquisadores brancos, continua Patton (2015), o feto negro tinha um cérebro menor, nariz mais largo, lábios mais grossos, mãos e pés simiescos, o que os tornavam naturalmente inferiores e animais. Médicos e antropólogos brancos tentaram provar que os lóbulos frontais das pessoas negras fechavam durante a adolescência impedindo que seus cérebros

continuassem a se desenvolver. Ao contrário, seus genitais se desenvolviam exageradamente, o que representava uma ameaça sexual para a comunidade branca:

Enquanto o ciclo de vida dos brancos inclui inocência, crescimento, civismo, responsabilidade e entrada na idade adulta, a negritude é caracterizada como a inversão de tudo isso. Por um lado, as crianças negras são apresentadas como adultas. Por outro, e de forma igualmente perversa, os adultos negros ficam fechados num limbo de infância, e são considerados irresponsáveis, malcriados, criminosos e inatamente inferiores (PATTON, 2015).

Como a infância das crianças negras no Brasil, em sua ampla maioria, passa obrigatoriamente pela escola, parte das questões discutidas por Stacey Patton (2015) são observadas no seu interior. A adultização da criança negra ocorre nesse espaço, caracterizada principalmente pelas inúmeras situações de violência.

A escola é um espaço marcado por imposições “uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar” (FOUCAULT, 1975, p. 142).

O corpo está na mira dessa máquina que controla os padrões de comportamentos e estéticos, entre tantos outros.

O disciplinamento dos corpos toma como modelo a estética do corpo branco, exigindo dos/as estudantes negros/as uma constante negociação antes mesmo que tenham consciência do que está acontecendo:

Para estar dentro da escola é preciso apresentar-se fisicamente dentro de um padrão, uniformizar-se. A exigência de cuidar da aparência é reiterada, e os argumentos para tal nem sempre apresentam um conteúdo racial explícito. Muitas vezes esse conteúdo é mascarado pelo apelo às normas e aos preceitos higienistas. Existe, no interior do espaço escolar, uma determinada representação do que é ser negro, presente nos livros didáticos, nos discursos, nas relações pedagógicas, nos cartazes afixados nos murais da escola, nas relações professor/a e aluno/a e dos alunos/as entre si (GOMES, 2000, p. 45).

Esse disciplinamento pode passar pela negação da própria negritude à medida que a branquira é colocada como um marco simbólico da boa educação, capaz de ser alcançada à custa de muito esforço.

Frankenberg (1993) não tem dúvidas de que uma pessoa branca tem a vantagem de uma posição estrutural privilegiada em termos sociais, como longevidade, menores chances de pobreza e acesso mais fácil à saúde.

O problema, então, não está em ser negro ou negra, mas como o grupo racial branco faz uso do racismo para se impor. O racismo adquire contornos disciplinares e impõe ajustamentos. Despertar o interesse pela brancura é operar na lógica do dispositivo.

O racismo se beneficia da dificuldade em ser identificado. Em muitos casos, impõe a segregação através da constituição de grupos entre iguais, sob a justificativa de afinidades.

Em suas lembranças, Rogélio Gonçalves não narra situações de racismo aparente, mas destaca que suas amizades eram com outras crianças negras.

As interdições seriam por conta de sua orientação sexual denunciada pelos seus trejeitos nada adequados para uma criança do sexo masculino:

Era mais pela questão sexual, até porque a maioria dos meus amigos, dos meus colegas eram negros também. Ou seja, tinha muitos negros e isso não influenciava muito ou quase nada numa cidadezinha do interior (Rogélio Gonçalves).

Um pouco mais adiante, ele revê sua afirmação e coloca em debate a possibilidade de ter sido vítima de racismo, mas que poderia ter sido camuflado pelos ataques homofóbicos mais facilmente identificados:

Embora eu não sofresse preconceito por parte das pessoas ou, de repente, eu não percebesse isso, porque eu tinha a questão sexual e a questão racial pra lidar. A sexual sempre foi mais forte. Mas [...] eu é [...] ouvia piadas ou coisas relacionadas a outros amigos e, de repente, aquilo fazia com que eu criasse uma barreira racial. E essa barreira racial, eu acho que ela só foi quebrada de verdade com minha aceitação como um todo: como negro, como gay, tal e tal... (Rogélio Gonçalves).

A consciência de que “o corpo fala a respeito do nosso estar no mundo, pois a nossa localização na sociedade dá-se pela sua mediação no espaço e no tempo” (GOMES, 2000, p. 41) vai se construindo aos poucos, e não apenas a homofobia, mas o racismo também vai demarcando esse lugar.

Rogélio fala de um racismo indireto, sutil, dirigido a seus amigos negros em forma de piada, mas que respingava nele criando uma barreira racial.

O discurso social de *tolerância*, com várias ações pelo mundo, inibe a manifestação aberta do racismo. Porém, a conscientização das más consequências deste não é suficiente para acabar com ele. O racismo sutil se caracteriza por não ser direto e por não estar relacionado claramente com o conceito de raça (Sylvia da Silveira NUNES, 2014, grifo meu). Nesse caso, o racismo é apontado no outro, se dirige ao outro.

A piada indica a existência do racismo. Tratada como uma brincadeira e não como discurso, é permitida.

Quando um insulto adquire a forma de brincadeira perde “qualquer possibilidade de discussão ou de denúncia de racismo, já que brincar permite o jogo da humilhação sem que ele esteja claramente declarado” (NUNES, 2014, p. 108).

Leonardo Camargo Soares da Cruz, porém, percebeu mais cedo que os espaços escolares eram racialmente demarcados, talvez por estudar numa escola que funcionava dentro de uma colônia de imigrantes alemães.

De maneira explícita, vivenciou situações de segregação, onde pertencimento racial e classe social se somavam:

[...] tinha esse lance que na hora do recreio os alunos que iam de transporte escolar, que eram da fazenda, tudo ficavam num canto. As mesas de ping-pong, a quadra de esportes e tudo o mais, sempre os alunos que estavam ocupando esses espaços eram os da colônia, os alunos brancos. E isso depois, a gente ia ver que na hora do recreio a gente estava junto, na hora da entrada a gente sempre estava juntos. A gente sempre tinha esse grupo que era o nosso grupo, mas que não era o grupo geral. Isso se diferenciava, se separava entre alunos brancos e alunos negros (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Os espaços mais cobiçados na escola, na hora do recreio, eram ocupados pelos/as estudantes brancos/as, revelando desde muito cedo que a branquidade se construía num lugar de privilégio. Mesmo em grupos, os/as estudantes negros/as não se sentiam seguros/as para disputar as mesas de pingue-pongue ou a quadra de esportes e ficavam num “canto”:

As nossas realidades raciais se configuram assim. Esses dias eu estava vendo um filme que o cara falava que no Brasil é assim: ou é preto ou é branco. Sem matizes. Tipo assim: é uma outra coisa pra se pensar. Porque lá na comunidade

a gente tinha muitas matizes de negritude e isso então não diminuía o peso de quando você olhava e você dizia: ou você é, ou você não é. Você é alemão ou você não é alemão. Ou você descende de alemão ou você não descende. E a branquitude tem essa coisa. O negro você fala é negro, é mulato, é moreno, nã, nã, nã,... mas todos esses são quilombolas: são os negros, né? E o branco não. É ruivo, é branco de cabelo preto, é tudo branco. Não tem essa distinção. Mas isso foi quando a gente chegou ali na colônia mesmo e essa relação de ver que eu não faço parte desse grupo: o grupo dos brancos. Eu faço parte de um outro grupo que é o grupo dos negros, porque socialmente tudo dizia isso. A gente ia pra escola dos pretos e dos brasileiros. Eles iam para a escola dos alemães. A gente era atendido no posto de saúde do SUS<sup>47</sup>, dos pobres, dos pretos e dos brasileiros. Eles tinham um hospital próprio. A gente tinha COHAB<sup>48</sup>, a gente morava num assentamento do INCRA<sup>49</sup> e tinha mais esse lance dos sem terras, os invasores, quando nós estávamos reivindicando nossas terras dos invasores brancos. E a colônia tem leis próprias para dizer que em determinados espaços só pode construir com telhas de barro, por exemplo, que é para manter a cultura dos alemães. A gente não tinha ensino das línguas das nações indígenas, das etnias indígenas, mas tinha que estudar obrigatoriamente o alemão, embora no vestibular se fizesse o espanhol ou o inglês, mas tinha que estudar o alemão. E tudo isso dizia pra gente que a gente não fazia parte desse universo que era o universo branco, que era um universo negro. E também com a nossa adolescência, com muitos quilombolas, com muitos negros e muitos não negros também, quilombolas não negros também, ali pertencendo aquele espaço e vendo essa distinção que a gente começou a optar e dizer essa não é a história. Então montamos o grupo de dança, de teatro e tudo o mais (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Pretos/as e brancos/as vivenciam cotidianamente “uma realidade dupla e dialética: ao mesmo tempo que é natural, o corpo é também simbólico” (GOMES, 2000, p. 45).

Os sentidos presentes nos corpos ditam os espaços. A segregação adquire ares naturais quando se dirige aos corpos pretos e bichas.

Se para Rogélio Gonçalves os problemas que enfrentava na escola estavam associados à sua sexualidade, para Rodrigo, algumas vezes, a perseguição que sofria estava associada ao fato de ser preto:

Porque a negritude não tem como disfarçar. Às vezes eu era mais perseguido por ser preto, do que por ser uma bicha (Rodrigo Pedro Casteleira).

O que Rodrigo diz é que a bicha pode adotar performatividades que neguem sua sexualidade discordante, ao menos em público, como estratégia. A cor da pele não.

<sup>47</sup> SUS – Sistema Único de Saúde.

<sup>48</sup> COHAB – Companhia de Habitação Popular.

<sup>49</sup> INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Ainda que a pele preta demarque um pertencimento racial, ele pode ser negado, ao menos, no discurso. Essa negação não faz com que a pessoa em questão esteja imune ao racismo. Ao contrário: essa negação é o racismo gritando, dizendo que ser preto é ruim e que o bom mesmo é ser branco. É a epistemologia do armário (Eve Kosofsky SEDGWICK, 2007) agindo sobre as pessoas negras.

A falta de uma consciência racial não se dá num vazio, mas num quadro de racismo, de mitos que o negam, de uma imagem naturalizada e distorcida dos sujeitos (Vanilda Maria de OLIVEIRA, 2006).

Tarciso Manfrenatti conta que teve seu pertencimento racial negro negado por sua família:

Meus pais me ensinaram a me perceber moreninho ou pardo. Sempre me considerei pardo. Desde 2012, iniciei uma pós-graduação em relações étnico-raciais e desde então tenho me questionado mais a respeito do meu pertencimento racial, uma vez que meus pais e tios são ‘brancos dos olhos claros’, já eu, em contrapartida, tenho mais melanina. [...] quando cheguei no mestrado contei que escrevia diários e fui convidado a reler os meus escritos e descobri que tenho a natural facilidade em ‘camuflar’ o meu pertencimento racial (Tarciso Manfrenatti).

O discurso racista procura depreciar a negritude, atribuindo-lhe características negativas. Ao disfarçar as marcas de sua negritude, a pessoa negra é convencida a aproximar-se dos padrões estéticos brancos (OLIVEIRA, 2006).

Não apenas os padrões estéticos brancos são acionados, mas os elementos constitutivos de uma cultura considerada “superior” também o são, operando como dispositivos de poder já que agem diretamente sobre os corpos.

O embranquecimento é um dos dispositivos acessados pelas sociedades racistas e opera dentro da lógica da obediência e preconiza a construção de uma sociedade homogênea que toma como modelo a branquidade.

Quando se trata de infâncias cis heterossexuais, a branquidade permite que ela seja vivida de maneira mais intensa.

O embranquecimento, então, passa a ser entendido como uma possibilidade de aumentar as chances de experimentar uma infância menos violenta, menos adultizada.

A sexualização de um corpo preto infantil é potencializada quando se tratam de gays afeminados, viados e bichas, reduzindo ainda mais um período que já é naturalmente curto.

O controle se torna muito mais presente com a intenção deliberada de proteger aqueles que expressam existências ditas normais: brancas e cis heterossexuais.

### **5.1.2 Igreja, medo, culpa e pecado!**

Clifford Geertz (1989) define a religião como um mecanismo de controle que utiliza preceitos e motivações para atribuir sentido à ação social. Seria uma ideologia de como se deve ver, apreender e compreender o mundo.

A partir do conceito de Geertz (1989), Juliano Coimbra dos Santos (2014) afirma que “a religião busca dominar, controlar e regular, de acordo com sua visão, a sexualidade humana” (SANTOS, 2014, p. 28).

Até os 14 anos, eu fui obrigada por minha mãe a frequentar a igreja católica<sup>50</sup>. Ia à missa todos os domingos e comungava, para mostrar à comunidade que eu era uma pessoa de Deus, que trilhava o caminho do bem. Mas tudo não passava de uma encenação.

Durante a missa, que eu sabia de cor, me distraía calculando o tempo que faltava para chegar na parte que eu mais gostava: vão em paz e que o senhor os acompanhem!

Mal o padre terminava essa frase e eu já estava na esquina, louca para chegar em casa e me livrar das roupas herdadas dos meus irmãos mais velhos que me serviam de figurino para dar mais veracidade à personagem que eu interpretava.

Minha encenação parecia convincente, mas os discursos condenando as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram recorrentes entre os “fiéis” e pareciam sempre dirigidos a mim. Era o alvo a ser atingido apesar de ser comum a prática do troca-troca entre a molecada que frequentava a igreja.

Tais discursos se materializavam na falta de amigos, no isolamento, no menosprezo. Como resultado, desenvolvi um sentimento de culpa, de vergonha, de medo por viver em pecado que “aniquilava qualquer possibilidade de futuro, e com uma materialidade que fazia com que o amor (de qualquer tipo) fosse impossível para mim” (CORNEJO, 2011).

---

<sup>50</sup> Vou me ater ao catolicismo por ser a religião praticada por mim e por todos os entrevistados desta pesquisa em algum momento de suas vidas.

Além do mais, eu infringia uma regra básica para uma boa cristã e não confessava, como bem observou Foucault (1999), os atos contrários à lei e nem fazia do meu desejo um discurso, porque naquela época a díade segredo/revelação era constitutiva do que chamamos hoje homossexualidade (SEDGWICK, 2007).

A homossexualidade era descrita como expressão do mal, demonizada, uma prática pecaminosa e antinatural, portanto, reprovável.

A igreja católica mantém essa posição e no ano 2000 reafirmou que a:

A homossexualidade designa as relações entre homens e mulheres que sentem atração sexual, exclusiva ou predominante, por pessoas do mesmo sexo. A homossexualidade se reveste de formas muito variáveis ao longo dos séculos e das culturas. A sua gênese psíquica continua amplamente inexplicada. Apoiando-se na Sagrada Escritura, que os apresenta como depravações graves, a Tradição sempre declarou que ‘os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados. São contrários à lei natural. Fecham o ato sexual ao dom da vida. Não procedem de uma complementaridade afetiva e sexual verdadeira (CNBB<sup>51</sup>, 2000).

Tais ensinamentos refletem nas relações que se estabelecem entre heteros e homossexuais no interior das igrejas, reforçando hierarquias, delimitando espaços e promovendo a expulsão daqueles homossexuais que se mantiverem surdos ao chamado da castidade.

Mais uma vez, encontro pistas de que é o corpo e não a prática que está na linha de frente dos discursos religiosos. O gay afeminado, o viado e a bicha são os primeiros a receberem a artilharia pesada.

A suposta condenação bíblica à homossexualidade se dá pela aproximação de homens com o papel teoricamente reservado a mulheres. As abominações, nesse caso, são o “ser efeminado”, aquele que desempenha o “papel sexual passivo”, apropriado ou determinado apenas para as mulheres (BUSIN, 2008).

Essa condenação, que se baseia no fato de um homem aproximar-se do feminino e de se tornar parecido com uma mulher, contribui para perpetuar as desigualdades entre os gêneros masculino e feminino (BUSIN, 2008).

---

<sup>51</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

O que Busin (2008) está afirmando é que a feminilização de um homem corrobora para determinar o que é normal, aceito e valorizado e cria condições de controle das sexualidades, dos corpos, dos comportamentos e dos pensamentos.

Homossexuais masculinos católicos relatam que experimentaram sentimentos negativos ao serem julgados pelas pessoas que frequentavam a mesma igreja que eles. Ao perceberem-se rejeitados, excluídos, discriminados e sozinhos, denunciam que o sofrimento tornou-os tristes e acreditaram, a princípio, serem verdadeiramente pecadores e criminosos ao romperem com os princípios religiosos (SANTOS, 2014).

Os discursos que associam homossexualidade ao pecado não são dirigidos apenas às pessoas adultas. O sentimento de culpa e a sensação de estar vivendo em pecado fazem parte da vivência de muitas crianças, ainda que a consciência para a avaliação desses fatos só se desenvolva na idade adulta.

A esse respeito, Rogélio narra que não passou por situações de constrangimentos ou por controles específicos, mas conseguia identificar nos discursos que circulavam no interior da igreja a reprovação das práticas homossexuais e sua associação direta com o pecado:

Porque é aquilo que eu falei. A igreja católica, tanto fez, tanto faz, pra mim quando eu era criança, mas sempre fica aquela ideia de que é pecado ser diferente do que é padrão (Rogélio Gonçalves).

Mesmo que a ideia do pecado rondasse Rogélio por sentir-se diferente, a igreja continuou a fazer parte de sua vida e na adolescência chegou a dar aulas de catequese. No distrito rural em que morava, a igreja era um lugar que garantia socialização e lazer:

Eu ia porque na minha cidade era o único lugar que tinha pra gente conversar! (Rogélio Gonçalves).

Embora não fosse totalmente dirigida, a censura à homossexualidade atingia os alvos pretendidos e fazer parte do espaço religioso exigia discrição, uma adaptação, ainda que aparente, aos dogmas propostos.

Mesmo entre as crianças, a prática da confissão é uma exigência da igreja católica e um requisito obrigatório para quem está em vias de fazer a primeira comunhão.

A confissão, a partir do século XVI, procura exercer o controle sobre os desejos, sobre os pensamentos e as intenções (FOUCAULT, 1999).

Quanto mais cedo esse controle tiver início, mais eficácia terá.

O confessionário é uma espécie de departamento de pesquisa da igreja. Nele, são catalogadas as faltas mais comuns, os pecados mais recorrentes. Dos levantamentos feitos pela confissão, a igreja produz discursos e estratégias para colocar as ovelhas que começam a se desgarrar no caminho que conduz à verdade:

Coloca-se um imperativo: não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso. Se for possível, nada deve escapar a tal formulação, mesmo que as palavras empregadas devam ser cuidadosamente neutralizadas. A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra (FOUCAULT, 1999, p.23).

A simples ideia de uma confissão, ainda que se acredite que será guardada em segredo pelo padre, desperta sentimentos variados, angústias, ainda mais quando o pecado a ser confessado interfere na convivência entre as pessoas:

A gente cresceu numa doutrina cristã, católica e até a primeira comunhão era muito tranquila assim. Mas quando eu tive que me confessar com o padre foi muito conflitante, porque eu já sabia que eu tinha desejo por meninos e eu tinha que falar isso para o padre, porque isso era o dogma, isso era o que eu tinha que fazer. Na hora da confissão foi muito ruim assim. Mas aí eu falei para o padre que eu tinha vontade de ficar com meninos, que eu tinha desejo por meninos... (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Leonardo dividiu com o padre seu segredo mais importante em nome de um dogma, para não cometer o pecado da mentira e, assim, estar apto a fazer a primeira comunhão<sup>52</sup>.

A decisão de falar para o padre sobre seus desejos sexuais por meninos foi construída ao longo de um ano, um período marcado por sentimentos variados: pelo medo, pela culpa, pela vergonha.

Você se sentia um pecador? Pergunto.

---

<sup>52</sup> A Primeira Comunhão ou a Primeira Eucaristia é um ato religioso da Igreja Católica Apostólica Romana, onde é celebrada a primeira vez que a criança cristã recebe o Corpo e o Sangue de Cristo sob a forma de pão e vinho e recebe pela primeira vez a hóstia que simboliza o corpo de Jesus Cristo (BIG MÃE, 2009).

Me sentia sim. Por muito tempo. E foi assim durante todo o ano preparatório para a confissão. Porque a gente tinha que falar os pecados. Mas depois disso também a ligação com a religião (com a igreja católica) foi se distanciando... (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Ainda que fosse uma criança, Leonardo produziu um discurso obediente e atento e procurou seguir, como observou Foucault (1999) na pastoral cristã, a linha de junção do corpo e da alma. A incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo (FOUCAULT, 1999), operava sobre uma criança. Operava sobre uma bichinha preta que não queria viver em pecado. Que não queria mentir.

Esse segredo era uma ameaça: promovia seu próprio apagamento (CORNEJO, 2009). Através da confissão, a bichinha reivindicava uma existência.

Surpreendente também foi o desfecho dessa confissão. O temor de que fosse hostilizado pelo padre não se confirmou:

[...] não lembro quais foram os termos na real, mas ele [o padre] falou assim pra mim, que não era para eu me preocupar. Foi uma coisa surpreendente da parte dele. Era um padre bem idoso já. E ele falou que era para eu não me preocupar. E mandou eu rezar lá uns pai-nosso e rezar umas ave-maria e foi de boa (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

O padre não viu no fato de Leonardo sentir desejos sexuais por meninos algo que merecesse condenação. A atitude do padre desafiava os dogmas da igreja, mesmo porque “o catolicismo vê a sexualidade como algo intrinsecamente mau, que deve ser tolerada basicamente por ser necessária à procriação” (BUSIN, 2008, p. 69).

Em seu trabalho, Busin (2008) recorre às reflexões de Regina Soares Jurkewicz (2005) e Penélope J. Ryan (1999) para discutir os penitenciais, guias que orientavam os padres durante as confissões. Os penitenciais surgiram entre os séculos XII e XI.

A lista de pecados já era bastante extensa e reunia aqueles considerados banais e aqueles considerados mais graves. Os pecados sexuais recebiam as punições mais severas.

Entre os pecados sexuais, constava o sexo fora do casamento, o adultério, a masturbação, a prostituição, o coito interrompido, a homossexualidade, o sexo com mulher grávida e o sexo com mulher que já não pode engravidar. Todas essas práticas eram consideradas atos de luxúria, já que não tinham por finalidade a procriação.

Tarciso Manfrenatti narra uma situação muito similar à vivenciada por Leonardo e também foi convencido a confessar seus segredos mais bem guardados. O desfecho, porém, dessa confissão seguiu o roteiro proposto pela igreja. Tarciso sentiu na pele o rigor da punição por cometer atos considerados de luxúria:

Sempre me senti culpado. Sempre fui católico. Sempre tive a visão de que não ser hetero era algo errado, um desvio, algo pecaminoso. Fui seminarista, então tudo com relação ao sexo era coisa do corpo e devia ser evitado. Assim, sempre me culpei e me condenei sobre minhas práticas sexuais. Foi exatamente por isso que fui expulso do seminário, depois que confessei os meus 'pecados' (Tarciso Manfrenatti).

A expulsão de Tarciso se justifica porque ele persistiu na prática de pecados graves que infringia os dogmas da igreja como consta no Código de Direito Canônico que rege a igreja católica no mundo inteiro. O Cânone 915 determina que não seja permitida a sagrada comunhão às pessoas que persistam na prática de pecados graves.

O sentimento de culpa, de medo e de pecado não foram capazes de neutralizar o desejo de existência de uma bichinha em formação.

A capacidade do corpo de um menino de representar, entre outras coisas, os medos, fúrias, apetites e perdas das pessoas ao redor (CORNEJO, 2009) emergia no confessionário, mostrando que esse menino já havia aprendido com grande facilidade, apesar do terror, que escapava às normas cis heterossexuais. Confessar suas práticas sexuais era desafiar os dogmas da igreja e, por isso, precisava ser punido.

O rito da primeira comunhão e da confissão são mecanismos de controle que utilizam a pedagogia do medo para que tenha mais eficiência. É quase um ritual de exorcismo à medida que se propõe a contribuir para expulsar do corpo e da vida de meninos abichalhados o desejo, a atração física e afetiva por outros meninos. O pecado, o demônio e a tentação seriam mantidos afastados, assegurando uma existência que trilharia o caminho do bem.

Além da norma cis heterossexual, o cristianismo propõe a branquidade como uma possibilidade de redenção. Como já afirmei, a brancura é sinônimo de bondade, em contraposição à maldade que é negra. O inferno é concebido como negro, ao passo que o céu é lugar das almas brancas (ROCHA, 2010).

A infância de um menino preto afeminado, viado ou bicha é marcada por controles, por discursos e práticas que colocam a cis heterossexualidade como um projeto de futuro.

Angústias, aflições, conflitos, medos, culpas, dúvidas, vergonha, solidão, incertezas, dores, lágrimas marcam essa infância. Não pelo fato de não serem heterossexuais, mas pelo fato de não terem “os privilégios que a heterossexualidade implica” (CORNEJO, 2009). Apesar de tudo, da certeza de não gozarem de tais privilégios, uma existência que escapa às normas vai se desenhando, tomando forma, existindo, resistindo.

### **5.1.3 *Bye bye igreja: nada de medo, nada de culpa, nada de pecado!***

Como já informei, minha relação com a igreja católica durou até meus 14 anos, quando fui autorizada a decidir se deveria ou não continuar frequentando a igreja.

Aos 10 anos, eu já duvidava dos ensinamentos católicos quando questionei minha professora de catequese a respeito do pertencimento racial de Adão e Eva. Muito irritada, ela explicou que o casal era branco e assim deveria ser retratado numa atividade que estávamos desenvolvendo em sala de aula. Inconformada com a explicação, eu levantei a mão e perguntei a origem das pessoas negras, indígenas e asiáticas. Mais irritada ainda, a professora, uma jovem com pouco mais de 17 anos, não soube responder e tratou de me transferir para outra turma. Depois desse incidente, aprendi que se eu quisesse fazer a primeira comunhão não poderia fazer perguntas difíceis de serem respondidas.

A partir de então, meus questionamentos a respeito dos ensinamentos cristãos ficavam guardados comigo e não ousava a dividi-los com ninguém. Mesmo frequentando a igreja não me sentia parte dela. Não me reconhecia nas imagens dos/as santos/as e anjos brancos de olhos claros que decoravam a igreja e muito menos nas histórias bíblicas que narravam os feitos de pessoas que não se pareciam nenhum pouco comigo. Também não me sentia contemplada pelos discursos que propunham atitudes submissas e conformistas com situações de miséria, de maus-tratos, de humilhação para adquirir a salvação eterna. Eu queria morar numa casa com energia elétrica e sem goteiras, queria um chuveiro com água quente e roupas novas, e não as sobras dos meus irmãos mais velhos. Não concordava que a situação de pobreza em que eu vivia fosse obra de Deus, mas acabei concordando que eu vivia em pecado por conta da minha sexualidade. Assim mesmo não quis me redimir. Não confiava nos padres e nas pessoas adultas que tanto me censuravam. Meu segredo estava bem guardado com os garotos com quem eu me encontrava furtivamente nos matagais facilmente encontrados no bairro onde eu cresci.

Na igreja eu me sentia mal, discriminada, sozinha, endiabrada mesmo, mas não estava disposta a trocar os prazeres da carne por uma salvação que parecia tão distante e sem graça.

Romper com a igreja foi um passo importante para a construção de uma autoimagem positiva preta e bicha. Meu corpo podia proporcionar prazer a mim e a outros garotos de uma maneira mais tranquila, ainda que restrita ao plano privado. O prazer dependia do segredo e, por isso, eu me esforçava para mantê-lo bem guardado. O segredo era muito prazeroso e longe da igreja, não havia mais a pressão para que fosse confessado.

O rompimento com a igreja católica foi fundamental para minha emancipação sexual e racial, assim como foi emblemática para a consolidação das sexualidades dos meus entrevistados.

É em Curitiba, quando já “tinha crescido”, que a relação de Rogélio com os ensinamentos da igreja azeda de vez. Em vez da igreja católica, ele passou a frequentar uma igreja evangélica onde a promessa de “cura” de homossexuais estava entre os “serviços” oferecidos.

A certeza de que sua orientação sexual não deveria ser vista como algo inadequado, como indicativo de pecado, fez com que Rogélio tentasse essa aproximação, mas percebeu que não seria acolhido de maneira plena.

Rogélio não era a única ovelha desgarrada. Por ser mais velho e consciente de sua sexualidade, passou a servir de modelo para jovens que não se encaixavam na norma cis heterossexual. Diante de discursos homofóbicos produzidos pelos líderes da igreja, Rogélio se posicionava e expunha sua opinião para os garotos homossexuais que o procuravam:

Eu sempre dizia pra eles aquilo que eu acreditava. Aquilo que eu sei que é certo. E eu tentava fazer todo um trabalho de desconstrução na cabeça deles. Eu estava lá...eu acho que eu era um (en)viado de Deus naquela igreja. Eu era o ‘viado’ de Deus naquela igreja para não deixar que a cabeça daquelas crianças fosse corrompida e fizesse um parafuso. No que eles iam acreditar? Tudo o que eles sabiam sobre eles mesmos estava sendo desconstruído (Rogélio Gonçalves).

O discurso que patologizava sua orientação sexual e dos jovens homossexuais que o tomavam como modelo promoveu sua ruptura em definitivo com a igreja:

Então eu vejo a igreja como algo muito negativo, nesse sentido. Como algo que não ajuda principalmente aos jovens. A gente não porque a gente já tem uma opinião formada. Por isso que eu não vou mais para a igreja (Rogélio Gonçalves).

O rompimento com a igreja passou a ser emblemático para a construção de uma orientação sexual que foge às normas cis heterossexuais.

Em sua pesquisa com homens e mulheres homossexuais, Santos (2014) constata que a maioria deles/as se afastou do contexto religioso ou diminuiu a frequência à igreja para evitar o preconceito das pessoas.

Ao assumir publicamente sua sexualidade, a igreja passou a ser vista como um espaço pouco convidativo:

Mas a partir daquele momento eu rompo com a possível heteronormatividade como as pessoas me reconheciam, com a heterossexualidade. Rompi com a igreja católica, rompi com diversos paradigmas e disse pronto: agora é isso! Eu sou viado, eu sou gay, não é? (Rodrigo Pedro Casteleira).

Esse afastamento é promovido pela própria instituição religiosa à medida que impõe a cis heterossexualidade como condição de aceitação e trata a homofobia como pregação religiosa:

[...] a ligação com a religião foi mais se distanciando com a igreja católica e aí com o grupo<sup>53</sup> a gente começou a pesquisar e se envolver com nossas tradições que veio a aflorar com o lance de nossa identidade do Candomblé, com nossa afirmação e tudo o mais. Ainda fui obrigado pela minha família a fazer a crisma. Até uma determinada idade você tem que fazer a crisma, senão não casa. Ainda tinha esse lance e fizemos a crisma, mas não teve importância assim, nesse momento. O lance era pensar como a gente estava pensando a religiosidade dentro da comunidade. Era eu, a minha irmã e mais dois primos (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

O rompimento com o catolicismo possibilitou a aproximação de Leonardo com o candomblé, religião que aparentemente não impõe a cis heterossexualidade como norma.

Essa aproximação permitiu a Leonardo vivenciar sua negritude de forma mais aberta, de forma positiva.

Muitas pessoas que escapam às normas da cis heterossexualidade buscam nas religiões afro-brasileiras o acolhimento que o cristianismo não oferece.

---

<sup>53</sup> Leonardo Camargo Soares da Cruz se refere ao grupo de dança afro *Kundun Balê* onde iniciou sua carreira artística ainda na infância.

Assim como acontece com os gays afeminados, os viados e bichas, essas religiões passaram por um processo de demonização, estigmatização, preconceito e por repressões religiosas e policiais.

A demonização das religiões afro-brasileiras tem início no continente africano quando os missionários europeus tiveram seus primeiros contatos com o orixá Exu nagô-yorubá. Imediatamente o associaram com a figura do Diabo cristão em função dos aspectos fálicos encontrados nos assentamentos<sup>54</sup> desse orixá (Oli Santos da COSTA, 2012).

Ao chegar ao Brasil, Exu trouxe consigo todos os estigmas atribuídos ao Diabo cristão interseccionados com a sexualidade descontrolada relacionada ao homem negro.

Exu era visto como um incentivador da libido, do sexo desenfreado e de tudo o que era proibido pela visão moralista e conservadora da época (COSTA, 2012). Assim, a afirmação de que as populações negras africanas cultuavam Satã foi imediata.

Raça e sexualidade se somaram para demonizar as populações negras africanas e as práticas culturais influenciadas por elas, como as religiões afro-brasileiras e seus praticantes:

Os preceitos sociais, culturais e religiosos africanos eram antagônicos aos europeus, especialmente portugueses e também luso-brasileiros que se encontravam dentro de uma sociedade controlada e reprimida sexualmente, principalmente por parte da igreja católica (COSTA, 2012, p. 28).

A ideia de pecado associada às práticas sexuais não existia na África: o sexo era a continuidade da vida. O regime escravista impôs um controle, sobre os corpos negros, que passava pela sexualidade. A religião católica foi fundamental nesse processo e impôs a cis heterossexualidade como exigência para se alcançar o reino dos céus.

As sexualidades desviantes, consideradas pecado, procuraram abrigo em outro lugar e foram acolhidas pelas religiões afro-brasileiras, apesar de algumas resistências.

As primeiras pesquisas que problematizam a aproximação de homossexuais masculinos e religiões afro-brasileiras datam da década de 1940, mas a inserção destes em terreiros de candomblé já era observada na cidade de Salvador no século XIX.

---

<sup>54</sup> *Igbás, ibás, awon igbá* são assentamentos de orixá, uma representação do orixá no espaço físico, no mundo, no aiyé (terra). Um assentamento reúne objetos, alimentos e bebidas próprios de cada orixá em um espaço adequado dentro dos terreiros.

Deduz-se que os terreiros não discriminavam o indivíduo pela sua origem social ou pelas práticas eróticas e objetos de desejo. Muito pelo contrário, supomos que a categoria *adé*, que se refere ao homossexual “do santo” já estaria presente no plano religioso (SANTOS, 1997).

A proteção aos homossexuais masculinos pode “ser traduzida como algo já institucionalizado naquele universo religioso e que estaria muito além de uma simples solidariedade estabelecida entre marginalizados – líderes religiosos e ‘*affeminados*’” (SANTO, 1997, p. 164).

Já a antropóloga estadunidense Ruth Landes (1908-1991) não identifica essa institucionalização e relata que rapazes afeminados encontravam nos candomblés menos tradicionais da Bahia a oportunidade de integração social e um espaço para dar vazão à sua feminilidade (LANDES, 2002).

Ainda assim, as afirmações de Landes (2002) foram severamente criticadas por estudiosos importantes da cultura afro-brasileira, como o antropólogo brasileiro Arthur Ramos (1903-1949) e o francês Roger Bastide (1898-1974), que “afirmou que os poucos episódios de homossexualidade masculina eram ‘casos patológicos’, e que não havia nenhuma relação entre uma coisa e outra” (FRY, 2015).

Nas décadas seguintes à publicação do trabalho de Landes, o tema foi pouco debatido e somente a partir da década de 1990, com a exclusão da homossexualidade da Classificação Internacional de Doenças, as pesquisas sobre sexualidade e religiões afro-brasileiras passaram a evitar juízos de valor. Mas nem por isso o assunto deixou de provocar interpretações e opiniões diversas (FRY, 2015).

De modo geral, as pesquisas confirmam que as religiões afro-brasileiras são bem menos repressivas para os homossexuais do que outras religiões. “Mas nem por isso todos os terreiros são receptíveis aos gays. O antropólogo Luís Felipe Rios observa que os terreiros mais tradicionais tendem a rejeitar homens afeminados” (FRY, 2015).

O binarismo de gênero, que reforça a cis heterossexualidade como norma presente nos terreiros que fazem oposição à presença de gays afeminados, viados e bichas, emerge da cultura ocidental no século XX, fortemente ligada ao conceito de família nuclear observada na Europa e nos EUA. As categorias mulher e homem, feminino e masculino, também, estão vinculados a esse conceito de família, bem como os papéis sociais que cada pessoa desempenha (Oyèrónké OYÈWÙMÍ, 2004).

A pesquisadora nigeriana Oyěwùmí (2004) chama a atenção para a existência de outros modelos de família e para outras maneiras de se relacionar com o gênero. Para ela, nem sempre as categorias mulher e homem, feminino e masculino estão atreladas ao sexo biológico, assim como os papéis sociais.

Na sociedade Iorubá, do sudoeste da Nigéria, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Nesse caso, é a antiguidade, ou seja, a idade, que define os papéis a serem desempenhados (OYĚWÙMÍ, 2004).

Em suas reflexões sobre gênero na África, Oyěwùmí (2004) utiliza o trabalho de outras pensadoras africanas, como a antropóloga social Ifí Amadiume (1987), a escritora Sekai Nzenza-Shand (1997) e a historiadora Edna Bay (1998).

Amadiume (1987) escreve sobre filhas do sexo masculino, maridos fêmeas e a instituição do casamento entre mulheres na sociedade *Igbo*. Já Sekai Nzenza-Shand (1997), ao escrever suas memórias, lembra que sua mãe era tratada em sua aldeia natal como um homem honorário. Por fim, a historiadora Edna Bay, pesquisando sobre o Reino Dahomey, afirmava que o rei se casava com homens. Junto a eunucos e mulheres do palácio, tais homens eram chamados de *ahosi*. *Ahosi* do sexo masculino traziam famílias consigo ou ganhavam mulheres e escravizados/as para estabelecer uma linhagem (OYĚWÙMÍ, 2004).

A fluidez dos gêneros em várias regiões do continente africano, inclusive nas sociedades Iorubá que influenciam fortemente os candomblés tradicionais do Brasil, parece que não é de conhecimento das autoridades religiosas que adotam posturas que reiteram a norma cis heterossexual. Ainda assim, as religiões afro-brasileiras se apresentam como uma possibilidade concreta para homossexuais expressarem suas sexualidades de maneira mais aberta e para os gays afeminados, os viados e as bichas borrarem as fronteiras dos gêneros com suas subjetividades singulares.

Então, como disse, nasci em berço católico, tentei ser padre. Estudei filosofia em um seminário católico. Então, aprendi que tudo relacionado ao sexo era pecado, principalmente com relação a homossexualidade. Isso influenciou muito a minha sexualidade. Fazia tudo escondido, tinha medo de ser descoberto, quando realizava os atos sexuais achava que iria ser punido com uma doença ou algo parecido (Tarciso Manfrenatti).

A sensação de que vivia em pecado, de que estava prestes a ser punido por conta de suas práticas sexuais criava em Tarciso um conflito entre sua sexualidade e a religião católica.

Fugir à norma cis heterossexual impedia que Tarciso professasse sua fé. A lógica cristã afirma que a fé é um atributo próprio das pessoas cis heterossexuais. Sendo assim, nenhum rito católico seria suficiente para eliminar em um sujeito homossexual as marcas do pecado, do Diabo. O afastamento da igreja se efetiva. A fé é transferida. Alocada em um espaço onde a orientação sexual homossexual não impede que seja professada:

Atualmente, sou umbandista, me sinto muito mais livre. Eu e meu companheiro fazemos parte da corrente mediúnica, independente de nossa sexualidade. Embora, veja algumas questões, como por exemplo, a dificuldade de homens ‘receberem’ entidades femininas. Ou quando, recebem serem proibidos de vestir roupas femininas (Tarciso Manfrenatti).

Novamente me deparo com uma situação em que aponta para o fato de que as práticas homossexuais são socialmente aceitas quando encontram paridade com a conduta cis heterossexual. O gay afeminado, o viado, a bicha continuam sob vigilância, ocupando um espaço muito menor quando comparado ao espaço dos homossexuais bem-comportados, discretos.

A situação descrita por Ruth Landes em 1940 de que as bichas<sup>55</sup> estavam restritas aos candomblés menos tradicionais se confirma não apenas na fala de Tarciso, mas nas pesquisas de Luís Felipe Rios (2013) e Peter Fry (2015). Mesmo assim, não há dúvidas de que as religiões afro-brasileiras em geral representam um espaço importante para a prática religiosa das pessoas que escapam às normas de gênero e das práticas sexuais heterossexuais hegemônicas.

## **5.2 A bicha toma forma! A bicha toma onde quiser!**

Na infância de uma bicha preta, racismo e homofobia se interseccionam, se somam como interditos na expectativa escancarada de se construir um homem nos moldes da heterossexualidade branca hegemônica.

---

<sup>55</sup> Percebi que teria que repensar o termo “homossexualidade” em si, pois a expressão local “bicha” não dizia respeito a homens que mantinham relações sexuais com pessoas do mesmo sexo: referia-se apenas aos indivíduos ditos “passivos” dessas relações – os mesmos descritos como “homossexuais passivos” tantos anos antes pela antropóloga norte-americana (FRY, 2015).

Família, escola e igreja se associam num projeto educacional que transforma a criança em um artefato biopolítico que garante a normalização do adulto (PRECIADO, 2014). Nesse projeto, não existe espaço para a bicha.

Essas instituições protegiam e continuam protegendo as normas sexuais e de gênero que dolorosamente elas mesmas internalizaram, através de um sistema educativo e social que castigava e castiga todas as formas de dissidência com a ameaça, a intimidação, o castigo, e a morte (PRECIADO, 2014).

Ainda assim, afirmo que esse projeto, que esse investimento, está fadado ao fracasso. A bicha resiste e, à medida que se distancia da infância, vai escancarando a certeza de que a cis heterossexualidade não pode atingi-la. A cis heterossexualidade só pode ser um projeto bem-sucedido quando aplicado sobre corpos predispostos a ela. A bicha não pode ser eliminada, ainda que se finja de morta, faça de conta que está em vias de ser eliminada. Quando menos se espera, ela desfaz os laços de fita que tentam aprisioná-la e se lança maravilhosa mundo afora. Uma existência de embates. De lutas. De estratégias.

No ensino médio era aquela fase que o adolescente está querendo se libertar. Tá então eu sempre tive aquela coisa de me libertar, mas eu ainda não podia me libertar muito porque ainda era a mesma cidade. Ainda eram as mesmas pessoas. O preconceito ainda era o mesmo. Então eu tinha amigos gays, amigas lésbicas e nós nos comunicávamos, nos entendíamos, mas aquilo não saía do nosso meio. Era tudo muito entre nós (Rogélio Gonçalves).

O confinamento de gays e lésbicas, em situações pontuais, possibilita uma existência. Nesse caso, o gueto também é um território.

Um território não se deixa delimitar. Sua extensão é sempre imprecisa e variante, tendente à expansão em múltiplas conexões (ZAMBONI, 2016).

É nesse lugar, fora do centro, que a emancipação é gerada e cuidadosamente gestada. Os mecanismos de controle, o poder de onde o gueto emerge aponta caminhos para questionar esse mesmo poder...

Em relação ao sexo, o poder seria aquilo que dita a lei, o que significa que o sexo fica reduzido a um regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido. O poder prescreve ao sexo uma ordem que funciona, ao mesmo tempo, como forma de inteligibilidade: o sexo se decifra a partir de sua relação com a lei. Enfim, o domínio do poder sobre o sexo seria efetuado através da

linguagem, por um ato de discurso que criaria um estado de direito. Ele fala e faz-se a regra (FOUCAULT, 1999).

Das regras para o funcionamento do poder sobre o sexo, emerge a lógica da censura, que adquire três formas: afirmar que não é permitido, impedir que se diga e negar que exista (FOUCAULT, 1999).

Então, o gueto se torna um lugar com regras próprias de funcionamento onde o poder é questionado e a lógica da censura enfraquece. O que não é permitido torna-se lícito, o que não pode ser dito é exposto e o sexo e as sexualidades negadas passam a existir.

Às vezes, a lógica da censura é desafiada com a intenção de reforçar seus princípios. Ao se dizer algo que deveria ser evitado, propõe-se o controle de determinados corpos e de determinadas sexualidades. O discurso reforça o binarismo entre o lícito e o ilícito, entre o proibido e o permitido.

Eu estava no ensino médio. Na escola fizeram uma peça falando (dos estudantes) e um dos personagens era eu. Era viado, era bicha. Falava de todos os tipos de alunos da escola e um dos tipos era a bicha e a bicha era retratada com falas minhas, sabe? Foi horrível ver aquilo na escola. Foi o ano em que eu reprovei e minha mãe foi chamada na escola e tudo o mais. No ano seguinte, eu tinha reprovado então, eu já estava fazendo teatro, estava fazendo dança, estava me expressando melhor e passei a assumir melhor esse meu lugar (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

O lugar que Leonardo passou a assumir foi o de viado, de bicha, como retratado na peça da escola que o expôs de forma violenta e cruel. A censura sobre sua sexualidade, o controle pretendido sobre ela acionou um mecanismo que possibilitou que enfrentasse, ainda que de forma pouco consciente, o dispositivo que pretendia atingi-lo.

A bichinha preta reagiu e procurou um lugar. Resistiu. O discurso que tentou neutralizá-la foi o combustível que a lançou no mundo.

A existência de Tarciso Manfrenatti na escola também foi marcada por discursos que o colocavam como alvo de ataques homofóbicos. Esses discursos reforçavam o domínio do poder sobre o sexo. Professores/as e estudantes evidenciavam que a sexualidade de Tarciso não era legítima e precisava ser controlada. O dispositivo de sexualidade era acionado de forma recorrente na expectativa de instaurar a regra.

Sempre fui um aluno dedicado. Mas sempre sofri homofobia pela mão dos meus professores. Para **testar** a minha voz o **professor de história, no ensino médio**, solicitava sempre que eu falasse, pedia sempre a minha participação e, assim, que eu terminava, se dirigia para um grupo de meninos-homens e dizia: ‘*Olha como ele fala!*’ era instantâneo as **risadas** e o **deboche** (Tarciso Manfrenatti, grifo do autor).

O corpo de Tarciso, assim como o corpo de todas os gays afeminados, dos viados e das bichas, estava sempre na mira de discursos violentamente normatizadores e normalizadores. A violência com que era atacado reforçava a ideia de que a homofobia era e continua sendo utilizada como um recurso pedagógico. Um recurso amplo e que se atualiza constantemente. O tempo se encarregou de apresentar a Tarciso outras formas de violência homofóbica na sala de aula:

Com o passar do tempo, vieram outros **testes**. Repentinamente (o professor) parava a aula e me dava, por exemplo, uma caixa de fósforos. Pedia que eu acendesse um fósforo e apagasse. Simples assim. Imediatamente, vinham os gritos, as risadas, os deboches. O mesmo acontecia quando pedia que eu olhasse as minhas unhas. Assim que eu mostrava a forma com que eu olhava a minhas unhas vinham os **risos**, o **deboche**, a **gritaria** (Tarciso Manfrenatti, grifo do autor).

Hoje, mestre em educação, pesquisador que discute homossexualidade masculina, Tarciso faz uso das reflexões de Rogério Diniz Junqueira para lembrar que a homofobia não é apenas consentida, mas também ensinada e, assim, como recurso pedagógico, vai adquirindo nítidos contornos institucionais (JUNQUEIRA, 2009).

A essa prática, Andrew Sullivan (1997, p. 15) chamou de pedagogia do insulto “constituída de piadas, brincadeiras, jogos, apelidos, insinuações, expressões desqualificantes – poderosos mecanismos de silenciamento e de dominação simbólica”.

Sullivan utiliza um termo ameno para se referir a situações degradantes enfrentadas por estudantes que fogem à norma heterossexual. Não se trata exatamente de um insulto, mas de uma pedagogia da desmoralização. É certo que, por algum período ou em espaços determinados, o silenciamento seja observado, mas ainda assim não configura o apagamento do viadinho e da bichinha. Como já afirmei, ela se finge de morta, mas está viva. Bem viva.

Se para Leonardo e Tarciso o discurso normatizador e normalizador os colocou em evidência, Rodrigo explica que vivenciou uma incômoda situação de silêncio. Penso que seja a lógica da censura em operação. Pelo silêncio, afirma-se o que não é permitido, impede-se que se

fale a respeito e nega-se a existência. Procura-se, assim, manter apenas a heterossexualidade ao alcance dos estudantes:

Bom com os professores e professoras na escola ninguém falava. Tem professor e professora que nem fala que a gente é preto, que a gente é negro, nas aulas de história, nas outras aulas. Imagine na década de 1980, na década de 1990, alguém falar que você é homossexual. Não falavam (Rodrigo Pedro Casteleira).

Mesmo que a lógica da censura impedisse discursos sobre gays afeminados, viados e bichas, não conseguia impedir que práticas homossexuais se efetivassem.

As práticas sexuais que Rodrigo vivenciou na infância e na adolescência sequer foram nominadas. O discurso que despertou a consciência de que uma bicha precisa ir para além do ato sexual emergiu justamente da norma heterossexual. O afeto, o carinho e a cumplicidade não estavam atrelados às práticas sexuais entre garotos: caracterizavam as relações afetivas e sexuais entre meninos e meninas, entre homens e mulheres. O afeto e o carinho são essencialmente binaristas.

O discurso normalizador foi o príncipe encantado que despertou a bicha meio adormecida:

Bom, eu me relaciono com garotos desde a infância. Olha que estranho: eu fico com meninos desde a infância, ficava com primos, blá, blá, blá, mas não me reconhecia como gay, porque não era dito. Não tem nome, não existe. Pra mim eu achava bem tranquilo ficar com meninos. Muito tempo depois que eu fui perceber.

- Gente! A gente transa mas não beija na boca?

Tem alguma coisa errada aí. Eu comecei a perceber que não era só sexo. Eu precisa de alguma coisa, eu precisava de afeto. Eu precisava de sentimento, de relacionamento (Rodrigo Pedro Casteleira).

O ato mecânico, puramente sexual, não foi o bastante para definir a sexualidade de Rodrigo. Ela era algo maior que não se resumia a uma trepada.

O incômodo de Rodrigo não era compartilhado por seus parceiros sexuais, provavelmente porque o afeto que eles tinham para oferecer era dirigido às garotas.

Mais que a prática sexual, o que definia a sexualidade era o afeto, a possibilidade de desenvolver um sentimento que ia para além de uma gozada.

A heterossexualidade dos garotos com quem Rodrigo se relacionava se mantinha imaculada, já que não se sentiam emocionalmente envolvidos com uma bicha. A bicha proporciona prazer, mas não desperta sentimentos.

O preconceito, um dos elementos constitutivos de uma bicha, é produzido com a ajuda daqueles que usufruem do seu corpo.

### **5.2.1 Brincando de esconde-esconde: o armário como estratégia de resistência**

Desde que eu me entendo por gente, nunca tive dúvidas a respeito da minha sexualidade e do gênero feminino que eu pretendia expressar.

Meus entrevistados também afirmam que sempre souberam que escapavam às normas heterossexuais, mas que nem sempre tiveram oportunidades de expressar suas sexualidades livremente.

Passamos por situações parecidas e boa parte de nossas vidas foi marcada por interdições que nos impediam de vivenciar abertamente nossas sexualidades. Em maior ou menor proporção, recorreremos ao armário na expectativa de não sermos importunados pelos fiscais da sexualidade alheia.

O armário, expressão comumente utilizada para designar o lugar ocupado por homossexuais que não assumem sua sexualidade (Francisco Leandro de ASSIS NETO; Gracielle Malheiro dos SANTOS, 2014) publicamente, também pode ser estendido a outros sujeitos que se distanciam, em maior ou menor proporção, das normas da heterossexualidade e da branquidade hegemônicas.

Penso que a escola funciona como um grande armário e procura manter dentro dele os corpos que tentam escapar, especialmente pretos e os gays afeminados, viados e bichas.

Apesar das características negativas que lhes são atribuídas, o armário pode ser visto como um lugar privativo, no qual o sujeito resguarda aquilo que não quer e/ou não pode ser revelado, sobretudo aspectos de sua sexualidade, se esta for alternativa à cis heterossexualidade (ASSIS NETO; SANTOS, 2014), bem como a respeito do pertencimento racial negro.

No entanto, é possível que outros sujeitos recorram ao armário com a mesma intenção, ainda que não seja com a mesma frequência identificada entre sujeitos negros e homossexuais, já que o sujeito heterossexual pertence à norma e não necessita do armário para resguardar sua sexualidade (ASSIS NETO; SANTOS, 2014). Da mesma maneira, o sujeito branco não necessita do armário para afirmar sua identidade racial.

Para Rogério Diniz Junqueira (2014), a negação da identidade homossexual é uma das muitas facetas da *pedagogia do armário*, descrita por ele como um processo de ocultação da posição de dissidência em relação à matriz heterossexual, que vai além do que simplesmente regular a vida social de pessoas que se relacionam sexualmente com outras do mesmo gênero, mas as submetem ao segredo, ao silêncio e/ou expondo-as ao desprezo público (JUNQUEIRA, 2014, p. 195, grifo do autor).

Essa definição, embora diga respeito apenas ao ambiente escolar, é similar à epistemologia do armário desenvolvida por Eve Kosofsky Sedgwick (2007), que interpreta o armário “como um dispositivo de regulação da vida de gays e lésbicas que concerne, também, aos heterossexuais e seus privilégios de visibilidade e hegemonia de valores” (p. 19), uma “estrutura definidora da opressão gay no século XX” (SEDGWICK, 2007, p. 26).

A epistemologia do armário diz respeito a toda sociedade, assim como a *pedagogia do armário* envolve a escola como um todo e não apenas autoriza, mas impõe a heterossexualidade como norma, decidindo quem pode e quem não pode expressar livremente sua identidade de gênero e sua orientação sexual.

Eu só me assumi quando eu vim embora. E é curioso que quando eu vim embora eu não precisei dizer pra eles que eu era gay. A minha irmã e o meu irmão vieram pra cá três anos depois que eu vim. Eles ainda tinham uma cabecinha fechada, cabecinha daquela coisa do interior. Quando eles chegaram, eles começaram a lidar com meus amigos (Rogélio Gonçalves).

O armário tende a ser mais resistente e durável em cidades menores, com fortes tradições rurais e religiosas cristãs. Nessas sociedades, o binarismo de gênero e a norma cis heterossexual são tratados como verdades incontestes.

A família, mais que a escola e a igreja, fornece os primeiros materiais e as ferramentas para a construção do armário e atua para preservá-lo.

Esse armário, construído pelos discursos normalizadores, que, muitas vezes, se apresenta como um lugar que poderia garantir certa segurança ao sujeito homossexual não é capaz de abrigar a todos e nem tampouco é um lugar confortável.

Sujeitos afeminados, homossexuais ou não, que escapam da regra cis heteronormativa, mesmo que queiram, não conseguem abrigo e continuam expostos a formas variadas de perseguição e interdição.

Nesses casos, Sedgwick (2007) fala em armário de vidro, uma situação em que a exposição e a visibilidade se dão contra a vontade do sujeito em questão. Isso decorre da tentativa frustrada para a adequação às normas de gênero vigentes:

Com 17 anos meu pai me chamou assim porque eu estava bem mal. 16 para 17 anos, eu estava assim: a semana inteira chorando. E meu pai me chamou, eu estava na sala assim e falou: - O que é que está acontecendo? Você está chorando, está diferente, está mal. E eu: não! Não está acontecendo nada. E tinha acontecido. As violências são muito grandes assim na escola. E aí eu comecei a chorar. E o meu pai assim, sentado na sala, começou a chorar. Minha mãe sentou na sala e também começou a chorar. E daí tipo meu pai falou assim: - Eu não estou entendendo o que está acontecendo com você. Eu não consigo ficar em casa vendo você chorando, mal e eu não podendo fazer nada. Eu quero saber como eu posso te ajudar. E aí, ali naquele momento de dor, a questão da sexualidade no interior tem um outro peso também, tem o machismo muito grande, muito grande. Eu achando que aquilo de fato era algo que eu tinha que resolver. Não cabe a outras pessoas resolver. Não. Não tem nada. Tá tudo bem. Parei de chorar. Meu pai e minha mãe e as outras pessoas não tem que carregar isso. Isso é uma coisa minha e eu que tenho que resolver. A partir dali eu passei a assumir minha sexualidade. Não sei se de forma aberta ou tão aberta, mas começar um exercício de tomar conta daquilo, de saber me defender com aquilo também. E eu acho que aí me assumir bicha foi muito importante também (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Na escola, o armário frequentado por Leonardo era de vidro e não o protegia da violência homofóbica. Em casa, o armário adquiria ares menos transparentes e impedia que seus pais compreendessem a origem de seus sofrimentos.

O machismo presente na sociedade onde estava inscrito não permitiu que Leonardo aceitasse a ajuda de seus pais. Não havia a certeza de que essa ajuda era para ele ou para a imagem do filho macho projetada em seu corpo. Na dúvida, preferiu agir sozinho.

Esse episódio contribuiu para que o armário começasse a se abrir:

Primeiro eu me assumi com uma bissexualidade. Foi um lugar de conforto. Uma estratégia e um lugar de conforto também (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

A bissexualidade acessada era a ponte por onde a bicha iria trilhar até alcançar a liberdade. A bissexualidade não era real. Era estratégica.

Esse trânsito se deu fora do quilombo, na parte urbana da cidade de Guarapuava, quando Leonardo começou a frequentar o curso de Educação Física na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) e a fazer teatro e dança com pessoas ligadas à universidade:

Mas também aconteceu sob o manto da internet. Conversas na internet, porque a gente vai encontrando uns guetos e a internet é o gueto que você está, mas não precisa estar lá [...]. Não precisa colocar sua cara no sol. Acho que foi com 21 anos mesmo que eu disse sou gay, sou bicha, eu gosto de ficar com homens. O meu desejo não se refere às mulheres. E aí foi com 21 anos (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

A internet é tratada por Leonardo como uma extensão do armário e como um gueto. É armário à medida que preserva identidades e gueto porque possibilita o trânsito por espaços bem específicos, escolhidos a dedo:

Com esta nova forma de comunicação, tabus como contatos de fundo sexual vão se dissolvendo. Invisíveis, as pessoas se permitem conversar, seduzir, trocar experiências em áreas antes proibidas. É a descoberta de uma nova forma de sexo seguro, em que adolescentes ensaiam os primeiros contatos com o sexo oposto e adultos realizam fantasias sem culpa (Alessandra dos Santos Menezes DELA COLETA; Marília Ferreira DELA COLETA; José Luiz GUIMARÃES, 2008, p. 280).

Os relacionamentos virtuais também não asseguram e nem impõem um contato físico. Podem ficar restritos ao mundo virtual.

O armário não representa uma tentativa real de ajustamento às normas heterossexuais. A maioria das pessoas que estiveram no armário concorda que estar nele não foi resultado de uma escolha consciente. Foi uma saída. Muitas vezes, a única saída que uma jovem bicha dispunha, como aconteceu com Rodrigo que frequentou por um bom tempo um armário construído com a ajuda de seus familiares.

Eu fiquei o tempo todo no armário, mas não porque eu quisesse, mas porque as pessoas me empurraram para esse armário e seguraram a porta. Quando a gente vai para as reuniões de família, as pessoas usam discursos, usam argumentos e esses argumentos não nos dão barreiras que nos dizem para não falar sobre. É engraçado que na família eu chegava e as pessoas perguntavam, quando eu chegava sozinho, cadê sua irmã? Ela não vem? Ela está namorando? E seu irmão está namorando? Fulano tá? E você Rodrigo está estudando muito? Ninguém perguntava pra mim se eu estava amando. É horrível isso. Mas ninguém me perguntava. As pessoas não queria saber, não se sentiam tranquilas para perguntar. Perguntavam se eu estudava demais. Olha aí? Que horror. Horrível isso pra mim. Então eu fiquei um bom tempo no armário (Rodrigo Pedro Casteleira).

Nesse caso, o armário não serviu apenas para abrigar a sexualidade desviante de Rodrigo, mas para mostrar que seus familiares não compactuavam com ela.

Negar a orientação sexual homossexual de alguém próximo evita que a pessoa seja vista como partidária da homossexualidade e que tenha que dar explicações a respeito:

Sempre fui educado a viver dentro do armário. Quando me assumi, quando casei com meu atual companheiro foi um ‘escândalo’. Sempre aprendi que ser gay não é problema, o problema é sair do armário, ‘soltar as frangas’. Quando comecei a me comportar assim, isso sim foi problema pra mim. Ou melhor, comecei a ser problema para os meus familiares (Tarciso Manfrenatti).

Muitas vezes, o que configura o segredo não é a pouca quantidade de pessoas que tem a informação, mas a forma como se fala do assunto, em sussurros. O segredo pode ser transmitido por quem sabe dele para várias pessoas na forma de cochicho (OLIVEIRA, 2006).

O cuidado ao falar das sexualidades desviantes exige cuidado, prudência, para não expor quem fala delas. Ser gay não era problema para as pessoas que conviviam com Tarciso desde que se mantivesse discreto, invisível aos olhos da sociedade. O armário frequentado por Tarciso abrigava as pessoas que conviviam com ele. Sua exposição significava a exposição de toda sua família.

Nesse caso, o armário foi construído para abrigar os trejeitos que denunciavam a existência de alguém que escapava às normas da cis heterossexualidade. O controle sobre o corpo de Tarciso era direcionado ao potencial bicha que possuía.

A saída do armário mostra que “o cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente, como contrafeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente”

(FOUCAULT, 1999, p. 21). No caso de Tarciso, a indecência se observa no seu comportamento e na decisão de se casar com outro homem.

### **5.2.2 Saindo do armário e da roça: a bicha vai pra cidade!**

A bicha é urbana. Sua existência se concretiza nas ruas, praças e parques e no pensamento de médicos e juristas das grandes cidades. O interior do país, cidades com fortes tradições rurais e religiosas exercem um controle muito maior sobre os corpos e as sexualidades e raramente possibilitam a emergência da bicha.

Em cidades pequenas, a homossexualidade é exercida, mas não pronunciada, dificultando o entendimento das relações que se estabelecem e que nos possibilitam colocar sob suspeita a construção dos sujeitos e suas sexualidades. O fato de não ser debatida publicamente já fornece um lugar às homossexualidades e aos homossexuais. O silêncio faz parecer não existir a questão. No entanto, o silêncio é parte do discurso, de forma que romper com ele significa redirecionar a discussão (Anderson FERRARI; José Gabriel de Viveiros BARBOSA, 2014).

O silêncio a respeito das homossexualidades e da certeza de um não lugar empurra determinados sujeitos para centros maiores na expectativa de vivenciarem suas sexualidades de maneira mais solta. O gay afeminado, o viado e a bicha, enfim, os pecadores, os endiabrados, são convidados a saírem de cena para que a ordem seja mantida. A cidade grande surge como a redenção para esses corpos que procuram um lugar, uma existência.

Isso aconteceu comigo. Migrar para Curitiba representou a tão desejada emancipação sexual, embora tenha levado um tempo para rasgar definitivamente o contrato que prendia minha existência às normas de uma conduta inspirada na cis heterossexualidade.

Rogélio fez o mesmo. Mal concluiu o ensino médio e mudou-se definitivamente para Curitiba e deixou o armário para trás. Trouxe consigo a certeza de que na capital paranaense teria mais condições de vivenciar sua sexualidade plenamente:

Vir pra Curitiba significava minha libertação. O marco da libertação seria furar a orelha. Eu sempre quis usar brinco e lá não poderia. Eu me lembro que eu cheguei aqui e uma semana depois eu fui na farmácia. Não eu não fui na farmácia: eu furei em casa com uma agulha e com uma rolha. Eu mesmo furei.

Aquilo pra mim significou estar livre. Estou liberto. Tanto que furei as duas de uma vez (Rogélio Gonçalves).

A emancipação foi inscrita no corpo. Um ato relativamente simples de furar as orelhas adquiria uma dimensão simbólica de grandes proporções dada ao controle que aquele corpo esteve sujeito até então.

O conceito de cidade grande pode ser variável e estar atrelado ao espaço onde a pessoa esteve inscrita. Para alguém que cresceu numa pequena comunidade quilombola no interior do Paraná sem nenhuma referência de sexualidade distinta da cis heterossexual poder transitar por um centro mais urbanizado representava uma possibilidade real de liberação.

Depois de ser exposto de forma covarde na escola numa peça de teatro, Leonardo encontrou na cidade de Guarapuava, hoje com 142 mil habitantes, uma saída para suas aflições. A convivência com outras bichas foi o remédio para suas dores e o estímulo para dar os primeiros passos fora do armário sem a proteção do discurso da bissexualidade:

Eu já estava saindo, indo para Guarapuava e também estava convivendo com outras bichas, dizendo: eu sou bicha, é assim que eu sou. Uma importância muito grande assim. Isso era muito louco porque era uma bicha evangélica que foi minha madrinha assim. Ela: você é bicha também, a gente é bicha. Era bicha preta também. Ela fazia serviço social na UNICENTRO que foi uma referência muito importante pra cravar esse lugar de ser bicha. Ela falava: a gente é bicha sim e os otários que chamavam a gente de bicha tentando pisar na gente na escola vão ser nossos empregados, porque a gente 'taqui', a gente está estudando. Talvez não sei se era isso assim que motivava mesmo, mas é uma forma de saber que rumo tomar mesmo. Ou você vai ser aquela pessoa que vai continuar ali, ou você vai tomar conta disso, se empoderar com isso (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Não se sentir a única bicha preta do mundo, se reconhecer em alguém encorajava a bichinha quilombola a buscar um lugar no mundo, buscar uma existência empoderadora que passava pela formação acadêmica. Sair da margem e buscar um lugar no centro. Esse lugar seria ocupado pela bicha e não pelo homossexual bem-comportado que a pedagogia do armário impõe. Quando se mudou para Curitiba, a bicha preta veio por inteiro, pronta para ocupar um lugar no curso de dança na Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR).

Os casulos vazios que serviram de útero para a gestação de uma bicha preta vão ficando pelas estradas pouco movimentadas que unem as cidades pequenas do interior do Paraná com centros mais urbanizados.

De um desses casulos saiu Rodrigo, a bicha preta barbuda que encontrou na cidade de Maringá, hoje com 242 mil habitantes, o espaço que a cidade de Mandaguari com seus 35 mil moradores e moradoras não oferecia.

Na virada do ano 2000, antes que as profecias do final do mundo se confirmassem, Rodrigo começou a se aventurar pelas então baladas GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes – para beijar na boca e firmar de vez uma existência bicha e preta. Uma existência que passava pelo afeto e não mais pelo ato puramente sexual da infância e da adolescência que estava chegando ao final:

Eu fui sair definitivamente com meninos para beijas na boca com 19 anos. Com 19 anos quando eu vinha para Maringá para uma baladinha, a antiga balada GLS na virada dos anos 2000. Aí que eu vim a entender o que é um pouco desse mundo e da afetividade homossexual, da afetividade gay. Ser tocado, ser beijado, ser acarinhado (Rodrigo Pedro Casteleira).

Entre idas e vindas para a cidade de Maringá, Rodrigo acabou por ficar de vez e ali deu início à sua carreira acadêmica e docente.

Das bichas entrevistadas para esta pesquisa apenas Tarciso não migrou. Continuou na cidade do Rio de Janeiro onde nasceu e cresceu. A cidade grande se mostra como o lugar que possibilita a existência bicha. Isso não significa uma existência tranquila, sem embates, sem confrontos, sem regulação.

A regulação se mostra inclusive no contato com os gays, com os viados e com outras bichas brancas.

## 6 A BICHA PRETA PROFESSORA: ACERTANDO AS CONTAS COM O PASSADO!

*O negro homossexual, tido como portador de um distúrbio moral, da alma ou da natureza, não é admitido nesse quadro. É incapacitado para salvar a raça, tanto quanto é incapaz de proteger os mais fracos. Ao contrário, representa a covardia, a fraqueza, a fragilidade e mesmo uma traição ao estereótipo subumano assimilado pelo próprio homem negro.*

*[...] Evidenciar a fala desse sujeito duplamente marginalizado significa evidenciar suas ações sociais no sentido de se reconstruir para conseguir um lugar em dois universos – negro e homossexual, ambos marginais na sociedade brasileira.*

Ari Lima; Filipe de Almeida Cerqueira

### 6.1 Bicha preta professora!

Cresci ouvindo de muitos adultos que a escola não enchia barriga de ninguém. Que eu deveria arrumar um trabalho para me sustentar e ajudar nas despesas da casa. A partir dos 14 anos, passei a assumir a responsabilidade de fazer minha matrícula na escola e me virar para conseguir os materiais escolares. Aos 17 anos, passei a estudar à noite e procurava conciliar escola e trabalho. Somente aos 19 anos tive acesso a um trabalho formal com carteira assinada e salário regular. Com o dinheiro do meu primeiro pagamento, senti o gostinho de entrar nas Casas Pernambucanas e comprar roupas e calçados novos. Ser tratada como cliente, escolher as peças que me agradavam, entrar e sair do provador me colocavam em contato com um mundo completamente novo. Andar pelas ruas do centro da cidade com belas e confortáveis sapatilhas unissex era libertador.

Entre saídas e voltas da escola, consegui “terminar meus estudos” aos 21 anos. Eu me tornava a primeira pessoa da família a realizar tal façanha.

Minha trajetória escolar não difere da maioria da população negra brasileira que passa por dificuldades de acesso e permanência no sistema educacional, estuda em escolas de pior qualidade e, conseqüentemente, obtém o maior índice de reprovação e atraso escolar quando comparado com a realidade vivida pelo grupo racial branco (Fúlvia ROSEMBERG, 1998). Minha

sexualidade considerada desviante também interferia nas minhas expectativas quanto ao sucesso e ao rendimento escolar. Essa situação resultava da intimidação, insegurança, estigmatização, segregação e isolamento e que gera o desinteresse pela escola, produz distorção idade-série, abandono e evasão (JUNQUEIRA, 2009).

Mal terminei o segundo grau e me mudei de mala e cuia para Curitiba com a desculpa de continuar estudando. Na verdade, o motivo maior que me trouxe à capital paranaense foi a necessidade de vivenciar de maneira mais aberta minha sexualidade.

A branca e provinciana capital paranaense se apresentava como um parque de diversões com brinquedos que eu considerava muito atraentes, apesar de não ter certeza de que poderia acessá-los. Parques e cinemas e, mais tarde, as boates populares, as tais bagaceiras “GLS”, garantiam sexo fácil e sem compromisso para uma bichinha preta do interior com ares de *cowboy* e jeitinho tímido. Para vencer essa timidez, passei a frequentar um curso de teatro oferecido gratuitamente pela Fundação Cultural de Curitiba, no extinto Teatro de Bolso, na Praça Rui Barbosa, no centro da cidade.

O contato com algumas pessoas pobres que frequentavam universidades foi me dando elementos para me convencer que eu podia fazer um curso de nível superior, desconsiderando todos os indicadores que apontavam para o sentido contrário. De modo geral, a “população negra tem dificuldade em concluir curso superior ao passo que a população branca, em sua maior parte, conclui o nível superior de ensino” (Tânia Mara PACIFICO, 2008, p. 565). A população negra esbarra na falta quase absoluta de autoestima e na dificuldade em conciliar trabalho e sala de aula.

Acessar um curso de nível superior e cursar Licenciatura em Desenho foi obra do acaso e não uma escolha.

Entre os fatores que contribuíram positivamente para que isso acontecesse, posso incluir o contato com uma militância negra que frequentava as casas de samba no Largo da Ordem, na região do centro histórico de Curitiba, que denunciava incisivamente a situação de exclusão de negros e negras do sistema educacional.

Como eu trabalhava durante o dia, precisava estudar à noite; o curso de Licenciatura em Desenho era a única opção na área de artes plásticas oferecida pela Escola de Música e Belas Artes do Paraná. Optei por essa instituição por ser pública, gratuita e com uma concorrência muito menor no concurso vestibular do que o curso de Educação Artística da Universidade Federal do Paraná.

Foi durante o estágio supervisionado que a sala de aula me seduziu e tive certeza que seria professora.

Por que uma bicha preta decide se aventurar pela carreira docente? Por que ela retorna a um espaço onde vivenciou situações de controle, dores e perseguições racistas e homofóbicas?

Voltar para a escola significava um acerto de contas com o passado. Não estava tão vulnerável como estive na infância e adolescência. A bicha preta migrava dos cantos escuros da escola, do fundo da sala de aula para a mesa da professora.

A bicha preta escapulia ao destino que parecia imutável e conquistava o direito à fala e podia interferir positivamente na vida de estudantes pretos/as e bichas. A certeza de uma existência restrita às beiradas se desfaz. A afirmação de que “a bicha não pode se engrenar na máquina estatal: permanece às bordas, atacando-a” (ZAMBONI, 2016, p. 51) se dilui. A bicha preta é professora e funcionária pública.

Ao circular por espaços acadêmicos, trouxe a margem comigo. A bicha não é centro, mas pode estar nele e traz consigo os elementos que a constituem.

A carreira docente se apresenta como uma possibilidade concreta de inserção no mercado formal de trabalho tão hostil à população negra.

O censo escolar cor/raça de 2014 realizado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), a respeito da composição racial dos profissionais escolares em sala de aula, revela um quadro que comprova a dificuldade do acesso à carreira docente pela população negra. Apenas 4% dos profissionais em atividade no país se declararam pretos e 26% pardos (INEP, 2015).

Se, além de preto, o candidato ao magistério expressa uma orientação sexual e trejeitos que se afastam do modelo de masculinidade hegemônica, a hostilidade é ainda maior.

Em relação a esses professores, até o momento, não tive acesso a nenhum estudo que tenha mapeado sua presença em sala de aula. Os estudos que consideram cor/raça reforçam a ideia de que todos/as os/as professores/as negros/as são pessoas cisgêneras heterossexuais.

Em minha pesquisa, os profissionais entrevistados relatam que são os únicos professores negros que escapam à norma heterossexual na escola onde trabalham.

Assim, o retorno da bicha preta à instituição que tentou sem sucesso escorraçá-la tem um gostinho de vitória.

A bicha preta que volta não é a mesma. Não traz consigo sentimentos de culpa, de medo e não está disposta a expressar uma existência nos moldes da cis heterossexualidade.

Experiências pessoais se somam ao conhecimento acadêmico para forjar uma prática docente que se propõe menos conservadora, menos opressora. A simples presença de uma bicha preta exercendo o magistério desencadeia uma série de discursos que revelam que a escola, ao contrário da bicha, mudou pouco e continua caracterizada por discursos racistas e homofóbicos.

Esses discursos se renovam e utilizam argumentos que tendem a confirmar o quanto sua presença no espaço escolar é inadequada. O embranquecimento surge como uma justificativa de aceitação. Termos como “moreninho” e “moreninha” substituem “o preto” e “a preta” para revelar que a escola se mantém reticente à presença de profissionais negros/as ainda mais gays afeminados, viados e bichas. Isso significa que essa pessoa está fora do lugar “ocupando o lugar que o branco considera exclusivamente dele” (BENTO, 2002, p. 53), por isso precisa ser embranquecida.

Esse embranquecimento pode ser entendido como uma tentativa de coagir a pessoa negra em processo de ascensão a construir e a incorporar uma identidade branca (BENTO, 2002):

É horrível falar isso, mas a medida que a gente sobe um nível de pós-graduação menos a gente é reconhecida como preta e bicha. Não sei se você já sofreu isso. Mas gata, eu não gosto de ficar falando na escola que eu faço doutorado. Não gosto. Acho desnecessário. Não precisa. E quando alguém fala assim:

- Rodrigo você está fazendo mestrado?

Eu falo bem baixinho: estou fazendo doutorado.

- DOUTORADO? Nossa eu não sabia Rodrigo que você já tinha terminado o mestrado.

Pois é: além de preto e viado eu estou fazendo doutorado. Eu sou uma doutora viada preta! Já pensou que absurdo essa gente chegar lá? É uma parcela pequenininha! Mas a gente está lá. As pós-graduações vão te embranquecendo, te heterossexualizando não é? Ou a gente vai virando anjo barroco sem sexo. Não anjo barroco tem sexo. Os anjos assim europeus, assim, não têm sexo. Então é uma coisa engraçadíssima, mesmo com os alunos e alunas, não conseguem, parece que desassociam: ser doutor está desassociado das outras subjetividades. Parece que é isso. A gente não é mais demarcada como tal (Rodrigo Pedro Casteleira).

A fala de Rodrigo encontra eco nas pesquisas de Bento (2002), que entende o branqueamento como um projeto das elites brancas como resposta à ascensão social e acadêmica negra. Os espaços historicamente demarcados por questões raciais precisam ser preservados:

Comigo acontece o contrário, quando digo que sou negro, não tenho aceitação dos meus colegas de trabalho e de familiares. Eles não me veem como negro (Tarciso Manfrenatti).

O pertencimento racial negro não encontra continuidade na atividade docente. A presença do professor Tarciso, sua ascensão profissional, passa obrigatoriamente por um embranquecimento. Em outros espaços, isso não acontece e sua negritude é potencializada:

Apesar de disfarçar bem a minha cor, na cama, sou identificado com ‘negão’. Kkkk (Tarciso Manfrenatti).

As falas de Rodrigo e de Tarciso colocam em destaque que é no corpo e através do corpo que os processos de afirmação ou transgressão das normas regulatórias se realizam e se expressam. Assim, os corpos são marcados social, simbólica e materialmente – pelo próprio sujeito e pelos outros (LOURO, 2004).

Existem espaços adequados para os corpos brancos e para os corpos negros. O lugar do conhecimento acadêmico é reservado ao corpo branco, enquanto a cama, o prazer sexual, autoriza a presença do corpo negro:

Tem muito disso. O negão, o pegador. O falo maior (Rogélio Gonçalves).

Porque se é um homem negro ele tem que ser o ativo. É esse lance da sexualização. Colocar dentro do falo, do pau do homem negro. Já aconteceu. Já aconteceu de eu me relacionar com pessoas e ter aquele lance de ser ativo. E daí se você é uma pessoa que transita, que é versátil? Aí eu estava me relacionando com um menino e ele disse:

- Eu quero seupau.

E ele falou isso assim. E isso foi muito forte. Ele deixou muito nítido assim (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

[...] ainda rolava um fetichzinho pela bichinha preta. As pessoas sempre perguntavam:

- Todo preto, todo negão tem um pau grande? E eu dizia:

- ‘Migo’ para com isso!

Eu nem tinha noção dessas coisas de objetificação. Eu já falava:

- Para com isso. Preto com pau grande? Isso não funciona. Isso não existe. Isso é uma coisa bem fora de se dizer (Rodrigo Pedro Casteleira).

A carreira acadêmica e depois docente é, então, um ato de transgressão das bichas pretas.

Rogélio me fala que sempre manifestou o desejo de ser professor. Aos 14 anos, começou a dar aulas de datilografia e nunca mais abandonou o trabalho docente. Sua vinda para Curitiba tem a ver com a intenção de cursar licenciatura:

Era anos 90. Aí nos anos 2000, na virada do século, eu ia fazer faculdade de matemática. Eu tinha dúvida entre matemática e português. Acidentalmente eu conheci o teatro e fiz faculdade de Artes. Mas de uma coisa eu tinha certeza: eu queria ensinar, eu queria ser professor. Meu pai quando via as minhas brincadeiras ele falava assim que ia ser professor, porque eu sempre estava brincando de escolinha e eu era o professor. Então eu costumo dizer que eu recebi uma praga pedagógica do meu pai. Mas eu adoro essa praga pedagógica (Rogélio Gonçalves).

Leonardo também começou a dar aulas na adolescência quando tinha entre 15 e 16 anos. Com a ajuda de sua tia que trabalhava como professora da Rede Estadual de Educação do Paraná, ele pôde lecionar na comunidade quilombola onde vivia;

Eu comecei dando aula na comunidade com alfabetização de adultos. Desde pegar na mão mesmo e ensinar a escrever. Mas aí também com o grupo de dança a gente também dava aula. Minha prática em dança vem dessa formação prática do grupo (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

Dar aulas de dança afro com o grupo *Kundun Balê* onde iniciou sua formação como bailarino foi decisivo para consolidar em Leonardo a certeza de que o magistério faria parte de sua vida. Exercer o magistério se soma à sua carreira de bailarino. Uma atividade complementa a outra.

Rodrigo me conta que seu ingresso na carreira docente pode ser tratado como um acidente de percurso. Um acidente que o colocou em contato com uma atividade que possibilita intervir positivamente na sociedade onde vive:

Eu não escolhi ser professor. Eu estava em dúvida sobre o que fazer em graduação. Eu estava com o manual do candidato nas minhas mãos e levei pra Mandaguari. Apesar de ter nascido em Jandaia [do Sul], eu só nasci. Minha vida toda eu fui criado e educado em Mandaguari, que é bem próxima daqui de Maringá. Uma amiga acabou me sugerindo fazer filosofia, a licenciatura, acabei fazendo. Gostei de cursar filosofia, um curso superbacana. Anos depois eu percebi que na verdade a filosofia acabou trazendo alguns ranços que a gente acaba não se dando conta. Indo pra escola que a gente acaba vendo como é que é a vida mesmo enquanto professor. Mas no meu caso é quase um acidente ter se tornado professor, mas que eu considero positivo. Porque eu gosto dessa

licenciatura, eu gosto de estar na escola pública, eu gosto de dar aula para o ensino médio. E essa ideia de ensinar filosofia é bacana para subverter a filosofia a partir de dentro também. Como ela é pautada, como ela está alicerçada nessas ideias ocidentais do pensamento greco-romano isso acaba revelando um universo branco, machista, racional naquele sentido mais pejorativo da palavra. Então eu trago outros elementos para pensar a filosofia, a sociedade, o raciocínio, os paradigmas... Os alunos e as alunas acabam percebendo que existem outros saberes, outros olhares a partir disso (Rodrigo Pedro Casteleira).

A influência de familiares e o contato precoce com o exercício do magistério influenciaram Tarciso na decisão de tornar-se professor. A convivência com sua avó, professora, foi decisiva:

Por influência de minha avó. Ela era professora também, assim como a maioria da minha família é composta por professores (Tarciso Manfrenatti).

A escolha pelo exercício do magistério tem motivos distintos, porque as existências são distintas. Mas a presença de uma bicha preta na escola, na sala de aula, faz toda a diferença:

Faz, muda. Porque mexe com a estrutura. Quando ela chega lá com seus bons colares, com seu bom turbante, com sua boa calça saruel, com chinelo de couro. Ela chega lá e muda: porque não é aquela professora com joias, com seus colares de pérolas (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

É um corpo que escapa. Um corpo que lança dúvidas sobre o processo disciplinar proposto pela escola e pelos múltiplos dispositivos que incidem sobre ela.

Estar na escola como professor não é garantia de imunidade em relação ao racismo e à homofobia. O controle sobre o corpo continua em operação. A negociação é constante, exigindo posicionamentos diários:

[...] sempre deixando bem claro que o meu espaço é aqui. Não invada. É assim que eu consigo respeito, por exemplo, com meus colegas de trabalho que são homofóbicos. Porque tem muitos que são homofóbicos. Eu tenho uma colega de trabalho que ela é super-racista (Rogélio Gonçalves).

Os discursos homofóbicos e racistas se renovam e estão na ordem do dia de uma escola. A identidade de gênero e a orientação sexual dos/as professores/as estão na mira dos inúmeros

processos normatizadores e normalizadores. A prática docente é tratada como exclusividade das pessoas cis heterossexuais brancas:

E com os/as professores/as também existe um choque comigo. Uma vez ou outra alguém vem me contar o choque que foi quando eu comecei a dar aula. No início as pessoas estavam com receio. Uma colega comentou que no início as pessoas perguntavam: será que ele é gay?

- Gente vocês podiam chegar direto pra mim e perguntar.

- Ah Rodrigo, mas as pessoas têm vergonha!

- E o que você disse?

- Eu só disse olha pra cara dele. Olha lá. Não precisa falar mais nada. Não precisa.

Realmente não precisa. Eu quero demarcar [bate com as costas de uma mão na palma da outra com firmeza] exatamente isso. Uma demarcação identitária política. De espaço. Se eu existo, se eu estou no espaço, eu quero ser respeitado (Rodrigo Pedro Casteleira).

O respeito oferecido em bandejas de prata para os professores cisgêneros brancos heterossexuais é constantemente negado para aqueles que não se encaixam nesse perfil. O gay afeminado, o viado, a bicha preta precisa demarcar espaços. Reivindicar um respeito que sua corporeidade parece não merecer. As hierarquias de gênero e de orientação sexual observadas em outros espaços são reforçadas na escola, e a sala dos professores e professoras se torna um campo de batalha. A bicha preta se posiciona, bate o pé, exige respeito, mostra ao que veio:

Me posiciono abertamente. Semana passada passei por uma situação de homofobia, entre colegas de escola e deixei claro que aquele tipo de 'brincadeira' era homofobia, e que eles deveriam respeitar os colegas 'gay' como eu. Falei isso abertamente para que todos ouvissem. No final, alguns professores vieram me parabenizar (Tarciso Manfrenatti).

Apesar do fato de que os estudantes homossexuais sejam as maiores vítimas, as práticas discriminatórias na escola também vitimam professores e funcionários com preocupante incidência. Entre os professores vitimados, os que mais sofrem os efeitos de práticas discriminatórias são os professores mais velhos e os homossexuais (FIPE, 2009).

As piadas e as tais brincadeiras aparecem como os discursos mais acessados por estudantes e professores/as para atacarem de forma explícita colegas homossexuais.

O mesmo expediente é utilizado para atacar pessoas negras. O racismo se mostra em forma de piada. Nem sempre o alvo permite ser perfurado e reage.

Diante de um ataque racista vindo de uma colega de trabalho Rogélio foi taxativo:

Uma vez eu ameacei falando que eu ia processar e se ela contasse uma piada racista eu ia processar e ela teve que se calar na hora. Ela começou a piada e na hora eu falei: se você continuar eu te processo (Rogélio Gonçalves).

As relações que se estabelecem são hierarquizadas. A naturalidade com que se atacam os corpos pretos e bichas revelam que a escola se esforça para se manter branca e cis heterossexual.

O desafio de uma existência que teimou em sair da margem e concluir um curso de licenciatura continua no exercício diário da atividade docente. Mais que os outros profissionais, a bicha preta professora está sob constante fiscalização. O lugar do conhecimento não é o lugar da bicha preta:

É como se a gente, usando essas epistemologias da bichisse, as epistemologias pretas não fossem sérias, não fossem epistemologias, não fossem políticas, não fossem saber. Vocês estão fazendo aí o que? Tem tanta coisa pra fazer. Vão estudar noção de currículo pra melhorar a educação. Aí gente tudo bem é importante falar de currículo, mas vamos falar desse currículo que silencia a preta, a bicha, a mulher, a periférica, essa identidade que não existe. Se o currículo não é neutro, não é excludente, vamos falar dessa gente aí que não existe, mas que continua aí resistindo. É isso gente. É difícilíssimo, mas é possível. Eu sempre falo para as pessoas: é difícil, mas não é impossível. É factível. A gente pode. A gente vai agregando. Quanto mais pessoas pretas nos espaços acadêmicos mais outras pessoas pretas vão percebendo que a gente chega lá. Quanto mais pessoas pretas bichas, lésbicas, gordas, não binárias, estiverem no rolê, mas as pessoas vão perceber que podemos estar lá. A gente acaba se tornando paradigma sem perceber. Sem perceber! É arriscado ser paradigma? Não é pra mim. A gente está aqui pra errar também. Pra falhar. Pra assumir o erro e se reconstituir. Nada está rígido (Rodrigo Pedro Casteleira).

## **6.2 Falando de raça, gênero, gays, viados e bichas!**

Durante o período em que trabalhei pela SEED/PR como professora de artes, percebia o descaso com que as questões de gênero e de raça eram tratadas.

A Lei nº 10.639/2003, que determinava a obrigatoriedade do ensino da cultura africana e afro-brasileira, raramente era considerada sob a justificativa de que o corpo docente não estava

preparado para cumpri-la. Quando o tema era pautado, ficava a cargo dos/as raros/as profissionais negros/as que estavam em sala de aula.

Com relação às questões de gênero, a omissão era ainda maior e raramente constava dos conteúdos a serem trabalhados.

A realidade narrada por meus entrevistados aponta para uma situação muito similar e as escolas onde trabalham continuam dando pouca atenção a esses temas e eles próprios acabam assumindo a responsabilidade de discuti-los:

Eu pauto normalmente e pra mim é natural. Eu sou da Equipe Multidisciplinar e é um parto fazer com que os demais professores trabalhem os conteúdos obrigatórios da Lei 10.639 da semana da Consciência Negra. Porque pra eles tem que ser somente na semana da Consciência Negra e mesmo assim é difícil (Rogélio Gonçalves).

A dificuldade se relaciona ao fato de que a cultura de matriz africana continua sendo tratada como menor, menos importante e diz respeito apenas à população negra.

É possível perceber ainda as distorções sobre a população negra em materiais didáticos pedagógicos e também na forma de ministrar as aulas, que, por vezes, são carregadas de falta de conhecimento e preconceito com relação aos negros, sua história, suas características e sua cultura (PACIFICO, 2008).

A valorização da história e cultura africana é também a valorização das pessoas negras, aí talvez resida a empatia que o/a docente negro/a desenvolve com essa temática e acaba absorvendo a responsabilidade de discuti-la:

Tem dois professores que acompanham as minhas aulas, inclusive dentro do programa do PIBID. Então dentro do programa do PIBID eu tinha uma professora que acompanha, uma orientadora da universidade e uma professora de artes dentro da escola e volta e meia tem professor, diretor tá lá acompanhando a aula. E o diretor inclusive gosta muito. E a gente agora ... eu acabei agora o conteúdo de arte afro-brasileira e a gente estava falando dos quilombos e eles falaram muito do Zumbi como uma referência daí alguns falaram de Dandara, uma ou outra menina falou de Dandara, mas eles não tinham esse conhecimento de Dandara como uma mulher guerreira, que aprendeu a capoeira, que lutou, que é uma estrategista de guerra, assim como a Cotirene.... outras referências de mulheres que foram importantes daí eles começaram a perceber a importância de das mulheres dentro dos quilombos. Aí a gente está sempre discutindo a questão de gênero dentro de sala de aula (Leonardo Camargo Gonçalves da Cruz).

O envolvimento do professor Leonardo com as questões de gênero e raça não seduz os profissionais da escola, mas desperta a curiosidade de alguns que visitam sua sala e acompanham seu trabalho. Mas não é uma característica da escola.

O professor Rodrigo vai além em suas discussões sobre raça e gênero e coloca em cena sujeitos a quem a escola tem negado um protagonismo em todos os sentidos:

Eu discuto. Discuto mesmo. Discuto exatamente para as pessoas perceberem quais os grupos, quais os nichos, as mobilidades sociais, urbanas, econômicas, políticas, as políticas identitárias. Desse imbricamento, das intersecções que somos nós, as bichas pretas. Por exemplo, as lésbicas, ou ainda bicha preta, gorda, periférica, que não consegue se manter no espaço escolar exatamente porque as outras pessoas a rejeitam. Então eu faço essa discussão sim! Acho importante. Acho necessário, acho nevrálgico mostrar que a gente existe. Existe! (Rodrigo Pedro Casteleira).

Hoje, os professores e as professoras homossexuais buscam tratar dessa temática em suas práticas escolares. No entanto, isso não ocorre na escola, pois é ainda o local que, por sua estrutura, organização e conservadorismo, faz com que tanto os professores quanto as professoras se mantenham reticentes em dar visibilidade a essa questão (RIBEIRO; SOARES; FERNANDES, 2009).

O desinteresse da escola pelas temáticas de gênero, especialmente as que pautem as homossexualidades, diz respeito à “pedagogia da sexualidade, legitimando determinadas identidades e práticas sexuais, reprimindo e marginalizando outras” (LOURO, 2000, p. 31). O silêncio confirma a norma heterossexual e, assim, procura manter as ditas sexualidades disparatadas (FOUCAULT, 1999) fora do alcance do corpo discente, ainda que isso não ocorra na medida pretendida pela escola.

Os ataques que a bicha preta estudante sofreu vinham de todos os lados. Agora, a bicha preta professora parece estar na mira de muitos colegas de profissão que tentam, mas não conseguem, minar suas forças. A bicha preta resiste e serve de modelo.

Nos bancos escolares, os projetos de travesti, de transexuais, de bissexuais, de sapatão, de gay, de viado, de bicha, brancos/as e pretos/as se revelam e pedem passagem.

### 6.3 Bicha preta madrinha

Não tive espelhos na minha infância e adolescência que me ajudassem a construir uma autoimagem positiva de mim mesma. Tinha a incômoda sensação de que eu era única no mundo. Não me reconhecia em ninguém com quem eu convivía e, quando algum modelo de corpo ou de conduta me era apresentado como espelho, havia a intenção deliberada de reforçar em mim a certeza do quanto eu estava em desacordo com o mundo.

Desde que comecei a dar aulas sempre me posicionei de forma escancarada contra toda e qualquer forma de violência. Porém, priorizei o combate ao racismo e à LGBTfobia por ter sentido na pele seus efeitos logo que comecei a frequentar a escola.

Como docente foram inúmeras as situações em que estudantes negros/as, lésbicas e gays me procuravam para expor suas angústias, suas dores, seus medos, suas aventuras, suas dúvidas e certezas, conquistas amorosas, conflitos familiares, entre outros, que marcavam suas vidas, especialmente na adolescência.

A empatia com um/a docente que foge aos padrões brancos cis heteronormativos presentes na escola possibilita a um/a estudante que se sente em desacordo com esses mesmos padrões uma aproximação concreta consigo mesmo:

A minha escola é uma escola de periferia e tem muitos alunos gays e muitas alunas lésbicas. Eles percebem. Eu tenho um amigo que diz que ‘gambá cheira gambá’. Isso é um fato. Então eles percebem e vem rodeando, rodeando e eu não faço mistérios com eles. Porque esse rodeando, rodeando é uma forma que eles têm de pedir ajuda. Eles não sabem como lidar. Então muitos deles vêm pra perguntar pra pedir conselhos, e tal. Eu já aconselhei alunos em particular do ‘bullyng’ em casa, na própria escola... Eu não tenho problemas pra assumir pra eles não (Rogélio Gonçalves).

Os interditos experimentados por esses profissionais são revividos nas narrativas trazidas por seus alunos e alunas, atualizados e adaptados ao tempo presente e à realidade de cada um/a. A afinidade expressa no corpo é um convite:

Alunos viados, alunos viadas, alunas lésbicas, alunas não binárias, aluna assexual romântica também já veio falar comigo, porque acabam se reconhecendo. Vão falar com quem? Vão falar com as professoras que pedem pra levantar na primeira aula da semana para rezar o Pai Nosso? Não! Não

falam. Ou vem falar pessoalmente ou vem falar nas redes sociais, isso como uma tentativa ali de um grito, de um acolhimento. Então quando eu entro na sala, quando a professora viada entra, quando o professor bicha entra é interessante porque o olhar da galera LGBT se ergue. É uma coisa bem bacana. E os meninos, principalmente os meninos heteros dão uma “baixadinha” de bola e falam:

- Aí o professor vai falar que tudo é machismo.

E eu:

- Meu amigo! Tu é homem! É macho e já começa errado no rolê.

- Professor você é macho, você é homem!

- Começou errado aí também. Eu sou viado... não é assim não! Não é assim não! Vai falar que todo hetero...

- Professor a gente está sofrendo heterofobia!

Eu falei:

- Vocês estão apanhando na rua com lâmpada na cara por serem heteros. Vocês estão bem assim! Coitados! Acho bom vocês mudarem do mundo e fazerem uma ilha com garrafas pet. Juntem um monte e vão viver a heterossexualidade de vocês. Aí vocês percebem que nem ela é fixa, é rígida. Ela é maleável. Não me venha com esse argumento de hetero não. Eu não sou heterofóbico. Inclusive eu nasci de um casal hetero. Eu não posso deslegitimar isso não. Mas dizer que não existe machismo, gato, isso não funciona (Rodrigo Pedro Casteleira).

A posição política do professor Rodrigo não deixa dúvidas a respeito de que percebe a escola como um espaço plural e não se intimida em se posicionar. Colocar-se como um modelo de corpo contra-hegemônico não é uma tarefa das mais fáceis e exige uma negociação constante. Sua postura é a mesma diante do corpo docente e discente. Sua postura é a mesma e a bicha preta circula por todos os espaços da escola.

Essa postura não é regra. O professor Tarciso se posiciona de maneiras distintas com seus colegas de trabalho e com seus/as alunos/as quando se trata de sua sexualidade:

Com relação a ser bicha, me autodeclaro abertamente aos meus colegas de trabalho e em casa, mas tenho muito medo de dizer que sou gay aos meus alunos. Embora eles vivam me perguntando sobre isso. Mas eu disfarço e mudo de assunto. Tenho medo de como serei interpretado pelos pais e tal... (Tarciso Manfrenatti).

A tentativa de aproximação dos/as seus/as alunos/as esbarra na insegurança do professor que pode ser mal-interpretado pelos pais por fugir à norma heterossexual. Seu desempenho profissional não escapa ao controle que é exercido sobre sua sexualidade.

A partir da descrição feita pelo professor Tarciso, é possível afirmar que esse controle não se localiza exatamente entre seus alunos e alunas. Ao chegar à sala de aula:

Eles querem um sorriso, eles querem atenção, gostam de conversar, gostam de se aproximar, são carinhosos, gostam de compartilhar o que eles fizeram ou que irão fazer no final de semana, por exemplo [...].

Eles já vieram em cima de mim, um pegando a minha pasta, outro pedindo para encher minha garrafa, outro querendo apagar o quadro. E a típica rodinha de alunos ao redor da mesa do professor. Sentei. Abri meus diários. Comecei a chamada. Quando percebi que havia um grupo de alunos olhando fixamente para mim. Keko se levantou e puxou uma cadeira bem para perto de mim. E disse que queria, em nome da turma, me fazer uma pergunta

Desse modo, Keko inspirou, encheu os pulmões de ar e fez a pergunta: ‘Respeitosamente, professor, o senhor É GAY?’ (Tarciso Manfrenatti).

A pergunta feita respeitosamente em nome da turma pode ser interpretada como uma atitude invasiva, mas pode ser uma tentativa de acolhimento do professor que foge ao padrão de masculinidade hegemônica:

Antes que eu tivesse tempo de responder, Maria Eduarda se levantou e disse: ‘Professor, independente de sua resposta, nós iremos continuar te amando da mesma forma’. Maria Eduarda se aproximou de uma outra aluna e deu um selinho nela. E voltou para mim dizendo: ‘Aqui todos SOMOS GAYS, professor!’ (Tarciso Manfrenatti, grifo do autor).

Ainda assim, Tarciso não se sentiu seguro o suficiente para se posicionar diante de uma turma que não o estava julgando. Diante desse fato, o professor se pergunta:

– Por que eu fujo? Por que a necessidade de fugir da resposta? Por que tenho que dissimular?

Porque a escola, explica Louro (2000), é um dos espaços mais difíceis para as pessoas assumirem sua condição de homossexual, pois, segundo a concepção hegemônica:

só pode haver um tipo de desejo sexual e que esse tipo – inato a todos – deve ter como alvo um indivíduo do sexo oposto. A escola nega e ignora a homossexualidade e, dessa forma, oferece muito poucas oportunidades para que adolescentes ou adultos assumam, sem culpa ou vergonha, seus desejos (LOURO, 2000, p. 30).

As razões que fazem com que o professor Tarciso fique no armário diante de seus alunos não importam, o fato é que não se sente confortável para expressar livremente sua sexualidade. Isso não significa que se trata de uma decisão que não possa ser revista. O armário pode sim ser abandonado definitivamente, ainda que leve um tempo.

A sexualidade do professor despertou respeitosamente a curiosidade dos estudantes de uma turma que tentou sem sucesso colocá-la em discurso. Como propõe Foucault (1999), os/as estudantes agiram com prudência ao tentar pronunciar o que a lógica da censura manda silenciar.

Quando se trata da sexualidade de outro estudante, essa prudência nem sempre é observada. Ela é colocada em debate de forma escancarada e pode atingir a bicha preta que atua como professora.

A sexualidade do professor Leonardo foi colocada em evidência a partir do ataque dirigido a um estudante:

A gente ouvia eles falando assim:

- Aí então faz igual ao Vinícius.

Aí eu sabia que o Vinícius era gay, entendeu? Um dia eu falei pra eles: quem que é o Vinícius? Ah é o aluno da sétima série. Eu perguntei para os alunos que eram mais de boa. Eu perguntei:

- Porque que vocês falavam do Vinícius?

- Ah professor! Porque ele é meio assim.

Eu falei:

- Meio assim como?

Eles:

- Eu não sei.

Aí eu falei:

- Meio assim igual ao professor?

- Por que professor?

- Porque eu também sou gay. Ele é gay?

Daí eles ficaram assim:

- Nossa professor! Você é gay?

Eu falei:

- Sim. Eu sou gay.

Daí eles falaram:

- Mas a gente não sabia.

Pois é. E se o Vinícius for também o que é que tem de diferente? O que é o problema para vocês estarem perseguindo ele? Falando dele, da sexualidade dele? Ele nem está aqui.

Aí eles ficaram assim. Depois não ouvi falar mais do Vinícius. O sexto ano não fala mais do Vinícius (Leonardo Camargo Soares da Cruz).

A postura inesperada do professor colocou um ponto final num ataque dirigido a um estudante que sequer estava presente, um estudante de outra turma que estava sendo tomado como modelo de uma existência inadequada por conta de seus trejeitos. O ataque atingiu o professor que não se sentiu intimidado como acontecia na sua infância e adolescência e reagiu. Sua sexualidade não pode ser tomada como algo inadequado que possa passar pelo controle de

ninguém da escola, nem mesmo por seus alunos do sexto ano. A existência reivindicada por Leonardo é plena. Não é uma existência Frankenstein em que algumas partes são consideradas adequadas e outras não. A bicha preta não está disposta a negociar. Ela existe e pronto.

## ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

*Quase todos meus professores me adoravam, mas me lembro que os que lecionavam educação física eram particularmente hostis a mim. Um destes professores falou com meu pai, porque estava preocupado comigo, e disse a ele (a meu pai) que eu era muito afeminado, e que todos meus colegas zombavam de mim. Meu pai, ao chegar em casa, me repreendeu, e não duvidou em me culpar pela hostilização sistemática pela qual eu passava no colégio. Quando este professor chamou meu pai para falar sobre o meu afeminamento, tornou-se inevitável e óbvia a patologização do meu corpo, como das minhas performances de gênero. O que não era tão óbvio é que, naquele momento, este jovem e atlético professor estava reconhecendo a sua própria impotência para modificar meu afeminamento, sua impotência para me fazer o homem que se supunha eu deveria ser, e sua impotência para marcar claramente os limites entre ele e eu.*

Giancarlo Cornejo

O problema desta pesquisa consistiu em identificar os elementos que incidem de maneira positiva nos processos de subjetivação das experiências de professores negros que fogem à norma cis heterossexual – gays afeminados, viados e bichas – e como esses elementos são agenciados no interior da escola.

O racismo e a homofobia foram tratados nesta pesquisa como dispositivos de poder, tomando como referencial teórico a obra de Michel Foucault, que explica que o poder procura atribuir ao corpo alguma utilidade e integrá-lo em sistemas econômicos (FOUCAULT, 1999).

Recorri à metodologia das (auto)biografias proposta por Marcio Caetano (2016), por dar conta de processos de criação e recriação de tramas e dramas de sociabilidades e da construção das múltiplas identificações e identidades, individuais e coletivas, e por considerá-la “adequada para articular as dimensões individuais aos fenômenos de caráter mais amplo” (CAETANO, 2016, p. 33) e por permitir um diálogo com minha trajetória pessoal, como sujeito, como docente e como pesquisadora.

Antes de me aventurar pelas (auto)biografias de quatro professores que se reconhecem como gays, viados e bichas pretas, preparei o terreno com uma intensa pesquisa bibliográfica revezando áreas variadas do conhecimentos, como os estudos das relações étnico-raciais, os estudos de gênero e diversidade sexual, os estudos feministas e as teorizações de Michel Foucault. O revezamento de diversas áreas do conhecimento como trajeto para colocar as (auto)biografias

em cena só foi possível graças à utilização do conceito de interseccionalidade, que teve uma importância central neste trabalho.

O conceito de interseccionalidade, desenvolvido nos EUA pela jurista negra Kimberlé Crenshaw, ainda é pouco utilizado no Brasil dado ao fato que o sucesso alcançado por ele date da segunda metade dos anos 2000 (DORLIN, 2016).

A interseccionalidade possibilitou que discutisse as “identidades como múltiplas y fluidas, y se encuentra con la perspectiva foucaultiana del poder en la medida en que ambas ponen el énfasis en los procesos dinámicos y en la deconstrucción de las categorías normalizadoras y homogeneizantes” (VIGOYA, 2016, p. 7).

Mesmo que o conceito de interseccionalidade não seja acionado diretamente, é possível identificá-lo em trabalhos onde gênero, raça e classe se somam, já que o gênero não pode ser desassociado coerentemente da raça e da classe, como afirma Elsa Dorlin (2009), citada por Vigoya (2016).

Ainda assim, os trabalhos produzidos no Brasil discutindo homofobia e racismo no ambiente escolar se referem a pequenos domínios e se concentram especificamente em um dos múltiplos marcadores sociais que incidem sobre uma pessoa. Constatei que a maioria dos trabalhos que discutem relações étnico-raciais ignora a diversidade de gênero e de orientações sexuais, naturalizando a ideia de que a população negra do país é composta especificamente por pessoas cisgêneras heterossexuais.

A produção teórica desenvolvida por feministas brancas e negras cisgêneras contribui para confirmar a heterossexualidade como única orientação sexual possível. São raros os trabalhos que problematizam a existência de mulheres bissexuais, lésbicas, e mais raros ainda trabalhos que discutem as experiências de travestis e mulheres transexuais negras e/ou brancas.

Já os trabalhos que discutem gênero (incluindo aí a produção teórica de feministas brancas) e diversidade sexual tendem a silenciar a respeito do pertencimento racial das pessoas e/ou grupos de pessoas pesquisados, contribuindo para confirmar a ideia corrente de que se tratam de discussões envolvendo o grupo racial branco. A exceção se observa nas pesquisas desenvolvidas por um grupo reduzido de professores negros homossexuais que problematizam, de maneira recorrente, as múltiplas masculinidades, especialmente aquelas consideradas periféricas.

Entre as masculinidades consideradas periféricas por não se encaixarem no padrão imposto pela norma heterossexual branca de classe média, são apontadas aquelas exercitadas por

homossexuais negros, homossexuais pobres, homossexuais idosos, homossexuais gordos, homossexuais ligados ao movimento *Hip Hop*, gays afeminados, viados e bichas pintosas.

Observei que existe uma farta produção teórica problematizando relações étnico-raciais, homossexualidade masculina e educação. Essas pesquisas, porém, discutem, em sua ampla maioria, as experiências de estudantes negros e de estudantes homossexuais masculinos e raramente problematizam a prática docente de professores negros e de professores homossexuais masculinos.

O debate sobre a prática docente de professores negros homossexuais – gays afeminados, viados e bichas – é praticamente inexistente. Ao longo de todo meu processo de doutoramento, não tive acesso a nenhuma pesquisa – tese, dissertação ou artigo – que discutisse especificamente esse tema.

Afirmo, então, a partir do que propõe o conceito de interseccionalidade que a pesquisa brasileira se caracteriza pelo “conhecimento situado” ou “perspectiva parcial” (Helena HIRATA, 2014) por se concentrar, como sugere Deleuze, em pequenos domínios.

Não tive como fugir das pesquisas caracterizadas pelo conhecimento situado ou perspectiva parcial, e categorias importantes para este trabalho, como negro e homossexual, foram discutidas separadamente.

Apesar da inquestionável importância dessas categorias para o processo de desconstrução de discursos e posturas racistas e homofóbicas, constatei que contribuem para naturalizar a heterossexualidade e a branquidade normativa.

O vocábulo “negro” tem sua origem associada ao regime escravista e foi utilizado como sinônimo de escravizado, portanto rejeitado pela maioria das pessoas negras que conquistavam a liberdade.

No início do século XX, esse vocábulo ainda era associado ao irracional, ao feio, ao ruim, ao sujo, ao exótico (SOUSA, 1983).

O empenho do movimento negro organizado ao longo do século XX surtiu efeito e conseguiu atribuir sentidos positivos ao vocábulo “negro”, que passou a ser utilizado como uma categoria identitária para se referir ao grupo racial constituído por pessoas que se autodeclararam pretas e pardas. Negro e negra passaram a ser entendidos como raça e não mais como adjetivo.

Esse processo acabou por incorporar elementos de origem ocidental, eurocêntricos, portanto, como a fixidez dos gêneros masculinos e femininos relacionados ao sexo biológico e a ideia da heterossexualidade como única orientação sexual possível.

O esforço concentrado para questionar especificamente a branquidade como norma acabou fazendo com que a homofobia, como forma de controle, fosse naturalizada.

Ao observar a existência de um dispositivo de racialidade operando sobre a população negra, Sueli Carneiro (2005) desconsiderou a multiplicidade de gêneros e de orientações sexuais possíveis e tratou a hetero cis normatividade como extensão da categoria negro/a.

Essa era a opinião de Frantz Fanon (1925-1961), que afirmou abertamente que a prática da homossexualidade era desconhecida no continente africano antes do contato com o invasor branco e, contrariando sua produção teórica que se propunha a ser pós-colonial, atribuiu as mesmas características negativas aos homossexuais originárias do discurso produzido por religiosos, cientistas e juristas europeus. Em suas reflexões sobre negrofobia, Fanon (2008) classifica os homossexuais masculinos de pecadores, pervertidos e paranoicos.

O professor Molefi Kete Asante (1942), africanista que trabalha na *Temple University* (EUA), nega qualquer dignidade aos homossexuais e procura afastá-los da construção identitária de tipo afrocêntrico (BUSSOTTI; TEMBE, 2014).

Nesse sentido, a categoria negro/a adquire, às vezes de forma intencional, outras nem tanto, um caráter de normatização quando contribui para naturalizar a cis heterossexualidade.

Não questiono o fato de que o racismo, como dispositivo de controle, incida indistintamente sobre as pessoas negras. Mas afirmo que ele adquire formas diferentes quando opera sobre pessoas que apresentam gêneros e orientações sexuais distintas da cis heteronormatividade hegemônica.

Se a categoria negro/a reforça e até naturaliza a heterossexualidade, a categoria homossexual é utilizada para confirmar a branquidade.

Os estudos que conduziram a formulação do conceito e do vocábulo “homossexual” levaram em conta apenas as experiências de homens brancos ocidentais. A mesma situação se observa na luta empreendida pelo movimento gay, nos EUA e no Brasil, que naturalizou uma existência avessa às questões de raça (LIMA, 2006).

Ao empreender uma luta contra a homofobia, especialmente contra a patologização da homossexualidade, o movimento gay incorporou modelos higienizantes de comportamento a fim de promover uma inclusão sanitizada dos homossexuais que serviria de modelo para os demais.

Incluem-se nesse modelo padrões de conduta inspirados na cis heterossexualidade e na branquidade hegemônica, denunciados como opressores pelos movimentos negros, movimentos feministas, ativistas lésbicas, ativistas travestis, ativistas mulheres e homens transexuais, brancos/as e negros/as.

Os estudos sobre homossexualidades que emergiram dos estudos feministas na década de 1970 mantiveram a mesma postura e a questão da raça tem sido sistematicamente ignorada (GÓIS, 2003).

O pouco interesse em interseccionar raça e homossexualidade masculina deriva do número reduzido de pesquisadores negros homossexuais, gays afeminados, viados e bichas em atividade nas universidades brasileiras. A raça, o gênero e a orientação sexual do/a pesquisador/a interferem sim na escolha do tema a ser pesquisado (GÓIS, 2003; RATTTS, 2007; FIGUEIREDO, 2008).

O que esta pesquisa confirma é que, através da negação, a interseccionalidade se materializa. A homofobia é acionada como um elemento fundamental na constituição da negritude, assim como o racismo é peça-chave na construção de uma homossexualidade padrão, que procura negar a possibilidade de existências que escapam à normatização e normalização dos corpos. A operação do dispositivo de sexualidade e de racialidade é acionada por muitos sujeitos e por muitos grupos de sujeitos que estão na mira desses mesmos dispositivos, fazendo o trabalho sujo imposto pelo racismo e pela homofobia.

No entanto, o controle não se efetiva plenamente e muitos corpos escapam. Os dispositivos são colocados sob suspeita e as ditas masculinidades periféricas reivindicam uma existência. A margem se torna pequena e o centro um desejo.

A negritude como extensão da cis heterossexualidade e a branquidade como continuidade da homossexualidade são questionadas abertamente pelos gays afeminados, viados e bichas pretas.

Ao se colocarem como homossexuais por se sentirem sexual e afetivamente atraídos por pessoas do mesmo sexo e do mesmo gênero, as existências de gays afeminados, viados e bichas pretas não se dão no espaço da normatização. A homossexualidade e a negritude se apresentam como fragmentos que se somam para questionar aquilo que está posto como regra.

Se as categorias gays afeminados, viados e bichas se mostram como possibilidades de enfrentamento ao processo higienizador da categoria homossexual, a categoria preto/a surge nesta pesquisa como alternativa para questionar a cis heteronormatividade presente na categoria negro/a.

Os termos “gay”, “afeminado”, “veado”, “bicha” e “preto/a” ainda são utilizados como adjetivos que se propõem ao ataque, a detração, ao escárnio de certos corpos e certas pessoas. Ao se apropriar desses termos, os sujeitos aos quais se referem tomam para si o direito de existir questionando aquilo que é descrito como normal.

Assim, ao longo desta pesquisa, surgiu uma questão que precisou ser respondida para que ela pudesse ter continuidade: quando a existência de um gay afeminado, de um viado e de uma bicha preta se efetiva?

O caráter essencialista presente nesses termos precisou ser problematizado, exigindo suas historicizações.

Os sinais do gay afeminado, do viado e da bicha são encontrados no Brasil no século XVI na figura da “mulher paciente” (MOTT, 2005) e no século XIX na figura dos incorrigíveis, afeminados, desenfreados ou homens-mulheres (SANTOS, 1997) que circulavam pelas ruas de Salvador/BA antes mesmo dos frescos, dos putos e das Joaninhas do Rossio que ocupavam os parques e passeios do Rio de Janeiro no final do século XIX e início do século XX (GREEN, 2000).

A existência da bicha preta é exercitada no espaço público por estar atrelada a questões de sobrevivência. Como parte de um grupo racial historicamente marginalizado e em desvantagens econômicas, a bicha preta precisava ganhar as ruas para ganhar a vida, diferentemente da bicha branca bacana e da bicha branca sucesso que podiam experimentar uma existência em espaços reservados sem sofrerem a mesma perseguição policial imposta às bichas pretas.

Sem que se dessem conta, as bichas pretas preparavam o terreno para que as bichas brancas ganhassem as ruas.

O potencial criminoso presente no corpo do homem preto cis heterossexual apontado por Césare Lombroso (BENTO, 2002) respingava nas bichas pretas. A história de vida de Madame Satã (1900-1976), Cintura Fina (1921-?) e Tomba Homem (1935-2016), todas pretas e marginalizadas, foi marcada por perseguições da sociedade e da polícia e por entradas e saídas da prisão.

Essas existências que atravessam quase todo o século XX apresentam muitas semelhanças entre si e para serem contadas é preciso recorrer aos registros policiais, como aconteceu com Yayá Mariquinhas e João/Rosalina (SANTOS, 1997) no século XIX.

O simples fato de uma bicha preta transitar por ruas e praças era o bastante para que fosse tratada como suspeita e o suposto potencial criminoso presente em seu corpo potencializado. Essa existência vai sendo marcada por resistências e estar na mira da polícia não fez com que elas se enquadrassem às normas de conduta impostas por modelos higienizantes heterossexuais e brancos.

Ao reclamar o direito de existir no espaço público, ainda que pelas bordas, a bicha preta foi a cortina de fumaça que permitiu o trânsito da bicha branca. Foi ela que permitiu que a bicha branca ampliasse sua área de atuação até ganhar definitivamente as ruas.

Tal processo não se deu sem enfrentamentos, mas a história das bichas brancas não passa pelos registros policiais com a mesma intensidade.

O controle sobre as existências bichas ou existências anunciadas tem início muito cedo, antes mesmo de uma consciência ser construída.

Os mecanismos de controle que incidem sobre um gay afeminado, viado e bicha preta adulta são observados durante suas infâncias com a intenção deliberada de assegurar a cis heteronormatividade branca como única existência possível.

Muitas vezes, esse controle é perceptível apenas para aqueles/as que estão na mira dos discursos e das ações normatizadoras. Os discursos podem ser dirigidos como mísseis teleguiados ou soltos no ar na expectativa que cheguem aos ouvidos de quem precisa ser atingido.

Não existem modelos que possam ser tomados como exemplos de mecanismos de controle que incidam da mesma maneira e com a mesma eficiência sobre todos os sujeitos. Mas a zombaria, o escárnio e o deboche que decorrem da ideia de degradação ou degenerescência (ZAMBONI, 2016) são constitutivos das infâncias que escapam à branquidade e à cis heterossexualidade normativas.

As crianças que colocam a cis heteronormatividade branca em dúvida são impedidas de vivenciarem plenamente essa fase de suas vidas e se deparam com discursos e atitudes próprios do mundo adulto.

A sexualização precoce de seus corpos, presente nos xingamentos e apelidos e nos discursos que procuram destacar o perigo que representam para as outras crianças, impede que suas infâncias sejam vividas plenamente.

A criança como dispositivo pedagógico que permite a naturalização da heterossexualidade (PRECIADO, 2014) autoriza o ataque sobre as infâncias que não estão alinhadas com as normas de sexualidade e de raça. Não há pudor em se tentar promover o apagamento de uma infância distintiva da cis heterossexualidade branca.

A estratégia para que um projeto de sexualidade nos moldes hegemônico se efetive também passa pelo silenciamento. Tratar todas as crianças como brancas e cis heterossexuais ou assexuadas se faz necessário, o que resulta na certeza de que gays afeminados, viados e bichas não tiveram infância.

É justamente sobre as infâncias que surgem as primeiras reflexões de meus entrevistados que confirmam a certeza de que experimentavam, cada um à sua maneira, existências que não colocavam a heterossexualidade como um projeto de futuro.

O controle sobre suas sexualidades e sobre seus pertencimentos raciais partiam da família, da igreja e da escola através de discursos e ações que legitimavam a heterossexualidade e a branquidade como elementos que garantiriam uma existência no centro, indicando a margem como o lugar adequado para os gays afeminados, para os viados, para as bichas e para os/as pretos/as.

O armário construído com a ajuda da família, da igreja e da escola se apresenta como um lugar, embora nem sempre seja interpretado dessa maneira. Vejo o armário como uma trincheira que permite uma tomada de fôlego para reunir forças para continuar um enfrentamento que não terá fim.

O prazo de validade de um armário e o uso que se faz dele variam de pessoa para pessoa, mas nunca é utilizado como uma ferramenta para promover o ajustamento. Trata-se de uma estratégia que garante a sobrevivência e não a extinção de um gay afeminado, de um viado ou de uma bicha preta.

O armário precisa ser analisado a partir da experiência de quem fez ou faz uso dele e tratado como um elemento importante na constituição de existências que questionam as normas de sexualidade e de raça.

Os discursos normatizadores e normalizadores que constroem o armário fornecem as ferramentas para sua destruição. O armário é um casulo de onde a bicha preta emerge empoderada, disposta a questionar seu lugar no mundo e reivindicar um espaço que não se reduza à margem.

Se o armário é construído por discursos, a bicha também o é. Os discursos inventam a bicha. Mas a existência bicha é outra coisa e passa por uma apropriação dos múltiplos discursos que tentam reduzi-la.

Ao ser popularizado, ao ganhar as ruas e integrar o discurso sobre os corpos que escapavam à norma heterossexual, o vocábulo “bicha” trouxe consigo uma carga depreciativa e passou a ser utilizado como um instrumento de agressão, hostilidade e marginalidade (GREEN, 2000).

Ao se posicionarem como gay afeminado, viado ou bicha, os sujeitos desta pesquisa atribuem um sentido positivo aos termos que foram utilizados para agredi-los e marginalizá-los. Há deliberadamente um processo de apropriação de conceitos que procura mantê-los deslocados dos centros formais de poder (FRY, 1985) impondo uma existência a partir da margem.

Afirmo que esse processo é contínuo e acompanha a existência de meus entrevistados ao longo de suas vidas. Não é possível determinar um momento exato em que uma tomada de posição se inicia, pois ela se confunde com os discursos que propõem a normatização.

Se houve a necessidade de governar as infâncias na expectativa de torná-las cis heterossexuais, é porque o perigo se anunciava em sexualidades disparatadas (FOUCAULT, 1999) projetadas em corpos de crianças, ainda que não fossem nominadas.

As (auto)biografias de Rogélio Gonçalves, Leonardo Camargo Soares da Cruz, Rodrigo Pedro Casteleira e Tarciso Manfrenatti confirmam que esse governo não se efetiva da forma pretendida, pois cada um à sua maneira escapou como pôde e continuou de amassa-amassa, se relacionando afetiva e sexualmente com outros garotos.

O dispositivo de sexualidade presente nos discursos e nas relações familiares, nos discursos e práticas religiosos e escolares produzia performatividades, mas não produzia sujeitos. Condutas expressas em público nem sempre correspondem a existências e podem ser interpretadas como estratégias.

Os mecanismos de controle que conduzem pessoas negras, gays afeminados, viados e bichas ao abandono da escola não são eficazes em sua totalidade e muitos corpos escapam e a formação acadêmica se revela em uma estratégia de enfrentamento bastante poderosa.

A afirmação de que a bicha não podia se engrenar na máquina estatal (ZAMBONI, 2016) perde força, e a docência se apresenta como uma possibilidade concreta para deslocar as margens para o centro.

O passado começa a ser revisitado e a escola que se mostrava tão hostil à presença desses corpos agora “oferece” a mesa e a cadeira do/a professor/a.

Os fantasmas que assombravam as existências de gays afeminados, viados e bichas pretas continuam rondando as salas de aulas e as salas dos/as professores/as, mas não parecem assim tão assustadores.

O Diabo em forma de gente construído pelos discursos normatizadores e normalizadores se materializa e agora é ele quem coloca em debate as múltiplas possibilidades de (r)existências que questionam os dispositivos de poder que queriam destruí-lo.

O racismo e a homofobia se interseccionam e continuam operando sobre as existências de gays afeminados, viados e bichas pretas como dispositivos de poder. Mas, como propõe Foucault, onde há poder há resistências. Há existências.

## REFERÊNCIAS

- ALCORN, Jonathan. 4 mil negros foram linchados nos EUA entre 1877 e 1950. **Revista Exame**, fev. 2015. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/mundo/noticias/4-mil-negros-foram-linchados-nos-eua-entre-1877-e-1950>>. Acesso em: 22 abr. 2016.
- ALMEIDA, Marcos Renato Holtz de. **A pedagogia do medo**: as diversas faces do mal no cristianismo. Disponível em: <[http://www.mackenzie.br/fileadmin/Chancelaria/GT6/Marcos\\_Renato\\_Holtz\\_de\\_Almeida.pdf](http://www.mackenzie.br/fileadmin/Chancelaria/GT6/Marcos_Renato_Holtz_de_Almeida.pdf)>. Acesso em: 3 nov. 2016.
- ALÓS, Anselmo Peres. Corpo e gênero no romance oitocentista brasileiro: uma leitura de Bom Crioulo, de Adolfo Caminha. **Terra Roxa e Outras Terras – Revista de Estudos Literários**, Londrina, v. 18, p. 16-25, 2010. Disponível em: <[http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g\\_pdf/vol18/TRvol18b.pdf](http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol18/TRvol18b.pdf)>. Acesso em: 1 jul. 2013.
- APPLE, Michael W. Políticas de direita e branquidade: a presença ausente da raça nas reformas educacionais. **Revista Brasileira de Educação**, n. 16, p. 61-67 jan/abr, 2001.
- ASSIS NETO, Francisco Leandro de; SANTOS, Gracielle Malheiro dos. Performances e sujeitos nos cordéis: saídas e entradas nos armários sociais. In: COLÓQUIO NACIONAL REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE, 11., 2014, **Anais...** Campina Grande, 2014. Disponível em: <[http://www.editorarealize.com.br/revistas/genero/trabalhos/TRABALHO\\_EV046\\_MD1\\_SA1\\_ID632\\_22042015172402.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/genero/trabalhos/TRABALHO_EV046_MD1_SA1_ID632_22042015172402.pdf)>. Acesso em: 15 maio 2016.
- AZERÊDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, n. especial, p. 203-2016, 1994. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16103>>. Acesso em: 24 abr. 2016.
- BATISTA, Robin. Mulher que acusou Emmet Till de assedia-la diz que mentiu, 62 anos após o assassinato do jovem negro. **Agro Guerrilha**, 28 jan. 2017. Disponível em: <<http://afroguerrilha.com/2017/01/28/mulher-que-acusou-emmet-till-de-assedia-la-diz-que-mentiu-62-anos-apos-o-assassinato-do-jovem-negro/>>. Acesso em: 30 jan. 2017.
- BELMONTE, Pilar Rodriguez. **História da homossexualidade**: ciência e contra-ciência no Rio de Janeiro (1970-2000). Tese (Doutorado em História das Ciências) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2009.
- BENÍTEZ, Maria Elvira Díaz. **Negros homossexuais**: raça e hierarquia no Brasil e na Colômbia. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade?** São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Raça, gênero e mercado de trabalho. In: ROCHA, Maria Isabel Baltar da (Org.). **Trabalho e gênero**: mudanças, permanência e desafios. Campinas:

ABEP, NEPO/UNICAMP, CEDEPLAR/UFMG, 2000, p. 295-307. Disponível em: <[http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/outraspub/trabalhogenero/TG\\_p295a307.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/outraspub/trabalhogenero/TG_p295a307.pdf)>. Acesso em: 23 out. 2015.

\_\_\_\_\_. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.

BERND, Zilá. **Racismo e anti-racismo**. São Paulo: Moderna, 1994.

BIG MÃE. Primeira comunhão. **Big Mãe**, 2009. Disponível em: <<http://www.bigmae.com/primeira-comunhao/>>. Acesso em: 15 set. 2016.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação (MEC). **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. MEC, 2004. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp\\_003.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2011.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação (MEC). **PIBID** – apresentação. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/pibid>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

BUSIN, Valéria Melk. **Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

BUSSOTTI, Luca; TEMBE, António. A homossexualidade na concepção afrocentrista de Molefi Kete Asante: entre libertação e opressão. **Revista Ártemis**, v. XVII, n. 1; jan./jun., p. 15-24, 2014.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 151-172.

\_\_\_\_\_. Criticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida (Org.). **Sexualidades transgresoras**. Una antología de estudios queer. Barcelona: Icária editorial, 2002, p. 55-81.

CAETANO, Marcio. **Performatividades reguladas: heteronormatividades, narrativas biográficas e educação**. Curitiba: Appris, 2016.

CAMINHA, Adolfo. **Bom-Crioulo**. São Paulo: Ática, 1983.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge de. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, p. 88-103, 2006.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Catecismo da igreja católica**, 2000. Disponível em: <<http://catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/h/h.html>>. Acesso em: 3 jan. 2017.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. Os funcionamentos do dispositivo da sexualidade: corpos, práticas sexuais e processos de heteronormalização. In: SEFFNER, Fernando; CAETANO, Marcio (Orgs.). **Cenas latino-americanas da diversidade sexual e de gênero**: práticas, pedagogias e políticas públicas. Rio Grande: Editora da FURG, 2015, p. 137-148.

CIDADE, Maria Luiza Rovaris. **Nomes (im)próprios**: registro civil, norma cisgênera e racionalidades do sistema judiciário. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CITELI, Maria Teresa. **A pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002)**: revisão crítica. Rio de Janeiro: CEPESC, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, Mercedes (Org.). **Feminismos negros**: una antología. Madrid: Traficantes de Sueño, 2012, p. 99-131.

CORNEJO, Giancarlo. A guerra declarada contra o menino afeminado. **Querer**, UFSCar, 2011. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/cis/2011/04/a-guerra-declarada-contra-o-menino-afeminado>>. Acesso em: 16 jul. 2011.

COSTA, Daniel Lula; ANDRADE, Solange Ramos. Algumas considerações sobre o Diabo na Divina Comédia. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; FERRAZ, Eli Brandão Salma; LEOPOLDO, Raphael Novaresi (Orgs.). **O demoníaco na literatura**. Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 149-160.

COSTA, Luiza. Entrevista com a intersexual Dionne Freitas: por que não usa mais o termo ‘hermafrodita’, etc... **Pergunte a uma mulher**, 15 set. 2016. Disponível em: <<http://www.pergunteaumamulher.com/2016/09/entrevista-com-a-intersexual-dionne-freitas-por-que-nao-usa-mais-o-termo-hermafrodita-etc.html>>. Acesso em: 30 nov. 2016.

COSTA, Jurandir Freire. **A face e o verso**: estudos sobre o homoerotismo II. São Paulo: Escuta, 1995.

COSTA, Oli Santos da. **Exu, o orixá fálico da mitologia Nagô-Yorubá**: demonização e sua ressignificação na umbanda. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

CRUZ, Mariléia dos Santos. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. In: ROMÃO, Jeruse (Org.). **História da educação do negro e outras histórias**. Brasília, DF: MEC, 2005.

DANNER, Fernando. A genealogia do poder em Michel Foucault. **IV Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação – PUCRS**, p. 786-794, 2009. Disponível em:

<[http://www.pucrs.br/edipucrs/IVmostra/IV\\_MOSTRA\\_PDF/Filosofia/71464-FERNANDO\\_DANNER.pdf](http://www.pucrs.br/edipucrs/IVmostra/IV_MOSTRA_PDF/Filosofia/71464-FERNANDO_DANNER.pdf)>. Acesso em: 3 maio 2016.

DAVIS, Angela. Mulher, raça e classe. **Plataforma Gueto**, 2013. Disponível em: <<https://we.riseup.net/radfem/mulheres-ra%C3%A7a-e-classe-angela-davis+223460>>. Acesso em: 8 fev. 2017.

DELA COLETA, Alessandra dos Santos Menezes; DELA COLETA, Marília Ferreira; GUIMARÃES, José Luiz. O amor pode ser virtual? O relacionamento amoroso pela internet. **Revista Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 2, p. 277-285, abr./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n2/a10v13n2>>. Acesso em: 5 jan. 2017.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo** [online], v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>> Acesso em: 17 out. 2011.

DOPICO, Montse. Em lós mil primeros años del cristianismo no hay pecado de sodomía. **El Mundo**, 4 jul. 2011. Disponível em: <<http://www.elmundo.es/elmundo/2011/07/02/galicia/1309606033.html>>. Acesso em: 14 mar. 2014.

DORLIN, Elsa. Do uso epistemológico e político das categorias “sexo” e “raça” nos estudos de gênero. **Periódicus**, v. 1, n. 5, maio/out., p. 254-271, 2016. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/17191>>. Acesso em: 14 jan. 2017.

DORNELES, Leni Vieira. Sobre o devir-criança ou discursos sobre as infâncias. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO, 5., 2010. **Anais...** Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/faced/pesquisa/gein/artigos/sobre%20o%20devir%20crian%C3%A7a%20ou%20discursos%20sobre%20as%20infancias.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

DWORKIN, Andrea. **Right-wing women**. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1982.

DYER, Richard. **White**. New York: Routledge, 1997.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 2008.

FARIAS, Eny Kleyde Vasconcelos de. **Maria Felipa de Oliveira**: heroína da independência da Bahia. Salvador: Quarteto, 2010.

FERRARI, Anderson; BARBOSA, José Gabriel de Viveiros. Homossexualidades masculinas e cidade pequena. **Bagoas**, n. 11, p. 211-236, 2014.

FERRAZ, Salma. O diabo na literatura para crianças. **Linguagens**: Revista de Letras, Artes e Comunicação, Blumenau, v. 1, n. 3, p. 220-238, 2007. Disponível em: <<http://proxy.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/1094>>. Acesso em: 5 nov. 2016.

FIGUEIREDO, Ângela. Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil. In: OSMUNDO, Pinho; SANSONE, Livio (Orgs.). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 237-255.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1975.

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

\_\_\_\_\_. **A história da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRANÇA, Isadora Lins. “Fazer a linha” e “dar pinta”: quando o *black*, o *samba* e o *GLS* se cruzam em São Paulo. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26., Porto Seguro, 2008.

FRANKENBERG, Ruth. Growing up white: feminism, racism and the social geography of childhood. **Feminist Review**, n. 45, p. 51-84, 1993.

FRIEDMAN, David M. **Uma mente própria: história cultural do pênis**. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

FRY, Peter. Filhos de pombagira. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ago. 2015. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/filhosde-pombagira>>. Acesso em: 4 jan. 2017.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Abril Cultural Brasileira, 1985.

FUNDAÇÃO INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS (FIPE). Ministério da Educação (MEC). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP). Projeto de estudo sobre ações discriminatórias no âmbito escolar, organizadas de acordo com áreas temáticas, a saber, étnico-racial, gênero, geracional, territorial, necessidades especiais, socioeconômicas e orientação sexual. **Relatório analítico final**. São Paulo, 2009.

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

GELEDÉS. Frederick Douglass. **Geledés**, 19 jun. 2009. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/frederick-douglass/#gs.EzzZi08>>. Acesso em: 30 out. 2016.

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

GÓIS, João Bôsko Hora. Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 289-336, 2003. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/S0104-026X2003000100021/8728>>. Acesso em: 16 jan. 2015.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 21, p. 40-51, set./dez. 2000.

\_\_\_\_\_. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: SECAD/MEC (Org.). **Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/2003**. Brasília-DF: MEC/BID/UNESCO, 2005, v. 1, p. 167-184.

\_\_\_\_\_. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/05.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2015.

GONÇALVES, Aline Najara da Silva. **Luiza Mahin**: uma rainha africana no Brasil. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. O Pasquim e Madame Satã, a “rainha” negra da boemia brasileira. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 201-221, jul./dez. 2003. Disponível em: <[http://www.revistatopoi.org/numeros\\_anteriores/Topoi%2007/topoi7a1.pdf](http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi%2007/topoi7a1.pdf)>. Acesso em: 16 jan. 2015.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação & Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jun. 2003.

GUTIÉRREZ, Horácio. Crioulos e africanos no Paraná, 1798-1830. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 161-188, mar./ago. 1988. Disponível em: <[http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID\\_ARQUIVO=3679](http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3679)>. Acesso em: 5 set. 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília, DF: Unesco no Brasil, 2003.

HARAWAY, Donna. Ruth Frankenberg: a socióloga cujo trabalho na raça ajudou a definir um novo campo de estudos ‘brancura’. **Jornal The Guardian**, 8 jul. 2007. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/news/2007/jul/09/guardianobituaries.obituaries3>>. Acesso em: 25 out. 2015.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-73, jun. 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84979>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, n. 16, p. 193-210, abr. 2015. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-33522015000200193](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522015000200193)>. Acesso em: 28 ago. 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (INEP). **Censo Escolar**. INEP, 2015. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/web/guest/censo-escolar>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

JESUS, Camila Moreira de. **Branquitude e branquidade**: uma análise conceitual do ser branco. Disponível em: <<http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/05/Branquitude-x-branquidade-uma-ana-%C3%83%C3%85lise-conceitual-do-ser-branco-.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2015.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. **Bagoas**, v. 1, n 1, p. 145-165, 2007.

\_\_\_\_\_. Homofobia nas escolas: um problema de todos. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). **Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas.** Brasília, DF: MEC/Unesco, 2009, p. 13-51.

\_\_\_\_\_. A “pedagogia do armário”: heterossexismo e vigilância de gênero no cotidiano escolar. **Annual Review of Critical Psychology, Gender and Sexuality**, p. 189-204, nov. 2014.

KATZ, Jonathan Ned. **A invenção da heterossexualidade.** Tradução de Clara Fernandes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

KERNER, Ida. Tudo é interseccional? Sobre a relação entre racismo e sexismo. **Novos Estudos.** Dossiê Teoria Crítica, n. 93, p. 45-58, jul. 2012. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002012000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002012000200005)>. Acesso em: 17 jan. 2016.

KRAAY, Hendrik. A independência delas. **Revista de história.com.br.** Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/a-independencia-delas>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LIMA, Ari. Da vida rasgada. Imagens e representações sobre o negro em Madame Satã. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens,** Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas, Salvador, v. 1, n. 2, 2006.

LIMA, Ari; CERQUEIRA, Felipe de Almeida. A identidade homossexual e negra em Alagoinhas. **Bagoas**, v. 1, n. 1, p. 269-286, jul./dez. 2007.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 7-34.

\_\_\_\_\_. **Um corpo estranho.** Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. Heteronormatividade e homofobia. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). **Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas.** Brasília, DF: MEC/Unesco, 2009, p. 85-93.

LORDE, Audre. Transformer le silence en paroles et en actes. In: DORLIN, Elsa; WALLACE, Michele. (Orgs.). **Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000.** Paris: L’Harmattan, 2008, p. 75-80.

MACHADO, Alisson. **O diabo rouba a cena: a representação marginal em Madame Satã.** Trabalho de Conclusão de Curso I (Curso de Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Federal de Santa Maria, 2011.

MAGALHÃES, Carlos de Melo; BRANDÃO, Eli. O diabo na arte e no imaginário ocidental. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; FERRAZ, Eli Brandão Salma; LEOPOLDO, Raphael Novaresi (Orgs.). **O demoníaco na literatura.** Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 277-290.

MARCELINO, Sandra Regina de Souza. Não basta ser negra, tem que ser lésbica? Uma conversa sobre racismo e lesbofobia. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES/AS NEGROS/AS, 8., 2014. **Anais...** Belém, 2014. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/267026715/Nao-Basta-Ser-Negra-Tem-Que-Ser-Lesbica-Uma-Conversa-Sobre-Racismo-e-Lesbofobia>>. Acesso em: 12 dez. 2014.

MARÇAL, José Antonio. **Política de ação afirmativa na Universidade Federal do Paraná e a formação de intelectuais negros**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

MARQUES FILHO, Adair. **Arte e cotidiano: experiência homossexual, teoria *queer* e educação**. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Artes Visuais, Goiânia, 2007.

MARTINS, José de Souza. As condições do estudo sociológico dos linchamentos no Brasil. **Revista Estudos Avançados**, v. 9, n. 25, p. 295-310, set./dez. 1995. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141995000300022](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300022)>. Acesso em: 21 abr. 2016.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Revista Civitas**, Dossiê Diálogos do Sul, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 27-42, jan./abr. 2014.

MATTOS, Hebe Maria. A face negra da abolição. **Revista Nossa História**, São Paulo, n. 19, p. 16-20, maio 2005.

MENEZES, Cynara. Ser gay é pecado? **Revista Carta Capital**, 11 nov., 2011. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/ser-gay-e-pecado/>>. Acesso em: 14 mar. 2014.

MENESES, Maria Paula Guttierrez. Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial. In: GOMES, Nilma Lino (Org.). **Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MENEZES, Waléria. O preconceito racial e suas repercussões na instituição escola. **Revista da Fundação Joaquim Nabuco**, n. 147, ago, 2002. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br>>. Acesso em: 5 set. 2005.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a questão das diferenças. In: CONGRESSO DE LEITURA DO BRASIL, 16., 2007. **Anais...** Campinas, 2007.

MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. **Revista Afro-Ásia**, n. 33, p. 9-33, 2005. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia33\\_pp9\\_33\\_Mott.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia33_pp9_33_Mott.pdf)>. Acesso em: 14 jan. 2011.

MÜLLER, Maria Lúcia. Professoras negras no Rio de Janeiro: história de um Branqueamento. In: OLIVEIRA, Iolanda (Org.). **Relações raciais e educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 73-106.

MUNDELL, John Andrew. As masculinidades de homens negros gays em Salvador da Bahia. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013. **Anais...** Florianópolis, 2013. Disponível em: <[http://www.fg2013.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373321880\\_ARQUIVO\\_FazendoGenero10Paper.pdf](http://www.fg2013.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373321880_ARQUIVO_FazendoGenero10Paper.pdf)>. Acesso em: 8 fev. 2016.

MURRAY, Steven O.; ROSCOE, Will. **Boy-wives and female husband**. New York: Palgrave, 1995.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça e nação. In: OSMUNDO, Pinho; SANSONE, Livio (Orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 193-236.

NOVENA, Nadia Patrícia. **A sexualidade na organização escolar: narrativas do silêncio**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

NUNES, Sylvia da Silveira. Racismo contra negros: sutileza e persistência. **Revista Psicologia Política**, v. 14, n. 29, p. 101-121, jan./abr. 2014.

O ESTADO DE S.PAULO. Casal gay recebe recado homofóbico e racista em condomínio. **O Estado de S.Paulo**, 25 jan. 2017. Disponível em:

<<http://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento,casal-gay-recebe-recado-homofobico-e-racista-em-condominio,70001640295>>. Acesso em: 25 jan. 2017.

OLIVEIRA, Vanilda Maria de. **Um olhar interseccional sobre feminismos, negritudes e lesbianidades em Goiás**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**, Dakar, v. 1, p. 1-8, 2004.

PACIFICO, Tânia Mara. A implantação da Lei nº 10.639/2003 em uma escola da rede Pública Estadual, no Ensino Fundamental, na cidade de Curitiba – PR. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO – EDUCERE, 8., 2008. **Anais...** Curitiba, 2008. Disponível em:

<[http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2008/anais/pdf/259\\_680.pdf](http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2008/anais/pdf/259_680.pdf)>. Acesso em: 9 jan. 2017.

PATTON, Stacey. Racismo americano. Nos EUA, crianças negras são vistas como ameaças aos brancos. **Brasil 247**, 14 jan. 2015. Disponível em:

<[http://www.brasil247.com/pt/247/revista\\_oasis/166470/Racismo-americano-Nos-EUA-crian%C3%A7as-negras-s%C3%A3o-vistas-como-amea%C3%A7as-aos-brancos.htm](http://www.brasil247.com/pt/247/revista_oasis/166470/Racismo-americano-Nos-EUA-crian%C3%A7as-negras-s%C3%A3o-vistas-como-amea%C3%A7as-aos-brancos.htm)>.

Acesso em: 30 jan. 2017.

PENA, Eduardo Spiller. **O jogo da face: a astúcia escrava frente aos senhores e à lei na Curitiba provincial**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1990.

PEREIRA, Paulo Alexandre. Cadernos do nefando: a experiência homoerótica na literatura da guerra colonial. **Revista Forma Breve**, Universidade de Aveiros, n. 7, p. 159-201, 2009.

PERES, William Siqueira. Cenas de exclusões anunciadas: travestis, transexuais, transgêneros e a escola brasileira. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). **Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas**. Brasília, DF: MEC/Unesco, 2009, p. 235-263.

PFÜTZENREUTER, Filipe Marchioro. O diabo enquanto personagem literário em *O bom diabo* de Monteiro Lobato e *Belzebu.com*, de Luis Fernando Veríssimo. In: MAGALHÃES,

Antonio Carlos de Melo; FERRAZ, Eli Brandão Salma; LEOPOLDO, Raphael Novaresi (Orgs.). **O demoníaco na literatura**. Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 63-76.

PINHO, Osmundo. Relações raciais e sexualidade. In: OSMUNDO, Pinho; SANSONE, Livio (Orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 257-284.

\_\_\_\_\_. E não sou uma mulher? Sojourner Truth. **Geledés**, jan.2014. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/#gs.4vQ8t1w>>. Acesso em: 30 out. 2016.

PINTO, Regina Pahim. **O movimento negro em São Paulo: luta e identidade**. São Paulo, Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

POCAHY, Fernando Altair. Interseccionalidade e educação: cartografias de uma prática-conceito feminista. **Revista Texturas**, n. 23, p. 18-31, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/984>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

PRECIADO, Beatriz. **Quem defende a criança queer?** Disponível em: <<http://revistageni.org/10/quem-defende-a-crianca-queer/>>. Acesso em: 4 nov. 2014.

PRESTES, Érika Aparecida; VIANNA, Túlio. História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo. In: LOBATO, Wolney; SABINO, Cláudia de Vilhena Schayer; ABREU, João Francisco de (Orgs.). **Iniciação Científica: destaques 2007**. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2008. 1. v.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMIREZ, Carlos; MARÍN-DÍAZ, Dora Lilia. A infância como problema ou problemas da infância. **Revista Colombiana de Educación**, Bogota, n. 53, p. 107-126, 2007.

RATTS, Alex. Entre personas e grupos homossexuais negros e afro-lgttb. In: BARROS JÚNIOR, Francisco de Oliveira; LIMA, Solimar Oliveira (Orgs.) **Homossexualidade sem fronteiras**. Rio de Janeiro: Booklinks/Teresina: Grupo Matizes, 2007.

RIBEIRO, Paula Regina Costa. Problematizando práticas escolares relacionadas à sexualidade nas séries iniciais: reflexões, construções e pesquisa. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DA REGIÃO SUL, 3., 2003. **Anais...** Pelotas/RS, 2003.

RIBEIRO, Paula Regina Costa; SOARES, Guiomar Freitas; FERNANDES, Felipe Bruno Martins. Ambientalização de professores e professoras homossexuais no espaço escolar. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). **Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas**. Brasília, DF: MEC/Unesco, 2009, p. 183-211.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na idade média**. Tradução Marco Antônio Esteves Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RIOS, Roger Raupp. Homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito e discriminação. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). **Diversidade**

**sexual na educação:** problematizações sobre a homofobia nas escolas. Brasília, DF: MEC/Unesco, 2009, p. 53-83.

ROCHA, José Geraldo da. De preto à afrodescendente: implicações terminológicas. In: CÍRCULO FLUMINENSE DE ESTUDOS FILOLÓGICOS E LINGUÍSTICOS, 14., v. XIV, n. 2, tomo 1. **Anais...** Rio de Janeiro, 2010.

ROCHA, Tereza Renata Silva. Anatomia do diabo: manuscrito da maior coletânea de vidas de santos da idade média mostra a pedagogia da igreja sobre os demônios. **Revista de História.com.**, jan. 2012. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/perspectiva/anatomia-do-diabo>>. Acesso em: 4 nov. 2016.

RODRIGUES, Cristiano. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013. **Anais...** Florianópolis, 2013.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema.** Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

ROSEMBERG, Fúlvia. Raça e desigualdade educacional no Brasil. In: AQUINO, Julio Groppa (Org.). **Diferenças e preconceito na escola:** alternativas teóricas e práticas. São Paulo: Summus, 1998.

SÁNCHEZ, Dario de Jesus Gómez. **Pervertidos, bichas e entendidos:** identidade homossexual no romance latino-americano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012

SANTANA, Patrícia Maria de Souza. **Professores(as) negros(as) e relações raciais:** percursos de formação e transformação. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

SANT'ANA, Tiago. “Bicha preta, pobre e afetada? Aqui não, hein?!” – Corpo e identidade homossexual na revista gay A capa. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE, 12., 2010. **Anais...** Campina Grande, 2010. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/regionais/nordeste2010/resumos/R23-1458-1.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2014.

SANTOS, Dayana Brunetto Carlin dos. **Cartografias da transexualidade:** a experiência escolar e outras tramas. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Incorrigíveis, afeminados, desenfreiados: indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. **Revista de Antropologia**, v. 40, n. 2, São Paulo, USP, p. 145-182, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v40n2/3234.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2011.

SANTOS, Juliano Coimbra dos. Homossexualidade e religião: sentimentos e representações sociais. **Revista Científica FAESA**, Vitória, v. 10, n. 1, p. 27-33, 2014.

SANTOS, Lucas Borges dos. Maria Filipa de Oliveira. **Revista Resgate da Memória**, n. 2 jul. 2014. Disponível em: <[http://200.187.16.144:8080/jspui/bitstream/bv2julho/841/1/RM\\_n02\\_Maria%20Felipa.pdf](http://200.187.16.144:8080/jspui/bitstream/bv2julho/841/1/RM_n02_Maria%20Felipa.pdf)>. Acesso em: 24 jan. 2016.

SANTOS, Simone. Proposta pedagógica. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC). **Currículo, relações raciais e cultura afro-brasileira**. Brasília: Salto para o futuro; TV Escola; Secretaria de Educação à Distância; MEC, p. 3-11, 2006.

SANTOS, Wellington Oliveira dos. **Relações raciais, Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) e livros didáticos de geografia**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>>. Acesso em: 7 abr. 2016.

SILVA, Adriana Nunan do Nascimento. **Homossexualidade e discriminação: o preconceito sexual internalizado**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SILVA, Marcos Rodrigues da. **O negro no Brasil: histórias e desafios**. São Paulo: FTD, 1987.

SILVA, Paulo Vinícius Baptista. Projeto “Racismo e discurso na América Latina”: notas sobre personagens negras e brancas no discurso midiático brasileiro. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE ANÁLISE DO DISCURSO, 3., 2008. **Anais...** Belo Horizonte, 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_(Org.). **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

SILVEIRA, Renato da. Os selvagens e a massa: papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. **Revista Afro-Ásia**, Universidade Federal da Bahia, Salvador, n. 23, p. 87-144, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.). **Raça e diversidade**. São Paulo: Edusp, 1996.

SOLIVA, Thiago Barcelos. Entre “bichas” e “bofes”: sociabilidade e construção de identidades coletivas entre as “turmas de homossexuais” do Rio de Janeiro. **Revista Fato & Versões**, Uberlândia, v. 4, n. 7, p. 26-52, 2012.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Rolf Ribeiro de. As representações do homem negro e suas consequências. **Revista Fórum Identidades**, ano 3, v. 6, jul./dez. 2009. Disponível em: <[http://200.17.141.110/periodicos/revista\\_forum\\_identidades/revistas/ARQ\\_FORUM\\_IND\\_6/DOSSIE\\_FORUM6\\_07.pdf](http://200.17.141.110/periodicos/revista_forum_identidades/revistas/ARQ_FORUM_IND_6/DOSSIE_FORUM6_07.pdf)>. Acesso em: 29 mar. 2015.

STANFORD, Peter. **O diabo: uma biografia**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.

SULLIVAN, Andrew. **Praticamente normal: uma discussão sobre o homossexualismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SWAIN, Tânia Navarro. Desfazendo o “natural”: a heterossexualidade compulsória e o *continuum* lésbiano. **Bagoas**, n. 5, p. 45-55, 2010. Disponível em: <[http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art02\\_navarro-swain.pdf](http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art02_navarro-swain.pdf)>. Acesso em: 29 jul. 2013.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Construyendo puentes: en diálogo desde /con el feminismo negro. In: JABARDO, Mercedes (Org.). **Feminismos negros: una antología**. Madrid: Traficantes de Sueño, 2012, p. 27-56.

VIGOYA, Mara Viveros. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. **Debate Feminista**, v. 52, p. 1 -17, out., 2016. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>>. Acesso em: 24 jan. 2017.

WEEKS, Jeffrey. **El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas**. Madrid: Talasa, 1993.

\_\_\_\_\_. **Making sexual history**. Oxford: Blackwell, 2000.

WELLAUSEN, Saly da Silva. Os dispositivos de poder e o corpo em Vigiar e Punir. **Revista Aulas**, dossiê Foucault, n. 3, 2007. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/26.pdf>>. Acesso em: 19 jun. 2013.

ZAMBONI, Jésio. **Educação bicha: uma a(na[l])rqueologia da diversidade sexual**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.