

Relações raciais e sexualidade

Osmundo Pinho

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PINHO, O. Relações raciais e sexualidade. In: PINHO, AO., and SANSONE, L., orgs. *Raça: novas perspectivas antropológicas* [online]. 2nd ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 257-283. ISBN 978-85-232-1225-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Relações raciais e sexualidade

• *Osmundo Pinho* é Professor no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, campus de Cachoeira.

Introdução

Neste breve ensaio, procurarei alinhavar algumas linhas em torno da articulação, vivida na prática e refletida na literatura, entre raça e sexualidade. O objetivo do texto é fornecer, justamente, elementos de indagação sobre essa relação e seus aspectos problemáticos. A minha opção é abordar o tema a partir da recomposição de um “mapa”, feito de encruzilhadas de articulação, linhas de fuga, becos sem saída e avenidas inexploradas. Ou seja, é ressaltar aqui, de um ponto de vista parcial e particular, a constituição de questões relevantes, que ajudariam a compor a moldura para a consideração, e a exploração crítica, dos modos sociais de produção e representação para a raça e a sexualidade, nos modos conjugados como essa articulação eventualmente aparece na tradição antropológica.

Maior ênfase será atribuída ao modo como a articulação raça/sexualidade se mistura à representação sobre a nação no Brasil. Na verdade, como veremos, a “entidade” discursiva “Brasil”, tem sido pensada e representada justamente como o resultado da articulação particular, e em algumas leituras, única, que se verificou no país, entre sexo e raça. Ademais, como tem sido ressaltado, a sexualidade “miscigenada” parece dar definitivamente o tom para identidade cultural brasileira, de tal forma que o sexo pode aparecer como a “verdade” da nação.

De outro ponto de vista, deveríamos ressaltar e considerar como a sexualidade tem sido questionada como uma arena de constituição da alteridade cultural, e da diferença entre “nativos” e “civilizados”. E de como a sexualidade pode ser, assim, racializada, como um sintoma da diferença cultural, que se expressa em termos morais. Tanto produzindo um limite epistemológico para a diferença corporal, sustentada pela política; como de modo inverso, fazendo uso da

experiência etnográfica como um laboratório para desmistificar interpretações autocomplacentes, baseadas na rígida disciplina e no controle sobre a sexualidade. No primeiro caso, vemos como a sexualidade “nativa” parecerá a observadores europeus estranha, exótica, livre dos freios da civilização e sinal indelével, como a nudez primitiva, da irreduzibilidade cultural dos outros diante de “nós”, brancos civilizados. No segundo caso, a mesma perplexidade diante da diferença leva a projetar nos “nativos”, fantasias ou esperanças libertárias, a partir das quais poderíamos olhar para a “vida sexual dos selvagens” como uma alternativa concreta e histórica para as moralidades repressivas e sexofóbicas da cultura europeia hegemônica.¹

Como, de certa forma, esse mecanismo discursivo se transpôs, ou associou-se a outras formas, na tradição brasileira, mereceria ampla investigação. Nesse artigo, salientarei tão somente algumas possibilidades, no sentido de apontar pontos tensos de desenvolvimento para disciplina antropológica. Um destes certamente tem a ver com a reprodução da dualidade etnográfica no contexto brasileiro, consolidada na abordagem que assegura que os pobres participam de uma “Outra” esfera cultural, diferente daquela dos antropólogos. Aquela “outra” seria tradicional e não moderna; holística e não individualista; hierárquica e não igualitária. Ora, grande parte do peso e da densidade etnográfica produzida em auxílio a essa hipótese se localiza no campo da sexualidade e do desejo (DUARTE, 1986; HEILBORN, 1999).

Não há como esquecer, por outro lado, a longa história de patologização e racialização dos pobres. Uma patologização racializada, que elegeu a sexualidade e suas “aberrações”, exotismos e “desvios”, como campos fundamentais, nos quais o olhar branco (assim reivindicado) e científico fez vir à tona personagens de raça e sexo.²

Em termos objetivos, veremos no que segue o esforço que realizei para apresentar a jovens leitores e demais interessados, possibilidades de interrogação crítica, e um mapeamento da constituição, eivada de política e sensualidade, desses objetos bifurcados no entroncamento da raça e do desejo. A esperança é que o texto possa, modestamente, inspirar a realização de pesquisas empíricas sobre o tema, na medida em que muito há ainda que investigar nessa área, notadamente agora que parecemos pouco a pouco nos libertar das amarras ideológicas que obscureciam nosso próprio auto-entendimento.

Sexo na Antropologia: gênero e (re)produção

Todos nós recordamos as descrições vivas, e algo perturbadoras, de ritos e costumes “primitivos” com suas estranhas e inquietantes alusões sexuais, que encontramos em diversos estudos modelares da antropologia mundial, notadamente naqueles voltados para a região etnográfica conhecida como Melanésia, o grande conjunto de ilhas entre a Ásia e a Oceania: travestismo ritual do irmão da mãe; celebrações orgiásticas e incestuosas; felação ritual, etc. (BATESON, 1936; HERDT, 1994; MALINOWSKI, 1978). O texto-mãe desses todos poderia ser “A Vida Sexual dos Selvagens” de Malinowski (1983), publicado originalmente em 1929 a partir do trabalho de campo desenvolvido nas Ilhas Trobriand, borda oriental da Nova Guiné.

A estreita conexão entre a vida sexual, o parentesco e a reprodução da sociedade enquadrava o interesse do autor, sob a chave da recondução da sexualidade e das práticas sexuais ao conjunto de instituições que, articuladas, garantem a reprodução da vida social nativa nos termos de sua constituição. O ato sexual torna-se assim “o núcleo de instituições veneráveis como casamento e família” (MALINOWSKI, 1983, p. 21). A sexualidade em seus aspectos cruamente físicos ganharia assim interesse, em conexão a outros fatos da vida tribal, como se fosse o coração irredutível de fisicalidade e de satisfação primárias.

Mas ele não poderia ser assim encarado se não em comparação com a sociedade ocidental, ressaltando-se suas semelhanças e diferenças. Dessa forma, “o sexo não é para o habitante primitivo das ilhas do Pacífico, como para nós tampouco, uma simples questão fisiológica” (MALINOWSKI, 1983, p. 21). A sexualidade é mais que a mera relação carnal, porque envolve a mobilização de “forças sociológicas e culturais”. Para apreender tal conectividade precisaríamos da atenção continuada e da investigação etnográfica adequada, descrita nos moldes que o próprio Malinowski notabilizou.

É preciso dizer que esse livro é prefaciado por Havelloc Ellis, o polêmico e notório pioneiro dos estudos da sexualidade, que em seu prefácio diz:

O selvagem atingiu, em sua vida sexual um grau muito mais refinado de civilização que o homem civilizado. As comparações que assim somos levados a fazer fornecem-nos sugestões até mesmo para o estudo crítico de nossa própria vida social (ELLIS *apud* MALINOWSKI, 1983, p. 19).

Assim, a sexualidade do homem selvagem poderia ser civilizada ou mesmo refinada. De algum modo, creio que Malinowski estava consciente disso, e o

material etnográfico sobre vida sexual do selvagem fazia parte de um esforço de auto-esclarecimento e contestação instintiva, que se ligava a transformações da sociedade européia. Tendo-se em mente os entraves e perplexidades da Europa freudiana diante dos descentramentos e revelações desconcertantes que a psicanálise, por exemplo, havia feito sobre a topografia da mente, e o lugar da sexualidade na formação da personalidade e do inconsciente.

É interessante, assim, perceber a sensibilidade etnográfica de Malinowski para o irônico olhar reverso dos nativos sobre a sexualidade dos ocidentais, para os quais, ao que parece, o sexo também era índice da diferença.

Os nativos estão inteiramente convencidos de que os brancos não sabem realizar direito o ato sexual. Aliás, uma das especialidades de cozinheiros e criados que tenham trabalhado algum tempo para negociantes, colonos ou funcionários brancos é justamente imitar os métodos de cópula de seus padrões (MALINOWSKI, 1983, p. 338).

Do trabalho de Strathern e Herdt, importantes autores contemporâneos nessa área, desatacaríamos determinados aspectos, que nos ajudariam a colocar questões qualificadas sobre os modos sociais de produção da diferença sexual. Cisão que está na base de nosso entendimento corrente sobre o sexo e a sexualidade. *Guardians of the Flutes* de Herdt (1994) alcançou grande notoriedade, em certa medida, talvez, graças à recepção escandalosa que teve a revelação etnográfica do “segredo” dos homens “Sambia”. Dentre os quais, por vários anos, e diariamente, durante o período em que vivem apartados do resto da comunidade, entre a infância e a maturidade, os jovens neófitos se entregam com dedicação à prática da felação ritual.

Com o risco de simplificar o argumento de sua etnografia tão complexa quanto completa, poderíamos resumir o problema do seguinte modo. Do ponto de vista nativo, os homens são seres incompletos, que necessitam completar a sua formação, ou constituição corporal, através de rituais específicos. Basicamente rituais de separação da mulher, da feminilidade e de sua influência.

O corpo do rapaz é percebido como um recipiente vazio, altamente susceptível às influências ambientais. A mãe é a influência primária; o pai, uma fraca segunda influência. Nada de inato na biologia masculina parece resistir, ou repelir, aos efeitos feminizantes da mulher. Garotas não estão sob risco; elas simplesmente sucumbem à influência de suas mães e à força de sua biologia natural. Elas tornam-se femininas como suas mães. Rapazes devem ser separados das mulheres (HERDT, 1994, p. 217, tradução nossa).

O corpo masculino apresenta, dessa forma, uma maturação deficiente, devendo ser ajudado por procedimentos rituais, tais como a ingestão de sêmen. De modo muito diferente do que ocorre com as mulheres, que de certa forma, são seres mais “naturais”.

Justamente por serem naturais, as mulheres são perigosas, escapam ao controle dos homens e vivem num limite apavorante, entre poderes ocultos, ligados à capacidade reprodutiva e aos fluidos corporais femininos, e a sua natureza selvagem. Dessa forma, o conjunto de rituais separa (produz) o corpo masculino, em oposição ao feminino.

A simulação ritualizada da masculinidade é o trabalho da iniciação coletiva, e é assim precisamente que os homens vêem isso. A iniciação masculina é uma forma rigidamente estruturada de inculcação da ‘macheza’, passo a passo (HERDT, 1994, p. 204, tradução nossa).

Marilyn Strathern parte de considerações sobre antropologia e feminismo de modo muito explícito, revelando, sob seu ponto de vista, aproximações e distanciamentos. Enquanto que a antropologia estaria baseada na dicotomia nós/ eles, e todo o aparato discursivo da etnografia realista volta-se para produzir discursivamente, e também epistemologicamente, um lugar do observador, que é separado, ao menos momentaneamente, do lugar do observado, o feminismo “colapsa” a teoria na experiência. No sentido preciso de que o feminismo pressupõe um sujeito – a mulher – que se define pela experiência da opressão masculina, ou do dano patriarcal. É assim a experiência do sujeito mulher que define a perspectiva feminista, de um ponto de vista teórico e crítico.

No caso da antropologia, e pensemos na antropologia do gênero, a função-autor (FOUCAULT, 1992) do antropólogo se define pela relativa invisibilização da experiência e pela projeção nos Outros das questões, mesmo políticas, que pareçam relevantes à pauta antropológica. A universalidade do “problema da mulher”, e da dominação masculina, estaria posta assim em suspensão pela antropologia, que projeta sobre os outros, a partir da interpretação de suas categorias e modos de vida, os problemas relevantes, tal como são conceitualizados pelo ponto de vista nativo, que é, sempre, obviamente, uma função do ponto de vista do etnógrafo. Para este, a sociedade se apresentaria como a “natureza do mundo”, prestes a ser desvelada no ato intelectual pretensamente desenraizado, ou desincorporado, do antropólogo.

Ora, esses pares oposicionais: sujeito/objeto; nós/eles; pluralismo/holismo são como que repetições das estruturas binárias ocidentais ou cartesianas, que revelam a intenção hierárquica de sua arquitetura interna. Por outro lado, se a antropologia está presa a tais binarismos, o feminismo conjura o sujeito mulher (concebido originalmente como branco, ocidental e heterossexual) para reencontrá-lo em outras sociedades, contextos, culturas. De tal forma, que teríamos um impasse e às vezes o pior dos dois mundos.

Em termos concretamente etnográficos, Strathern explora desdobramentos importantes da teoria do “dom” e da troca para a formação dos gêneros e dos sexos no contexto melanésio. A partir de outras fontes etnográficas para a região, conclui que os homens, em determinadas circunstâncias, trocam bens para definir seu próprio “valor”. O que seria entendido, em termos êmicos, como um efeito ou performance, desenvolvido na prática como um modo de estimar o valor recíproco dos homens. Na etnografia melanésia, ela considerou como pessoas são objetificadas/personificadas através de relações sociais. Na medida em que as pessoas transformam determinadas relações em outras distintas, elas produzem a si mesmas como sujeitos. Relações de produção material poderiam ser assim, concebidas sob o registro das trocas, como produtoras de relações sociais entre as pessoas, e como produtoras das próprias pessoas como sujeitos (in)dividuais e sexuados. Tal poderia ser o processo justamente definido por Rubin (1975) como produção de “mulheres domesticadas”.

Uma mulher é “apenas” uma mulher, e só torna-se um ser embebido em posições sociais, como esposa, mãe ou prostituta, através de relações sociais definidas. O mecanismo que transforma “fêmeas da espécie” em “mulheres domesticadas” seria aquilo que autora chama de sistema sexo/gênero, o conjunto de procedimentos através dos quais a sociedade transforma o sexo biológico em “produtos da atividade humana”, por meio das quais as necessidades sexuais são alcançadas (RUBIN, 1975, p. 158). As relações de produção devem ser, entretanto, distinguidas claramente das relações de sexualidade. Enquanto umas produzem valor e mercadorias, outras produzem “meios de existência” e outros seres humanos.

A autora cita Engels, que diz que a organização social sob a qual determinado povo vive, depende fundamentalmente de duas esferas de desenvolvimento: o trabalho (produção) e a família (reprodução). Mas o sexo – identidade de gênero, desejo sexual, fantasias, etc. – é em si mesmo um produto social. Também é produzido. E Rubin ainda enfatiza: “A formação da identidade de gênero é um exemplo de produção na esfera do sistema sexual” (RUBIN, 1975, p. 167, tradução nossa).

Longe ser a expressão de diferenças naturais, uma identidade de gênero exclusiva é o resultado da supressão de similaridades naturais. Isso requer repressão, contenção, disciplinamento, vigilância, repetição. Ou seja, a produção efetiva da diferença. A divisão dos sexos tem assim o efeito de reprimir, ou modelar, traços de personalidade de homens e mulheres, de modos diferenciados, mas com efeitos pertinentes sobre ambos (BUTLER, 2003b, p. 45-46).

Indivíduos serão instruídos como homens e mulheres, e a heterossexualidade compulsória deve ser, a qualquer custo, assegurada, por que o horizonte fundamental das trocas sociais, sob a perspectiva estruturalista (criticada por autoras feministas), é o casamento e a formação da família, base para reprodução da sociedade. O tabu do incesto Lévi-Straussiano pressuporia, assim, de modo mais ou menos articulado, o tabu da homossexualidade.

Gênero não é apenas a identificação com um sexo. Ele também implica em que o desejo sexual seja dirigido em direção ao outro sexo. A divisão sexual do trabalho está implicada em ambos os aspectos do gênero. Macho e fêmea Ele os criou e Ele os criou como heterossexuais. A supressão do componente homossexual da sexualidade humana, e como corolário, a opressão dos homossexuais, é dessa forma, um produto do mesmo sistema cujas regras e relações oprimem as mulheres (RUBIN, 1975, p. 180, tradução nossa).

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

Como não poderia ser a sexualidade – dispositivo de regulação do indivíduo e da espécie – ponto fundamental de articulação e tensão para esta conexão transposta?

Estas relações, entre o biológico e cultural, aparecem metamorfoseadas no contexto brasileiro como outras relações – entre natureza e cultura; corpo (negro) e mente (branca); inclinações individuais e atavismos, etc. – definidoras do campo de tensões marcado pelas “ilusões da liberdade” a que se referia Nina Rodrigues. Se o indivíduo é submetido a leis histórico-naturais universais de que vale a boa vontade e o livre arbítrio? A liberdade é uma quimera e uma quimera

perigosa, nos dizia o Doutor Maranhense, devendo ser posta sob controle da ciência. Se anteriormente as diferenças humanas foram pensadas em termos de nações e tribos, a partir do desenvolvimento da modernidade e da expansão colonial, as raças se colocam como a chave classificatória que permite equacionar estes diversos níveis: indivíduo e sociedade, natureza e cultura, história e seleção natural. Os fins políticos de tais interconexões são evidentes no proselitismo raciológico que, no Brasil, ganhou contornos particulares, adequados a nossa própria condição de economia periférica no capitalismo, com a inserção e a ação objetiva de agentes sociais e personagens históricos como o nosso Nina Rodrigues e sua escola demonstram (CORREA, 2001; SCHWARCZ, 1995).

Racialização do Sexo: O “Fantasma na Máquina”

Práticas discursivas, como discursos práticos, sustentam determinados sujeitos, assim como definem ou constituem determinados objetos. Para tanto necessitam de um *background* sobre o qual possam se instalar, este deverá ser formado por práticas e instituições sociais historicamente determinadas.

Declarações não são como o ar que respiramos, infinitamente transparente, mas coisas que são transmitidas e preservadas, que tem valor e de que alguns tentam apropriar-se; [...] coisas que são duplicadas e não apenas por cópia ou tradução, mas por exegese, comentário e proliferação interna do significado (FOUCAULT *apud* DREYFUS; RABINOW, 1982, p. 49, tradução nossa).

As formas do discurso proliferam articulando poder, direito e verdade, em combinações específicas, produzindo a “verdade” através de injunções específicas: “No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad” (FOUCAULT, 1992, p. 34). Definir objetos é definir o conjunto de regras e relações institucionais, políticas, que, nesse sentido, os tornaram possíveis. Os discursos não seriam signo de alguma outra coisa, mas, é imperioso “restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do *significante*” (FOUCAULT, 2002, p. 51). Faz-se assim necessário considerá-los neles mesmos, em seu funcionamento como práticas e não como sistemas abstratos de signos (DREYFUS; RABINOW, 1982). No ocidente moderno, discursos de produção de verdade têm sido além do mais, discursos de produção de sujeitos. Estes discursos, incidindo sobre a constituição dos problemas da formação do

indivíduo, e de controle sobre o corpo individual, são discursos disciplinários, das disciplinas. Incidindo sobre o corpo coletivo das populações constituem-se em biopoder, poder de administração da vida coletiva no corpo social.

É preciso reconhecer, nesse âmbito, que tanto a noção de indivíduo – pessoa moral, livre, autônoma – quanto a de sociedade – como um conjunto de regularidades externas à cultura ou o contexto social global – são conceitos e não exprimem necessariamente correspondência com objetos sensíveis, positivos, existentes no “mundo real”. A sociedade, com uma entidade discreta separada da ação humana é uma abstração (STRATHERN, 1996, p. 66). O indivíduo considerado como apartado das estruturas materiais e simbólicas, que são de fato a matéria da experiência social e da vida, não o é menos (HARAWAY, 1993).

O sujeito negro, que viveria dividido, entretanto, entre dois mundos,³ não comparece, dessa forma, ao teatro das interações sociais ou identitárias como um estranho que chega a uma paisagem indecifrada, mas é “junto com” a própria paisagem, que se vê organicamente definida através das lutas. Como em Fanon (1983), vemos que o mundo colonial ou escravista – e sua herança – são os seus próprios personagens e paisagens em interação complexa e contingente.

Como Stolcke (2006) tem colocado, ademais, em tempos coloniais a regulação dos corpos de mulheres, brancas e negras, foi essencial para a reprodução das hierarquias raciais, baseadas na pureza de sangue. Em *O Parentesco e Sempre Tido como Homossexual*, Butler (2003a) aponta para um dos aspectos fundamentais dessa historicidade colonial, encarnada em corpos subalternos. Citando Hartman, ela diz que a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco, se referindo especificamente as relações raciais nos Estados Unidos. Mas, certamente, poderíamos extrapolar, respeitadas as condições específicas, tal consideração para outras nações no Novo Mundo. Porque o parentesco afro-americano tem sido objeto a muito tempo de vigilância, admoestação, patologização e mesmo criminalização por parte do Estado, não só nos Estados Unidos, mas em diversos contextos latino-americanos.⁴ Em termos históricos, tal controle remete às interdições sexuais, ao Jim Crow, a criminalização do homem negro, a invisibilização da família negra, enfim à escravidão e ao mercado dos corpos.

Ademais, salienta Butler, é impossível separar questões de parentesco das questões de propriedade. Como Robert Young desenvolve, a produção de sujeitos sexuais e racializados sob regime colonial, não pode ser dissociada, dessa forma, dos processos de produção material e econômica do mundo colonial e de suas hierarquias. Como até mesmo Freyre (1995, p. 316) reconheceria: “Não há

escravidão sem depravação sexual.” Assim, a escravidão e a *plantation* teriam sido cenário e laboratório para a racialização da sexualidade.⁵

É óbvio que formas de intercâmbio sexual promovidas pelo colonialismo eram elas próprias, tanto reflexo, como consequência, dos modos de intercâmbio econômico constitutivos da base das relações coloniais (YOUNG, 2002, p. 181, tradução nossa).

Recentemente, as chamadas “*welfare queens*”, mulheres negras e latinas supostamente dependentes de ajuda social nos Estados Unidos, têm sido alvo de intensa polêmica. Do mesmo modo, determinados comportamentos de homens afro-americanos, especificamente o chamado *down low*, ou seja, a prática de sexo homossexual clandestino, e sem implicar em identidade homossexual, entre homens negros socialmente heterossexuais (MALEBRANCHE, 2006). Prática, aliás, tradicionalmente referida a homens jovens latino-americanos⁶ – com as ressonâncias “orientalistas” já apontadas por Carrara e Simões (2007). E que tem importantes implicações para a crise da AIDS, mais uma das tragédias afro-americanas.

Escrevendo sobre tal crise na comunidade negra, Cohen (1999), descreve como os preconceitos homofóbicos e a prevalência das igrejas cristãs como base (legítima) de organização das comunidades afro-americanas, dificultou a luta contra o HIV/AIDS, na medida em que suas vítimas pareciam como, de certa forma, merecedoras do castigo, pelo comportamento inadequado. A crise revelou, assim, os limites da “*Black politics*”, limites definidos pelo sexismo, pelo fundamentalismo e pela homofobia. Tais limites revelam, por outro lado, as bases arbitrárias da construção de um consenso político, ou agenda comum, para as políticas negras. A ilusão da homogeneidade da comunidade pareceria assim insustentável. Como fazer face politicamente a essa compreensão?

Ora, abraçando talvez o desafio a heteronormatividade que pressuporia uma abertura em direção a consideração de como variáveis interseccionais produzem *queer subjects* de modo diferenciados. Permitindo, por outro lado, salientar como outros sujeitos sociais são perseguidos e aviltados em função de comportamentos sexuais conjugados à raça e classe, ou como as considerações de opressão, injustiça e violência conectam experiências subjetivas de determinados atores sociais (COHEN, 2001, p. 204).

Sexo, Raça e Nação

Gilberto Freyre (1995) poderia ser visto como o precursor senhorial da consideração antropológica sobre a articulação raça e sexualidade na cultura brasileira. É impossível esquecer que seu estudo monumental é justamente sub-intitulado “Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal”. E dessa família participam o negro e o índio, sob as condições específicas da “Economia Patriarcal”. Assim é que o capítulo dedicado àquele se chama “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”.

Com a famigerada sabedoria proustiana, Freyre indica claramente os limites sociológicos e históricos para a sexualidade, e seu papel estrutural na reprodução e atualização (desfrute) de hierarquias sociais.

Nada nos autoriza a concluir ter sido o negro que trouxe para o Brasil a pegajenta luxúria em que nos sentimos todos prender, mal atingida adolescência. A precoce voluptuosidade, a fome de mulher que aos treze ou quatorze anos faz de todo o brasileiro um don-juan não vem do contágio ou do sangue da ‘raça inferior’ mas do sistema econômico e social de nossa formação (FREYRE, 1995, p. 320).

Ora, é a miscigenação, engrenagem lubrificada, que permite que as contradições raciais e sexuais se equacionem numa feliz solução final, baseada no desejo e na dominação. Uma solução ideológica, bem esclarecido, mas que muitos parecem preferir, ou eleger, como mito de origem, utopia e destino da nação. Desde os anos 30 pelo menos, grande esforço discursivo tem se realizado para demonstrar e celebrar as delícias da miscigenação.

Já nossas avós diziam que há ‘crioulas de barriga limpa’. Seus filhos, sendo também filhos de homens mais claros, puxam ao pai. Talvez a Bahia seja uma cidade com muitas pretas e mestiças de barriga limpa. Todos notam que marchamos para uma população totalmente mestiça, mas com aparência de branca. Enquanto isso, Rio, São Paulo, Nova Iorque, Chicago, graças à discriminação racial, vão-se enchendo de pretalhões puro sangue. Eles que resolvam seu “big” problema, que nosso sabemos resolvê-lo. E com que satisfação...! (VALLADARES, 1951, p. 91-92).

A mestiçagem, de um ponto de vista mais amplo, poderia ser ainda vista como uma vantagem comparativa por alguns (PIETERSE, 2001), “*e com que satisfação*”, na medida em que dessencializa identidades fixas e desfetichiza fronteiras sociais. Não me parece necessário recordar, entretanto, que o homem

branco, ao que parece imune ao hibridismo, permanece tão essencializado e fetichizado como sempre. Re-presentado como o Universal, que não é sincretizado, mas sincretiza, “fertiliza” (no caso do Brasil, diríamos, canibaliza) outras culturas, transformando-as.

Parece-me relevante, entretanto, considerar as escalas e os contextos onde esta mestiçagem ganha encarnação e uso nas práticas concretas. O que significa (ou representa) o discurso da mestiçagem nos países latino-americanos?

Visto de cima, ou da Casa Grande, digamos assim, teria o mesmo caráter disjuntivo da hibridez quando vista, digamos, *desde abajo*? E mais, o mestiço ou categorias sociais mestiças, ganham sentidos diversos em contextos coloniais diferentes. Na América Latina, a miscigenação que atinge de modo socialmente identificável a maior parte da população, foi esposada como ideologia por Estados autoritários e racistas, num pacote que inclui branqueamento, invisibilização do negro e de sua historicidade, e hipocrisia racial (WADE, 1991; WRIGHT, 1996). Diante disso, quando falamos de miscigenação e hibridismo falamos da mesma coisa em qualquer lugar?

Homi Bhabha parece por as coisas em seus próprios termos quando identifica hibridismo à tradução. Um processo de produção de sujeitos e identidades sociais como imagens de identidade performadas. Ele nos diz que a cisão do sujeito colonial, que produz a diferença como um dispositivo de enunciação ativo na linguagem, é um movimento político que se renova sempre, e que ganha, no contexto colonial, o caráter de ruptura com as formas de representação, que são formas de dominação, ocidentais ou brancas. Sendo assim, “a Tradução é a natureza performativa da comunicação cultural” (BHABHA, 1998, p. 313). Nesse sentido, hibridismo não seria uma propriedade miscigenante de culturas crioulas, nativas ou coloniais, mas o movimento de diferenciação e identificação de sujeitos pós-coloniais, que performam a si mesmos como identidade, no espaço aberto pela diferença e pela distância entre o Eu colonial e o seu Outro colonizado (BHABHA, 1998).

Abertura, contigencialidade, diferença, estas parecem ser as palavras chaves para a compreensão de processo de transformação cultural em contextos coloniais. E foi justamente contra esse processo de disjunção e abertura que Freyre escreveu. Para este, miscigenação significa mistura racial/cultural, síntese e amálgama, “*equilíbrio de antagonismos*” enraizados na carne e no sangue, nunca diferenciação ou ruptura, mas conciliação e transigência. Ou melhor, diferenciação para fora – daí a convicção no excepcionalismo étnico/cultural – e unificação para dentro das

fronteiras nacionais – daí a ênfase na assimilação e na essencialização normativa do mestiço (PINHO, 2004).

A história da miscigenação, e de suas formas re-presentadas,⁷ deveria ser considerada como eivada de dominação e violência, exercidas por meio, e em meio, a sexualidade e ao desejo. Como aparece retratada, de modo algo auto-contraditório no romance *Viva o Povo Brasileiro*, do “freireano” João Ubaldo Ribeiro (1984, p. 23):

Acode-me cá! – disse ao escravo, que lhe estendeu a mão para que se levantasse, o que fez penosamente, a barriga decidida a permanecer no chão, enquanto ele arfava com os joelhos dobrado em grande esforço. – Que tens, não mais podes com o peso? Não saíste a tua mãe, então, que muitas vezes a fodi deitando-lhe em cima todas essas arrobas e não me recordo que houvesse ficado amassada e, se não já se tivesse tornado uma burra pelancuda e cheia de gafa que apanhou dos cães, ainda ia eu lá muitas vezes àquele rabo preto. Mas não há de ser nada – acrescentou com um riso obsceno, passando a mão gorda e peluda pelo traseiro de Feliciano –, pois destes cús da tua família ainda não tive cá, meu quinhão completo, e chegará o dia em que te chamarei a meu quarto para que te ponhas de quatro e te enfie toda essa chibata pelo vaso de trás, que nisso lá há de ser bom.

O trecho aponta, ademais, para dimensão tabu e soterrada da experiência de dominação racial/sexual. O fato de que ela afeta mulheres e homens, subalternizados racialmente e expropriados sexualmente, ou seja, “feminilizados”, porque associados à passividade. De tal forma que “*é o negro feminizado – a baiana ou a mulata – que acabar por se tornar um símbolo aceitável do país*” (CORREA, 2000, p. 261). Ou ainda, de outro modo, homens negros são “objetos” ou “peças”, tornados corpos, capazes de sintetizar e representar as estruturas de dominação hierárquica. Tal representação justamente “emascula” homens negros, e de modos mais ou menos metafóricos, os põe, sodomizados, diante da violência, do encarceramento, da fetichização e da exploração sexual. A representação da alteridade, sexualizada e racializada, torna-se assim o mecanismo simbólico, prático-discursivo, para certa economia política de produção da sujeição nos corpos e na estrutura social (FIGARI, 2007).

Interessante e qualificado debate recente ajuda a por em termos mais particulares as contradições sobre representação da nação e sua alteridade, a sexualidade e a raça. Refiro-me à palpitante discussão sobre a natureza da homossexualidade popular no Brasil, e o lugar da “ambigüidade”, caracteristicamente brasileira, nessa tipologia.

Como Carrara e Simões (2007) argumentam, o Brasil tem sido representado como um país essencialmente sexual. E definido pela sexualidade. No esforço de salvaguardar a tradição sócio-antropológica brasileira, estes autores criticam trabalho recente do antropólogo norte-americano Richard Parker (2002) em muitos pontos importantes e bem fundamentados. Em termos grosseiramente resumidos, o fazem da seguinte forma. Primeiro, criticam a Parker porque este teria transformado o “nacional” em “popular”, advogando que o tipicamente brasileiro pertenceria aos pobres ou as classes populares. Em segundo lugar, teria definido a marca da identidade nacional/popular/sexual manifestada nas hierarquias (sexuais, raciais e de classe) como sintoma do atraso nacional. Por fim, Parker teria reproduzido um modelo explicativo da relação centro-periferia que reserva à periferia, ou seja, a nós, o lugar de consumidora da modernidade, notadamente sob a forma de mercadorias.⁸

O esforço de Parker em ultrapassar uma abordagem simplista da relação ‘norte’/‘sul’ ou ‘centro’/‘periferia’ deve ser reconhecido, mas, em seu modelo de análise, as culturas periféricas somente seriam ‘ativas’ dentro dos limites impostos por uma passividade englobante ou estrutural. O movimento inicial que acontece no ‘centro’ independe delas. Elas incorporam, processam e dadas certas circunstâncias especialíssimas, conseguem exportá-lo reelaborados (como travestis e michês). O movimento tem sua origem sempre no exterior (CARRARA; SIMÕES, 2007, p. 91-92).

A oposição já clássica, descrita por Fry (1982), por outro lado, entre modos de sociabilidade e sexualidade, igualitários ou “modernos”, referidos a fragmentos específicos de classe no Brasil, não poderia, dessa forma, ser usada para denunciar um “atraso” relativo do Brasil, ou de seus setores populares, em relação à modernidade ou à democracia sexual “moderna”, como Carrara e Simões apontam com justeza. Mas também é evidente que o modelo (hierárquicos/igualitários) oculta sua própria fragmentação/contradição interna e, por outro lado, desconsidera as relações entre “modernos” e “tradicionais”. Essas seriam modernas ou hierárquicas?

Em *Male Homosexuality and Afro-Brazilian Possession Cults* Fry (1987) descreve, assim como em outras oportunidades, o universo das interações sexuais entre homens em Belém do Pará, notadamente aqueles ligados ao universo do culto afro-brasileiro. Fry mostra a instabilidade e o aspecto performático das identidades sexuais. O “homem de verdade” se comporta socialmente como “homem” e nunca “dá”, ou seja, permite-se ser passivo numa relação sexual. De tal

modo que o mais importante para definição da masculinidade heterossexual, não seria tanto o parceiro sexual, mas o desempenho particular dos parceiros vis-à-vis. E, mais interessante, ao que parece os parceiros sexuais ideais preferidos das “bichas” seriam os “homens de verdade”. Salientando-se que os aspectos, digamos, hierárquicos, ou as diferenças vividas e representadas nos corpos, seriam bem mais importantes que identidades sociais abstratas, remetidas a sistemas de classificação – homossexuais/heterossexuais – estranhos ao contexto. Tal configuração sócio-sexual, e Carrara e Simões, estão mais uma vez cobertos de razão nesse campo, aponta para uma realidade sexual mais complexa que as dicotomias simples poderiam descrever e se referem mais a uma porosidade das categorias e condutas sexuais masculinas, do que para uma fragilidade de identidades gays.

Mas Fry analisa o material de Belém tendo em mente as realidades distintas, encontradas nos grandes centros urbanos do “moderno” Sudeste brasileiro, sendo assim sua questão principal é porque o candomblé está em Belém, e em outras cidades do Norte/Nordeste, associado aos baixos estratos sociais, à marginalidade ou ambigüidade sexual, e tal não ocorre no Rio ou em São Paulo. Ou seja, porque a marginalidade social conecta-se com a marginalidade sexual. O autor atribui a transformações sociais mais amplas essas diferenças, notadamente ao fato de que no Sudeste desenvolvido os agentes podem contar com sistemas concorrentes de classificação social e podem eles mesmos, moverem-se entre essas categorias, “perturbadas” pelo desenvolvimento social.

Oportunidades para a mobilidade são menores no Norte e no Nordeste, onde riqueza e poder continuam em grande medida a serem legadas por nascimento. No Sul urbano e industrializado, diferenças de classe não são mais exclusivamente função do nascimento e alguma ruptura do sistema ascriptivo de classe é acompanhado pela erosão da classificação rígida de papéis sociais observada em Belém (FRY, 1987, p. 87, tradução nossa).

De um modo específico, e seguindo a sugestão de Carrara e Simões, material como esse, e outros, que discute a vida sexual na fronteira “marginal” da sociedade, poderia ser interpretado de um ponto vista *queer*, que enfatizasse os aspectos transitórios, instáveis e hierárquicos e, talvez mais fortemente, como as hierarquias 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.

“Pero, Local!”: Etnografias, Ambigüidades, Desigualdades

O entendimento da sexualidade como um dispositivo prático, que se exerce em meio aos corpos, os produzindo efetivamente, como suporte para a subjetivação de sujeitos sociais, “suspensos” na malha difusa do poder (FOUCAULT, 2004), pode nos permitir compreender os padrões locais, cultural e sociologicamente determinados, para as formas concretas que práticas sexuais, e discursos sobre o sexo, assumem em contextos particulares, como uma das formas distintas e concretas da articulação entre poder e saber, como procurei desenvolver anteriormente. Tais articulações são culturalmente informadas, o que não quer dizer que não sejam objeto de manipulação deliberada, pelo contrário, notadamente no que se refere à administração do poder, por parte do Estado, sobre os corpos sexuados. A cultura, assim, conecta-se a sexualidade de modos atravessados pela política e pela desigualdade.

É fundamental considerar-se, desse modo, como na América Latina produziram-se elites raciais e de classe, e como essas se produziram associadamente a produção de outros subalternos: negros, indígenas, camponeses e o *lumpem* urbano. Tal processo poderia definir uma situação particular de colonialismo interno aos Estados Nacionais,⁹ mas talvez de modo mais rigoroso pudéssemos dizer que os Estados Nacionais se construíram justamente sobre essa oposição/relação entre o povo e as elites dominantes. Ora, desde sempre, povo e elite foram pensados em termos raciais.

Como é bem conhecido, embora a maior parte da América Latina tenha alcançado a independência formal no século dezenove, as nações-estado pós-coloniais resultantes foram dominadas predominantemente por criollos brancos que desenvolveram regimes coloniais internos com relação a índios, escravos de descendência africana, o campesinato mestiço ou mulato e o nascente proletariado” (LATIN..., 1995, p. 137-138).

No espaço das lutas coloniais que produziram corpos e sujeitos subalternizados, também foram produzidas, por outro lado, formas contra-hegemônicas populares, vernáculas, dispersas, híbridas e irônicas. Modelos alternativos de sexualidade e corpo, engendrados em meio a tradições seculares de povos submetidos, e a leituras modernas da incorporação *detournée* de novos repertórios “modernos” e globalizados.¹⁰ Modelos alternativos de masculinidade e feminilidade, de sexualidade e identidades sexuais, que seriam a base a partir da

qual uma alteridade epistêmica de corpos e povos coloniais poderia ser identificada (GROSFOGUEL, 2007).

Como Carlos Figari (2006) aponta, com justeza, “os discursos e silêncios” sobre a sexualidade foram, e são, fonte de injustiça, violência e privação de direitos na América Latina. Ocupam mesmo lugar de destaque em estruturas de dominação e estigmatização dos pobres, vistos, por exemplo, em alguns casos, como não-modernos, associando-se seus modos de vida, no mais das vezes justamente gerados pelos modos particulares de desenvolvimento da modernidade na região, como atrasados, e obscurantistas, presas passivas do passado e da tradição.

Ora, a diferenciação dos corpos, e sua hierarquização colonial, demandaram a regulação de corpos sexuados e racializados. O homem branco, como o colonizador heterossexual, ocupou o lugar discursivo do macho penetrador e civilizador, ativo sexualmente e produtor de história e cultura, reservando para negros, índios, mulheres e “pervertidos” sexuais, o lugar passivo de objeto da dominação e do disciplinamento, assim como o lugar da sexualidade indomável, abjeta e perigosa, num paradoxo claro, que revela a estrutura da contradição sexual, na formação de corpos coloniais. 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.

A história dos significados da palavra comércio inclui tanto a troca de mercadorias como a de corpos no intercuro sexual. Seria então plenamente apropriado que a troca sexual, e seus produtos miscigenados, que capturam as violentas relações de força antagônicas da difusão sexual e cultural, se tornassem o paradigma dominante através do qual o apaixonante tráfico econômico e político do colonialismo fosse concebido. Isso talvez explique porque nossas próprias formas de racismo permanecem tão intimamente atadas a sexualidade e ao desejo” (YOUNG, 2002, p. 181, tradução nossa).

Assim, a escravidão, “fantasma na máquina”, preserva o seu caráter estrutural a um só tempo das sexualidades e das raças (FIGARI, 2006).

Na cidade colombiana de Cali, por exemplo, apesar da ampla mestiçagem *de facto*, os padrões de segregação e discriminação social, e inclusive espacial, são racialmente determinados, estruturando as zonas urbanas de gradações sócio-econômicas marcadas pelo *continuum* racial (GIRALDO; QUÍLEZ, 2000).¹¹

Os conflitos das ultimas décadas entre o governo colombiano, paramilitares e grupos esquerdistas como as FARC tem provocado o deslocamento de milhares

de pessoas, numa tragédia humanitária sem precedentes na América Latina. Grande parte desses “*desplazados*” são justamente originários das áreas tradicionalmente ocupadas pelos negros. Em função da guerra, grandes contingentes afrodescendentes deslocam-se da zona rural e costeira para a periferia de grandes cidades como Bogotá e Cali. Nesse contexto, homossexuais afrodescendentes devem sobreviver e encontrar condições para elaborar estilo, identidade e formas culturais próprias, como descreve Benítez (2005).

O paradoxo que esta autora, e outros, apontam é que apesar da discriminação e da exclusão, dos estigmas e preconceitos, existe certa valorização da cultura negra como elemento da cultura nacional. Justamente, em muitos casos, pela via dos estereótipos, uma vez que se imagina que os negros são mais sensuais, musicais, alegres e festivos, ainda que primitivos e um tanto ingênuos. Determinados limites corporais, além disso, são concretamente impostos aos agentes, segundo a autora. Em primeiro lugar é preciso saber comportar-se sem “vulgaridade” e sem demonstrações públicas de afeto entre casais. Do ponto de vista dos “*pirogos*”, jovens prostitutas, ou semi-prostitutas das classes populares, algo análogos aos “*chongos*” argentinos ou aos “*bofes*” brasileiros, o importante é não permitir-se ser penetrado sexualmente, ou pelo menos não dar demonstrações públicas de que o permite, porque dessa forma sua identidade heterossexual pareceria preservada.

Num espaço definido por hierarquias e por modelos ideais de beleza e comportamento público, pode ser muito difícil para um jovem negro, emigrante homossexual, ser aceito. Porque, como a autora salienta, ser aceito não depende apenas de ser “bonito”, jovem, bem empregado, viril e branco, mas também de se relacionar com outros homens de igual perfil. Tais modos de comportamento, que se apresentam na superfície das relações sociais, poderiam ser interpretados, segundo a autora, como uma gramática que “*também serviria as leituras de classe*”, de tal maneira que as formas específicas da cultura gay se prestariam a traduzir distinções e hierarquias sociais, localizando os agentes nesse espectro complexo e interseccional de desigualdade e exclusão. Nesse cenário, uma das formas do gay negro ser aceito é pela via do “exotismo”. Assim, um gay negro “bonito” pode ser aceito e valorizado, mas com as usuais associações com barbarismos, selvageria e a hiper-sexualidade.¹²

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 (BENÍTEZ, 2005, p. 65).

Como salienta ainda Benítez, e outros, existiria uma forte associação entre masculinidade, heterossexualidade e negritude, de tal modo que nas “*comunas*” de Cali um homem homossexual negro, principalmente se muito visivelmente afeminado é um escândalo.

Pero usted ve aun negro que se la sale maricada, entonces uno como que hijueputa, se aterrera [...] uno negro como que sea amanerado, como mujercita, queda como berraco [...] entonces cuando les sale el negro con la gran verga pero loca, eso es como el caos para ellos (GIRALDO, 2007, p. 12).

Assim, a negritude é também produzida, inventada e reinterpretada através desses diferentes mundos da sexualidade. Os modos dessa produção passam por atributos corporais percebidos, inventados, produzidos ou efetivamente fabricados, através de próteses e alterações corporais. Ora, tal produção corporal forma as fantasias e o imaginário racial/sexual de negros e brancos, ocupando assim um lugar na “ordem social de dominação” (GIRALDO *et al.*, 2007, p. 31). Assim, tensões, ou contradições, são produzidas entre lugares de subordinação social e de fetichização, e as interações raciais sexuais que ocorrem no mundo da vida.

Fatores como esses formam o que Fernando Urrea Giraldo, e seus colaboradores, chamam de tensões na construção de identidades de homens negros e homossexuais. Remetendo-se a trabalhos anteriores, mostram como, em comunidades populares de Cali, os tipos masculinos opostos, *gomelos* e *aletosos*, encenam modelos de masculinidade e suas “*fissuras*”. Enquanto que *aletosos* seriam rapazes dispostos a exercer a violência para afirmar sua sexualidade, além de demonstrarem o comportamento sexual predatório comum em outros contextos (PINHO, 2007), os *gomelos* seriam de certa forma “afeminados”, próximos aos padrões de classe média e, por conseguinte “brancos”, representando assim um afastamento tanto dos padrões da cultura popular e negra, como dos ideais opressivos de masculinidade. Ora, “*las diferencias raciales no están subordinadas a las diferencias sexuales, sino que las dos se articulan en el cuerpo*” (GIRALDO *et al.*, 2007). Assim, nesses trabalhos salienta-se o aspecto contextual e conflitivo das identidades negras em contextos populares, nos quais modelos possíveis são contestados, desafiados, re-interpretados.

A cidade de Salvador da Bahia poderia ser considerada, sob certos aspectos, como ocupando um lugar análogo de Cali, na “orden racial” brasileira. A partir de dados produzidos durante projeto de prevenção a HIV/AIDS para “Homens que fazem sexo com Homens” (HSH) naquela cidade,¹³ poderíamos levantar algumas questões. A atuação prática do projeto, naquele momento, localizava-se em torno de centros territorialmente definidos como espaços de *cruising*, ou sociabilidade homossexual, e a partir destes locais desenvolvemos estratégia baseada na interação direta de equipe de agentes pares, montada para intervir através da metodologia chamada de interação face-a-face entre pares. Paralelamente ao trabalho de prevenção foi realizada pequena pesquisa exploratória, na qual, durante dois meses, aplicamos 109 questionários simplificados em 10 espaços de sociabilidade e “pegação” homossexual.

Os lugares focalizados são exemplos importantes de auto-constituição reflexiva da identidade e do território. Em diversos destes locais nos quais pesquisamos encontramos muitos homens que não participam das modernas comunidades homossexuais imaginadas, hoje em dia cada vez mais imaginadas em torno do mercado, e como um mercado, mas que participam sofregamente das estruturas de interação propriamente sexual. Como, por exemplo, nos cinemas de “pegação”, onde o sexo anônimo e aleatório ente homens de diversas procedências (e identidades) sociais, ganha lugar.

As aventuras das identidades homossexuais oscilantes, que transitam por esses territórios, podem ser percebidas através das notas de campo feitas pelos agentes pares.

“Conversei com um homem que está separado da esposa e busca o cinema por não ter coragem de ter envolvimento homossexual no cotidiano”.

*

“Conheci Aníbal que é muito discreto (funcionário federal), tem medo de se assumir/ sente revolta por ser homossexual. Sua tara é negro. Goza muitas vezes sem nenhum manuseio no pênis. Só com o ato em si. Acha o cinema um uso (um usa o outro). Vive de casa para o trabalho e vice-versa (o cinema é seu hobby). Tem 37 anos” (19/07/1996).

Essa experiência em Salvador nos permite considerar as contradições e ambigüidades racias-sexuais de um lado, e de outro, as profundas e persistentes estruturas de desigualdade. Os mundos homossexuais no Brasil se prestam exemplarmente a demonstrar a prevalência desses fatores, como os trabalhos de Luis Felipe Rios (2004a; 2004b) e Laura Moutinho (2004) tem demonstrado.

Para esses autores, as escolhas afetivas homossexuais, em contextos populares no Rio de Janeiro, são atravessadas pelas desigualdades sociais. Importando no “cálculo racional” do agente, o quanto os elementos envolvidos de diferenciação social, representados na figura de um homem mais velho de condição sócio-econômica superior, e muitas vezes branco, podem representar. Rios nos aponta, por exemplo, o significado do “trânsito” sociológico favorecido pelas trocas sexuais homossexuais, tal como coloca um de seus informantes, “Ronald”, classificado como negro pelo autor e que teve envolvimento emocional com homens mais velhos, um destes um médico branco:

Com ele eu fui, pela primeira vez ao teatro. Com ele, entendeu? Porque na época que eu conheci ele, meu negócio era mais baile funk, era favela. Aquele negócio de meus amigos ser (sic) tudo favelado eram os amigos da minha idade assim... Então assim eu comecei a conhecer novas coisas (RIOS, 2004, p. 105).

De maneira similar, e ainda transitando no universo das comunidades populares e do candomblé carioca, entrevistando jovens homossexuais, muitos dos quais negros, Moutinho descreve a desigualdade dando os contornos para o desejo sexual inter-racial. Ao discutir os roteiros e modos de circulação social, ou “trânsito”, possíveis para homossexuais pobres do Rio de Janeiro, a autora comenta como as “fronteiras” sociais podem ser atravessadas:

No trabalho de campo, identifiquei até o momento duas grandes linhas de atuação de jovens homossexuais, em especial negros no circuito dos afetos e prazeres da Zona Sul carioca (a região de afluência econômica e do turismo). Aqueles que vão a Copacabana, preferencialmente na Le boy (boate gay mais famosa da região), buscar gringos brancos com interesse pecuniário: ‘pode-se ganhar até 100 dólares em alguns minutos’, disse-me um entrevistado. E os que buscam nos gringos brancos, mais velhos, diversão, mas igualmente relações e experiências (MOUTINHO, 2004, p. 4).

O modo como tais “fronteiras” são construídas e sustentadas, justamente pela ação dos agentes, que eventualmente as atravessam, não tem sido, entretanto, considerado com a mesma ênfase. De tal forma que todo um oceano de práticas,

discursos, territórios e formas simbólicas, aguarda tumultuado a consideração crítica e a investigação etnográfica.

Notas

¹ Assim, Malinowski, famoso por realizar reuniões onde se discutiam a vida sexual dos selvagens, no ambiente claustrofóbico e repressivo da Inglaterra vitoriana (KUPER, 2005), parece ter criado em torno da discussão sobre a sexualidade “outra”, uma válvula de escape e de desrepressão para a sexualidade do Ego cogitans europeu (MALDONADO-TORRES, 2007).

² cf. Fry (1982), Correa (1982) e Venâncio (2004).

³ O mundo negro e o mundo branco de que nos fala Bastide e Fernandes (1971) ou a região de bifurcação da consciência entre, digamos, o “Ocidente” e a “Diáspora Africana” (GILROY, 2001).

⁴ Impossível esquecer a polêmica sobre a família negra protagonizada por Herskowitz (1943) e Frazier (1942).

⁵ O argumento de Parker (2002), criticado por Carrara e Simões (2007), que veremos a frente, vai na mesma direção.

⁶ Como por exemplo, em Guajardo (2002), Giraldo (2000, 2007) e Rapisardi e Modaralli (2001).

⁷ Sobre re-presentation cf. Spivak (1988).

⁸ cf. a analogia com a argumentação de Chatterjee (2004).

⁹ Poderíamos mesmo interpretar, como alguns, a supremacia branca nos Estados Unidos como uma forma de colonialismo interno (ROBINSON, 2000).

¹⁰ Sobre o *detour* cf. Debord (1998).

¹¹ No que tange a processos de identificação identitária e territorial Wade chama a atenção para o fato de que até os anos 90, a figura do cimarrón (escravo fugitivo) e do palenque (comunidade de negros fugidos) eram as referências mais comuns para a população negra colombiana. Com a crescente urbanização, as idéias de Africanidade e de ghetto fortaleceram-se (WADE, 1991; BARBARY; GIRALDO, 2004).

¹² Resultados surpreendentemente semelhantes foram encontrados em pesquisa realizada com homossexuais negros em uma pequena cidade do interior da Bahia (LIMA; CERQUEIRA, 2007).

¹³ O projeto foi realizado pela ONG GAPA-BA (Grupo de Apoio à Prevenção à AIDS da Bahia), uma organização da sociedade civil que tem atuado na prevenção ao vírus HIV em Salvador da Bahia. As bases empíricas para estas

considerações se encontram em minha atuação como coordenador no Projeto Homo-Bissexuais nessa instituição. Gostaria de agradecer, nesse sentido, à Rosa Beatriz Graça Marinho, responsável pela área de projetos voltados para populações marginalizadas, e a Harley Henriques do Nascimento, Presidente da Organização. Sobre a ação do GAPA-BA (cf. PINHO *et al.*, 1988).

Referências

- BARBARY, Olivier; GIRALDO, Fernando U. (Ed.). **Gente negra em Colômbia: dinâmicas sociopolíticas em Cali y el Pacífico**. Medellín. 2004.
- BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e negros em São Paulo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- BHABHA, Homi. K. O pós-colonial e o pós-moderno: a questão da agência. In: _____. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 239-273.
- BENÍTEZ, Maria Elvira Díaz. **Negros homossexuais: raça e hierarquia no Brasil e na Colômbia**. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BRAGA-PINTO, César. Os “desvios” de Gilberto Freyre. **Novos Estudos - CEBRAP**, n. 76, p. 281-288, nov. 2006.
- BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, n. 21, p. 219-260, 2003a.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero feminismo e subversão de identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.
- CARRARA, Sérgio; SIMÕES, Julio. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos PAGU**, n. 28, p. 65-99, 2007.
- CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EDUFBA, 2004.
- COHEN, Cathy. **The boundaries of blackness: aids and the breakdown of black politics**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- COHEN, Cathy. Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics?. In: _____. BLASIUS, Mark (Ed.). **Sexual, identities, queer politics**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2001. p. 200-227.
- CORRÊA, Mariza. Antropologia & medicina legal: variações em torno de um mito. In: _____. **Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 53-62.

- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, n. 6-7, p. 35-50, 1996.
- _____. O Mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. *Etnográfica*. v. IV, n. 2. p. 233-265, 2000.
- _____. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. Bragança Paulista: FAPESP/Universidade São Francisco/CDAPH, 2001.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.
- DUARTE, Luiz Fernando D. *Da vida nervosa: nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Towards a theory of discursive practice. In: _____. *Michel Foucault: beyond structuralists and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. p. 44-78.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Livraria Fator, 1983.
- FIGARI, Carlos. Diversidade sexual. In: SADER, Emir *et al.* (Org.). *Latinoamericana Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 1098-1104.
- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Veja; Passagens, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FRAZIER, Franklin. The negro family in Bahia, Brazil. *American Sociological Review*, v. 4, n. 7, p. 465-478, 1942.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 30 ed. São Paulo: Record, 1995.
- FRY, Peter. Leônia, Pombinha, Amaro e Aleixo: prostituição, homossexualidade e raça em dois romances naturalistas. In: _____. *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 33-52.
- FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: _____. *Pra inglês ver*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1982.
- FRY, Peter. Male homosexuality and afro-brazilian possessions cult. In: _____. MURRAY, Stephen O. (Ed.). *Male homosexuality in central and South America*. New York: Gai Saber Monograph. 1987. p. 55-91.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: UCAM; Editora 34, 2001.

GIRALDO, Fernando Urrea; QUÍLEZ, Pedro Quintín. Modelos y fisuras de la masculinidad entre jóvenes negros de sectores populares en la ciudad de Cali. In: _____. **Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana en Cali**. Documentos de Trabajo 49. Cali: Cidse; Universidad Del Valle, 2000. p. 36-53.

GIRALDO, Fernando Urrea; ARIAS, Waldor Botero; REYES, José Ignacio. **Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali**, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. Decolonizing Political-economy and post-colonial studies: transmodernity, border thinking, and global coloniality. In: _____.
GROSFUGUEL, Ramón; SALDÍVAR, José Davi; MALDONADO-

TORRES, Nelson (Ed.). **Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity, border thinking**. Duke University Press, 2007.

GUAJARDO, Gabriel S. Contexto sociocultural del sexo entre varones.

CÁCERES, C. *et al.* **Sida y sexo entre hombres em América Latina: vulnerabilidades, fortalezas, y propuestas para la acción**. Lima. Universidad Peruana Caytano Heredia/Red de Investigación en Sexualidades y VIH/SIDA en América Latina/ONUSIDA. 2002. p. 57-79.

HARAWAY, Donna J. A. Cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In: _____. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. London: FAB, 1991. p. 149-181.

HEILBORN, Maria Luiza. Construção de si, gênero e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 40-58.

HERDT, Gilbert. **Guardians of the flutes: idioms of masculinity**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. v. 1.

HERSKOVITS, Melville. The negro in Bahia, Brazil: a problem in method. **American Sociological Review**, v. 8, n. 7, p. 394-404, 1943.

KUPER, Adam. Histórias alternativas da antropologia social britânica. **Etnográfica**. v. IX, n. 2, p. 209-230, 2005.

LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP. Founding Statement. In: BEVERLEY, John; ARONNA, Michael; OVIEDO, José. **The postmodernism debate in Latin America**. Durham; London. Duke University Press, 1995. p. 135-146.

LIMA, Ari; CERQUEIRA, Felipe de Almeida. A identidade homossexual e negra em Alagoinhas. **Bagoas**. v. 1, n. 1, p. 269-286, jul./dez. 2007.

MALEBRANCHE, M. David. 'Down Low' and the politics of blame. **The Time is Now**. The state of AIDS in back America. Black AIDS Institute. 2006. p. 56-57.

- MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)
- MALINOWSKI, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la Colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: _____. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global**. Bogotá, 2007. p.127-168.
- MOUTINHO, Laura. **Homossexualidade e religiosidade em cultos de possessão no Brasil**. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8., 2004. Coimbra. **Anais...**, Coimbra.
- PARKER, Richard. **Abaixo do Equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- PIETERSE, Jan Nederveen. Hybridity, so what? the anti-hybridity backlash and the riddles of recognition. **Theory, Culture & Society**, v. 18, n. 2-3, p. 1-27, 2001.
- PINHO, Osmundo A. *et al.* O GAPA: uma proposta de intervenção social. **Análise & Dados**. Salvador: SEI, 1988. p. 89-95.
- PINHO, Osmundo. O Efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cadernos PAGU**, Campinas, 2004.
- PINHO, Osmundo. A “fiel”, a “amante” e o “jovem macho sedutor”: sujeitos de gênero na periferia racializada. **Saúde e Sociedade**. v. 16, n. 2, p. 133-145, 2007.
- RAPISARDI, Flavio; MODARELLI, Alejandro. **Fiestas, baños y exilios**. los gays porteños en la última dictadura. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.
- RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- RIOS, Luís Felipe. Parcerias sexuais na comunidade entendida do Rio de Janeiro – notas etnográficas em torno das questões etárias e do amor romântico. In: RIOS, Luís Felipe *et al.* (Org.). **Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde**. Rio de Janeiro: ABIA, 2004a. p. 100-114.
- RIOS, Luís Felipe. Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no candomblé do Rio de Janeiro. In: RIOS, Luís Felipe; UZIEL, Ana Paula e PARKER, Richard Guy. (Org.). **Construções da sexualidade**. gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS. Rio de Janeiro: Pallas, 2004b. p. 39-50.
- ROBINSON, Cedric. **Black marxism: the making of black radical tradition**. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 2000.
- RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the “political economy” of sex. In: _____. REITER, Rayan R. (Ed.). **Toward an anthropology of women**. New York; London: Monthly Review Press. 1975. p. 157-210.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930**. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: _____; NELSON, C.; GROSSBERG, L. (Org.). **Marxism and interpretation of culture**. Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313.

STOLKE, Verena. O Enigma das interseções: classe, raça, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. **Estudos Feministas**. v. 14, n. 1, p. 15-42, 2006.

STRATHERN, M. For the Motion (1). 1989 Debate: the concept of society is theoretically obsolete. In: _____. INGOLD, Tim. (Ed.). **Key debates in anthropology**. London; New York: Routledge, 1996. p. 60-66.

_____. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley: University of California Press, 1990.

VALLADARES, José. **Bêabá da Bahia: guia turístico**. Salvador: Livraria Turista Editora, 1951.

WADE, Peter. Orden racial e identidad nacional. In: _____. **Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia**. Santa Fé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Editorial Universidad de Antioquia/Ediciones Uniandes/Siglo del Hombre Editores, 1991. p. 33-60.

WRIGHT, Winthrop R. **Café com leite: race, class, and national image in Venezuela**. Austin: University of Texas Press, 1996.

YOUNG, Robert J. C. **Colonial desire: hybridity in theory, culture and race**. London; New York: Routledge, 2002.