



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ANDERSON MORAES PIRES

**“NÃO VAMOS MAIS NOS ESCONDER”: IDENTIDADE-METAMORFOSE-
EMANCIPAÇÃO DE UMA BIXA PRETA E SUAS IMPLICAÇÕES SEXUAIS,
RACIAIS E REGIONAIS**

FORTALEZA

2023

ANDERSON MORAES PIRES

“NÃO VAMOS MAIS NOS ESCONDER”: IDENTIDADE-METAMORFOSE-
EMANCIPAÇÃO DE UMA BIXA PRETA E SUAS IMPLICAÇÕES SEXUAIS, RACIAIS
E REGIONAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.

Linha de pesquisa: Subjetividade e Crítica do Contemporâneo.

Orientador: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P743" Pires, Anderson Moraes.
"Não vamos mais nos esconder" : identidade-metamorfose-emancipação de uma bixa preta e suas implicações sexuais, raciais e regionais / Anderson Moraes Pires. – 2023.
138 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2023.

Orientação: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima.

1. Bixas Pretas. 2. Identidade-Metamorfose-Emancipação. 3. Reconhecimento. 4. Interseccionalidade. 5. Psicologia Social Crítica. I. Título.

CDD 150

ANDERSON MORAES PIRES

“NÃO VAMOS MAIS NOS ESCONDER”: IDENTIDADE-METAMORFOSE-
EMANCIPAÇÃO DE UMA BIXA PRETA E SUAS IMPLICAÇÕES SEXUAIS, RACIAIS
E REGIONAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como
requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
Psicologia.

Área de concentração: Psicologia.

Linha de pesquisa: Subjetividade e Crítica do
Contemporâneo.

Aprovada em: 24/11/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr. Alúcio Ferreira de Lima (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.º Dr. Eduardo Oliveira Miranda
Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

Prof.º Dr. José Alves de Souza Filho
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Para todas as bixas pretas. Em especial, para Wendi — que disponibilizou sua história de vida a esta pesquisa.

Agradecimentos — Eu Não Ando Só

Eu tenho Zumbi, Besouro
O chefe dos tupis, sou tupinambá
Tenho os erês, caboclo boiadeiro, mãos de cura
Morubichabas, cocares, arco-íris
Zarabatanas, curares, flechas e altares
A velocidade da luz, o escuro da mata escura
O breu, o silêncio, a espera
Eu tenho Jesus, Maria e José
Todos os pajés em minha companhia
O menino Deus brinca e dorme nos meus sonhos
O poeta me contou
Não mexe comigo
Que eu não ando só
(Maria Bethânia, 2012, música *Cartas de Amor*)

Os momentos que compõem o tempo de montagem de uma dissertação não são fáceis, lineares e amenos. Nem são, por excelência, difíceis, irregulares e tortuosos. Pela minha experiência, posso dizer que tiveram momentos que aparentaram ter mais tranquilidade, segurança e acalento/acalanto, e outros regados por inseguranças e incertezas. Foram muitas interrogações e movimentos de escrever-apagar-escrever. Se olharmos para esta etapa da vida como um jogo, posso dizer que, certamente, é difícil constituir certezas frente ao cenário dinâmico, instável e incoerente da contemporaneidade, onde se operam disputas pela

existência. Por isso, mas também pelo carinho, admiração e respeito que tenho a cada pessoa que, direta ou indiretamente, compôs esta dissertação, agradeço imensamente.

Agradeço ao divino, sagrado e profano, o qual não sei caracterizar completamente, mas que tem sido importante para minha saúde.

À minha família, em especial minha mãe, Irenilde Moraes, meu irmão, Ismael Moraes, minha madrinha e padrinho, Irene Moraes e Antônio Azevedo, e minha prima-irmã Evelyn Moraes. Agradeço pelo suporte emocional e financeiro direcionado às minhas experiências educacionais. Também agradeço pelos momentos de lazer, festa e descontração. Ter o colo e a escuta de vocês me faz bem.

Ao meu namorado, Jimmy Farias, companheiro dos afetos. Amo as maneiras possíveis para cuidar da vida que você tem me mostrado. Experimentar a felicidade além dos muros da universidade também é uma tecnologia de sobrevivência.

Às minhas amigas Mabelly Alves, Karliane Oliveira, Gabrielle Santos, Nailan Nascimento e Paloma Almeida pelos inúmeros momentos de descontração e escutas. Seguimos sendo rede e em rede. Amo vocês.

Ao meu orientador Prof.º Dr. Aluísio Ferreira de Lima pela confiança e respeito ao longo desses anos. A acolhida junto ao Parallaxe foram importantes para o tecimento de críticas ao contemporâneo.

Agradeço à banca de avaliação deste trabalho. Ao Prof.º Dr. Eduardo Oliveira Miranda, querido Edu, que carrega uma generosidade tamanha ao se relacionar com jovens pesquisadores/as, desmantelando uma relação de poder hierárquica. Seus apontamentos, desde a qualificação, foram importantes e me deram gás para continuar. Ao Prof.º Dr. José Alves de Souza Filho que tanto contribuiu com o desenvolvimento deste trabalho. Suas indicações e modo de ver minha pesquisa me ajudaram a dar um toque mais sensível à escrita.

À Prof.^a Dr. Juliana Fernandes Eloi, maravilhosa Juuuu, pelo sorriso aberto, escuta compreensiva e intervenções humanizadas. Ju, enquanto eu puder, lembrarei com ternura que você foi uma das primeiras pessoas a acreditar que eu poderia permanecer no espaço universitário, e que segue acreditando. Obrigado, não só pela parceria durante esses anos do mestrado (e você no pós-doutorado), mas pelos momentos antecessores.

Às amizades feitas ao longo dos anos no mestrado. Em especial, às amigas Geovana Dara e Tatiana de Souza, corpos-territórios que subvertem as normativas coloniais. Nosso grupo de estudos *Diálogos com Lélia Gonzalez*, no primeiro semestre de 2022, o qual deveria se chamar *Transando com Lélia*, foi de uma preciosidade tamanha. À Keilane de Araujo pela disponibilidade e sensibilidade em tecer momentos de parceria. Teu vocabulário e compromisso ético-político ante a vida são admiráveis. Ao Hermógenes Siqueira, *little monster* resistente, pela generosidade bicha. O modo que você enxerga a vida, através das artes (especialmente, dos memes) nos ajuda a seguir em vida. Ah, obrigado pelas trocas de referências e pela disponibilização do teu acervo de imagens do Cariri cearense. Também agradeço ao Kevin Batista, que antes mesmo dos primeiros passos desta pesquisa, já estava me ajudando a tecer reflexões sobre o campo de estudos sobre masculinidades — algumas reflexões, inclusive, só consegui entender nessa reta final.

Ao coletivo Psicologia Denegrida pela (re)existência. Narla Ramos, Tamyres Soares e Laís Nascimento, quero, mais uma vez, afirmar que vocês são inspiração e tê-las em minha vida é de uma importância enorme. Também aproveito para agradecer aos corpos-territórios que participaram do Clube de Leitura durante o ano de 2022. Experimentar a leitura de *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus, e de *Olhares negros: raça e representação*, de bell hooks, com muitas mulheres negras foi incrível.

À Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) (ANPSINEP), em especial aos núcleos cearense e pernambucano, pois, foi no *entre* as

conversas, encontros, debates, cansaços, sorrisos, formações, planejamentos etc. que também passei a enxergar esta vida de outras maneiras. Moema Alves Macêdo, Francelyly Feliz, Raquel Xavier (amigaaaaa!), Anderson Carvalho, Isaac Marlon, Fatinha, nosso quilombo foi/é o acontecimento que mais me alegra/ou e me fortalece/eu nesses últimos anos.

Esta pesquisa foi realizada com apoio da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap). Por isso, agradeço pela concessão de bolsa, pois, dificilmente, eu e outros sujeitos em processos de vulnerabilidades sociais conseguiríamos articular ferramentas teóricas, políticas e estéticas sem auxílio financeiro.

Por séculos esteve presa

Adormecida e solitária

Mas prometeu ao seu povo se levantar, guerrilhar

Reinventar o tempo, abrir caminhos, portais

Enviar raios, chuva pra lavar a dor e se fazer celebração

(Aglei, 2021, música XEGAY).

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades.

(Souza, 1983, pp. 17-8).

Identidade é história.

(Ciampa, 2005/1987, p. 163).

Resumo

Nesta dissertação, inserida na Linha de Pesquisa Subjetividade e Crítica do Contemporâneo do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, discutimos como estão ocorrendo os processos de metamorfose e reconhecimento identitário de homossexuais negros, especialmente daqueles que se autodenominam como bixas pretas. Especificamente, discutimos acerca das construções e negociações da identidade em determinados momentos da vida, como na adolescência e na adultez; e, conhecemos as implicações de raça, gênero, sexualidade e região, de modo interseccional, nos processos identitários. Nosso interesse se deu a partir de contextos que tentam normatizar políticas de identidades fundadas na cis-heterossexualidade-branca. Interrogamo-nos: O que é das bixas pretas ou quem são elas, já que as políticas de identidade, sejam as que se referem ao gênero e/ou sexualidade, sejam as que se referem à raça, dizem que elas não são nem o centro e nem a margem? Se tais políticas dizem o que as bixas pretas são (que não são humanos), o que é possível ser além de não-humanos? Acreditamos que as bixas pretas têm de enfrentar os próprios corpos como inimigos em potencial e, por efeito, ter as elaborações identitárias dificultadas quando são reconhecidas por identidades pressupostas. Isto é, apesar das violências que atingem as identidades, há processos de enfrentamento, de resistência, de vida. Para o desenvolvimento da pesquisa, alicerçados nos estudos sobre identidade da Psicologia Social Crítica, tivemos a narrativa de história de vida Wendi como condutora das nossas reflexões e críticas ao contemporâneo. A entrevista realizada com Wendi, ocorrida em uma plataforma digital, orientou-se pela pergunta “Quem é você?”, sem uma estruturação de roteiro e/ou questionário. Nas análises e discussões, tivemos de considerar os aspectos históricos, sociais e culturais da vida de nosso colaborador, além de usar a interseccionalidade como uma ferramenta. Optamos por organizar as análises dos processos

identitários conforme as personagens vividas por Wendi. Ao longo do texto, articulamos conceitos empreendidos nos campos dos estudos sobre questões raciais, de gênero e de sexualidade que nos ajudaram, junto ao nosso referencial teórico, destacar não só os processos de subalternização, marginalização e violência que cercam as experiências de bixas pretas, mas os modos de vida que resistem, emancipam-se e disputam possibilidades de uma vida digna, que pode ser vivida.

Palavras-chave: bixas pretas, identidade-metamorfose-emancipação, reconhecimento, interseccionalidade, Psicologia social crítica

Abstract

In this dissertation, which is part of the Subjectivity and Critique of the Contemporary research line of the Graduate Program in Psychology at the Federal University of Ceará, we discuss how the processes of metamorphosis and identity recognition of black homosexuals, especially those who call themselves “bixas pretas”, are taking place. Specifically, we discuss the construction and negotiation of identity at certain moments in life, such as adolescence and adulthood; and we learn about the intersectional implications of race, gender, sexuality and region in identity processes. We are interested in contexts that try to normalize identity policies based on white cis-heterosexuality. We asked ourselves: What are black queers or who are they, since identity politics, whether they refer to gender and/or sexuality or race, say that they are neither the center nor the margin? If such policies say what bixas pretas are (that they are not human), what is it possible to be other than non-human? We believe that bixas pretas have to face their own bodies as potential enemies and, as a result, have their identity elaborations hindered when they are recognized by presupposed identities. In other words, despite the violence that affects identities, there are processes of resistance, of life. In order to carry out the research, based on the studies on identity from Critical Social Psychology, we used Wendi's life story narrative as a conduit for our reflections and criticisms of the contemporary world. The interview with Wendi, which took place on a digital platform, was guided by the question “Who are you?”, without a structured script and/or questionnaire. In the analysis and discussions, we had to consider the historical, social and cultural aspects of our collaborator's life, as well as using intersectionality as a tool. We chose to organize the analyses of identity processes according to the characters Wendi experienced. Throughout the text, we articulate concepts from the fields of racial, gender and sexuality studies that have helped us, together with our theoretical framework, to highlight not only the processes of

subalternization, marginalization and violence that surround the experiences of bixas pretas, but also the ways of life that resist, emancipate and dispute the possibilities of a dignified life that can be lived.

Keywords: black-queer, identity-metamorphosis-emancipation, recognition, intersectionality, critical social Psychology

Resumen

En esta disertación, que forma parte de la línea de investigación Subjetividad y Crítica de lo Contemporáneo del Programa de Posgrado en Psicología de la Universidad Federal de Ceará, discutimos cómo se dan los procesos de metamorfosis y reconocimiento identitario de los homosexuales negros, especialmente de aquellos que se autodenominan “bixas pretas”.

Específicamente, discutimos la construcción y negociación de la identidad en determinados momentos de la vida, como la adolescencia y la edad adulta; y conocemos las implicaciones interseccionales de raza, género, sexualidad y región en los procesos identitarios. Nos interesan los contextos que intentan normalizar políticas identitarias basadas en la cis-heterosexualidad blanca. Nos preguntamos: ¿Qué son o quiénes son las bixas negras, puesto que las políticas de identidad, ya se refieran al género y/o a la sexualidad o a la raza, dicen que no son ni el centro ni el margen? Si tales políticas dicen lo que son las bixas negras (que no son humanas), ¿qué es posible ser que no sea no humano? Creemos que las bixas negras tienen que enfrentarse a sus propios cuerpos como enemigos potenciales y, en consecuencia, ven obstaculizadas sus elaboraciones identitarias cuando son reconocidas por identidades presupuestas. Es decir, a pesar de la violencia que afecta a las identidades, existen procesos de confrontación, resistencia y vida. Para llevar a cabo la investigación, basada en los estudios sobre identidad de la Psicología Social Crítica, utilizamos la narrativa de la historia de vida de Wendi como conductor de nuestras reflexiones y críticas al mundo contemporáneo. La entrevista con Wendi, que tuvo lugar en una plataforma digital, se guió por la pregunta “¿Quién eres?”, sin un guión estructurado y/o cuestionario. En los análisis y debates, tuvimos que considerar los aspectos históricos, sociales y culturales de la vida de nuestra colaboradora, así como utilizar la interseccionalidad como herramienta. Optamos por organizar los análisis de los procesos identitarios en función de los personajes que Wendi

experimentó. A lo largo del texto, articulamos conceptos emprendidos en los campos de estudios sobre cuestiones raciales, de género y sexualidad que nos ayudaron, junto con nuestro marco teórico, a resaltar no solo los procesos de subalternización, marginación y violencia que rodean las experiencias de las bixas pretas, sino los modos de vida que resisten, se emancipan y compiten por posibilidades de una vida digna, que se pueda vivir.

Palabras clave: bixas pretas, identidad-metamorfosis-emancipación, reconocimiento, interseccionalidad, Psicología social crítica

Lista de Figuras

Figura 1

Colagem digital: “Homens negros gays são os que mais sofrem violência”23

Figura 2

Exemplo de mensagem solicitando a indicação de colaboradores 44

Figura 3

Contra todas as cercas..... 56

Figura 4

Fotografia da Sala do Sagrado..... 65

Figura 5

Capturas de tela do vídeo “CHICOS — Manifesto n.º 2” 96

Figura 6

Fotografia da performance “Até os filhos do urubu nascem brancos” 108

Figura 7

Fotografia digital “Comigo ninguém pode” 119

Lista de Abreviaturas e Siglas

Aids	Síndrome da Imunodeficiência Humana
ANPSINEP	Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es)
BBB	Big Brother Brasil
FCP	Fundação Cultural Palmares
ICC	Instituto Cultural do Cariri
LGBTQIA+	Lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais e travestis, <i>queer</i> , intersexuais, assexuais, pansexuais e outras dissidências de gênero e sexualidade
ONU	Organização das Nações Unidas
ONG	Organização não governamental
Paralaxe	Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica
PSC	Psicologia Social Crítica
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso

Sumário

Introdução	21
Montagem de uma pesquisa: incômodos e denúncias	21
Identidade e seus processos: uma contribuição da Psicologia Social Crítica	26
Sobre o personagem pesquisador: escrever como quem diz “Eu sou humano!”	33
Paralaxe: lugar para operações (urgentes) críticas	38
Algumas interrogações e intenções que nos fazem mover	40
Abordagem metodológica: narrativas e os processos de formação identitária	42
Contextos e questões de gênero que envolvem uma identidade-metamorfose	49
Conhecendo o palco de várias personagens	51
Relações familiares, oposições homólogas e fenômenos atuais	57
Dinâmicas religiosas: entre acolhimento e fidelidade à tradição cristã	63
Um afronte à masculinidade hegemônica	72
Wendi-bissexual: um medo de viver e uma busca por si, de ser-para-si	72
Wendi-expulso-de-casa: sobre fragmentos-violências da vida que não queremos habitar	78
Wendi-boy-fracassado: concepção de identidade masculina e tentativas de captura da identidade	85
Wendi-gay, Wendi-bicha, Wendi-bicha-extrapolada e outras personagens bichas: pulando mais uma vez as bordas de políticas regulatórias para a surpresa de si	91
Nuanças de uma bixa preta em transformação	100
Wendi-negro, Wendi-gay-negro e Wendi-sujeito-diferente: contrato social, conflitos raciais e o borramento da identidade	100
Wendi-bixa-preta: estratégias contra uma identidade subalternizada e as fagulhas de uma vida que pode ser vivida	110
Wendi-bixa-preta-professor: reconhecimento e construção de uma identidade política	

.....	115
Outras Considerações.....	124
Referências.....	128

Introdução

Montagem de uma pesquisa: incômodos e denúncias

Nesta dissertação, estamos interessados a discutir como ocorrem os processos de metamorfoses e reconhecimento identitários de homossexuais negros. Por conta de alguns delineamentos que ficarão evidentes nas próximas páginas, este texto segue, especificamente, a partir das histórias de vida de uma bixa preta que nasceu e cresceu na região do Cariri cearense. Então, alguns marcadores de diferença serão acionados, tais como raça, gênero, sexualidade e região, para melhor contextualizar esta discussão.

Visualizamos a feitura deste texto como uma lança que se ergue contra as normas ocidentais do referencial de humanidade. Esse referencial foi constituído pela brancura, cisgeneridade, heterossexualidade e outros modos binários de organizar o mundo. Particularmente, é tortuoso ergue essa lança visto que o homem-branco-cis-heterossexual (e sua representação) se estabeleceu como referencial de humanidade nos países colonizados e nas sociedades patriarcais por meio de artefatos que impõe suas imagens e saberes, promovendo, em simultâneo, a negação de outros modos de existência.

Entendemos, especificamente, que as pessoas brancas conseguiram construir imagens irreais da negritude, como foi o caso de associar pessoas negras somente à força física, numa tentativa de capturá-las para os processos de escravidão. Quanto à sexualidade, as expressões não-heterossexuais, como a homossexualidade, foram acometidas por perspectivas que estavam fora de um padrão, como a perspectiva do pecado, do crime e da patologia. Dessa maneira, argumentamos que as narrativas ocidentalizadas daqueles que assumem a hegemonia são perigosas para os processos identitários, especialmente, de pessoas que têm suas identidades marginalizadas/subalternizadas. Como escrevemos, o *homem-branco-cis-*

heterossexual, à medida que se estabelece como referencial de humanidade, promove a negação de outros sujeitos e constrói imagens irreais do que não reflete sua semelhança.

Nesses termos, ser um homossexual negro¹ na sociedade brasileira contemporânea, entre infinitas possibilidades, é ter de sobreviver com a cor, com os traços fenotípicos e com a orientação sexual renegados, que não correspondem com aquilo que deveria ser valorizado. Na narrativa convencional (Connell, 1995), nas concepções hegemônicas de masculinidades que circulam nas escolas, igrejas, mídia, espaço de lazer etc., somos reconhecidos por diversas identidades pressupostas: afetado, afrescalhado, afeminado, bicha pão com ovo, boiola, baitola, contrário a natureza, corruptor de jovens, desenfreado, fornicador, frutinha, galinha, frango, gayzinho, morde fronha, mão quebrada, pederasta, pecador, perturbador da ordem moral e da ordem pública, pintosa (Oliveira, 2017). Entre esses reconhecimentos perversos de nossas identidades, somos, em diferentes níveis, as escandalosas, as sujas...

Percebemos o teor pejorativo, desqualificante e menosprezante que nos acompanham. Nossa sobrevivência tem sido marcada, infelizmente, por violências, como conta Robson Vieira: “Eu estava passeando na rua e eles começaram a me insultar me chamando de negro safado e vieram para cima de mim (...) Me agrediram por ser negro e gay”². Isso sintetiza um dito popularizado no nosso país: “Já é preto e ainda por cima gay?”.

¹ Compreendemos que “A língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade.” (Kilomba, 2019, p. 14). Também concordamos com Megg Rayara Gomes de Oliveira (2017, p. 108) ao dizer que “(...) adjetivação atribuída ao termo *preta* aciona um lugar que questiona as normas, as regras, a higienização cis heteronormatizante. Por isso, surge como uma possibilidade concreta para se referir aos corpos gays afeminados, dos viados e das bichas”. Ou seja, há uma importância para assumirmos a utilização do termo *bixa preta* a partir de agora e até as últimas páginas deste trabalho. Porém, assim como ainda será informado, esta dissertação seguirá as metamorfoses identitárias de Wendi, que hoje reconhece-se e reivindica-se enquanto bixa preta, mas, antes, disputava o seu reconhecimento enquanto gay e bicha. Em razão disso, assinalamos que utilizaremos alguns dos termos a seguir conforme o contexto e sem fundar uma hierarquia entre eles: homossexuais negros, homens negros gays, viados, bichas e/ou bixas pretas. Tomaremos este cuidado até mesmo para situar que os modos e as experiências de vida se diferem conforme a identidade, ou identificações, de cada sujeito.

² Trecho da narrativa de Robson Vieira, autodenominado como homossexual negro. Reportagem completa em: https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2020/10/4880523-publicitario-e-agredido-na-rua-e-diz-que-houve-racismo-e-homofobia.html#google_vignette

Figura 1

Colagem digital: “Homens negros gays são os que mais sofrem violência”



Fonte: I'sis Almeida, em Portal Alma Preta (2022).

Nossas identidades são alvos de algumas violências. A Figura 1, inclusive em seu título “*Homens negros gays são os que mais sofrem violência*”, comunica as experiências de sofrimento de homossexuais negros. E o que está na base disso é um histórico extenso e dilacerante de racismo e homofobia. Aqui, partimos da premissa de que racismo e homofobia são experiências situadas, isto é, cada sujeito pode conseguir definir o racismo e a homofobia conforme suas experiências. Mas, para evitar que essas palavras sejam escritas sem um sentido comum para esta pesquisa, definimos o racismo como um fenômeno ideológico, institucional e estrutural presente em várias sociedades, principalmente nas sociedades que passaram por processo de colonização, fazendo com que as pessoas brancas tenham vantagens em relação a outros grupos raciais, pois as pessoas desses outros grupos, como nós pessoas negras, temos nossas diferenças mediadas pelo *padrão branco*, além de fazerem de nós a personificação de aspectos que as sociedades brancas reprimem (Kilomba, 2019). A homofobia (ou LGBTfobia) segue, em partes, esse raciocínio, mas com suas devidas matrizes

relacionadas às dimensões de gênero e sexualidade; seria uma ideologia cultural (Herek, 2004) com aversão ou rejeição das orientações sexuais que divergem da norma heterossexual, podendo produzir silenciamento e difamação de qualquer modo de vida não cis-heterossexual.

Os termos pejorativos, desqualificantes e menosprezantes usados contra as homossexualidades negras significam dizer que essas pessoas não podem ser o centro e nem a margem. Por muito tempo, até acreditamos que as violências contra nós nos empurravam para a margem, distante do centro. Contudo, somos colocados no lado de fora da lógica da vida. Como Oliveira (2017) defende, o lado de fora é sim um lugar. Esse lado de fora pode ser interpretado como um não-lugar. “O lugar-comum é estar constantemente no não lugar. Esperam dos homens uma performance ultramegaviril, hétero e branca e, quando rompemos essa expectativa (...), colocamos em xeque a única forma de masculinidade ensinada e aprendida.”, como narra Ézio Rosa³. Esse lugar é criado para todas as pessoas tidas como não-pessoas, que, em uma lógica colonial, expressam pecado, perigo, anormalidade, fragilidade física e emocional e falta de caráter.

Desa maneira, apesar de ninguém nos dizer que devemos nos odiar, que não somos humanos ou que não somos potências criadoras e criativas, nós, homossexuais negros, bixas pretas, viadinhos pão com ovo, temos de enfrentar o próprio corpo e o desejo como inimigo em potencial (Veiga, 2018), fazendo com que a nossa elaboração identitária seja dificultada. Ou seja, fazer parte de grupos marginalizados também compreende entrar em processos de auto-ódio porque somos produtos de um projeto político branco que nos ensina a, única e exclusivamente, respeitar o *outro* (hooks, 2022/2004). Afinal, o que é de nós ou quem somos nós, já que *eles* dizem que não somos nem o centro e nem a margem? Se *eles* dizem o que

³ Trecho da narrativa de Ézio Rosa, identificado como um gay negro. Reportagem completa em: <https://www.cut.org.br/noticias/como-e-ser-lgbt-negro-em-uma-sociedade-racista-f666>

somos (que não somos humanos), o que conseguimos ser além de não-humanos? E, sim, *eles dizem* por mais que as palavras não sejam verbalizadas, colocadas numa estrutura linguística convencional.

Também precisamos contextualizar que as identidades de bixas pretas passam por tentativas de aniquilamento tanto nas próprias comunidades e agrupamentos de lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais e travestis, *queer*, intersexuais, assexuais, pansexuais e outras dissidentes (LGBTQIA+), quanto entre agrupamentos de pessoas negras, como nos diversos movimentos negros sociais (Cordeiro, Sierra & Dias, 2021). Entre nós, por exemplo, há quem defenda a livre expressão das identidades e dos afetos, mas também há quem seja contra comportamentos que de algum modo afronte as expressões da vida branca cis-heterossexual. Há, infelizmente, pessoas negras e LGBTQIA+ que colocam as bixas pretas como profanas, sujas, exageradas. Isso ocorre porque nem todas as pessoas dissidentes, que divergem do padrão cis-heterossexual, têm a mesma visão de mundo, a mesma perspectiva de como as sociedades devem ser organizadas. Crescemos em lugares e tempos diferentes. Participamos de processos de educação que se distinguem. E nada do que acabamos de citar é uma justificativa para a perpetuação de violências.

Mas, ainda quando tais violências ocorrem ou quando práticas de poder coercitivo são operacionalizadas, “a norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido” (Butler, 2015, p. 21). Ou seja, há resistência (Maciel Jr., 2014). Linn da Quebrada (2017), em seu projeto musical *Bixa Preta*, deu-nos a letra:

A minha pele preta é meu manto de coragem
Impulsiona o movimento envaidece a viadagem

(...)

Elas tomba, fecha, causa

Elas é muita lacração

Individualmente e/ou em coletivo, as bixas pretas têm encontrado maneiras de viver, de expressar suas identidades sem ter de seguir padrões brancos-cis-heterossexuais e até mesmo padrões que insistem fixar o que é ser uma bixa preta. As bixas pretas têm criado portas e janelas que ventilam e anunciam as diversas condições de vida.

Identidade e seus processos: uma contribuição da Psicologia Social Crítica

Entender o retrato do Brasil contemporâneo frente às homossexualidades negras nos interessa porque a identidade humana, que será abordada ao longo desta dissertação, consoante os estudos inaugurados por Antonio da Costa Ciampa (1937-2022), é a construção e reconstrução constantes no cotidiano do convívio social, na multiplicidade das experiências. Identidade “(...) é aquilo que nos apresenta a nós mesmos, nos identifica para os outros ou que os outros veem, reconhecem (identificam) em nós” (Almeida, 2005, p. 17). Ou seja, é o *quê e como* a pessoa se apresenta e representa para si e para as demais, mas não somente. A identidade movimenta-se conforme os contextos de uma determinada sociedade, pois participar de um processo relacional e histórico. Esse autor pensa a identidade como um fenômeno realizado nas relações entre os indivíduos, compreendendo como estes se percebem e se identificam em suas interações e em seus ambientes de sociabilidade.

Destarte, articulamos a noção de que identidade é mais que marcada pelo social, ela é social (Ciampa, 2005/1987; Almeida, 2005; Lima, 2010). A identidade-metamorfose é social. Essa proposição nos deixa abandonar um debate sobre identidade pessoal *versus* identidade

social. A identidade pessoal faria referência às marcas de cada indivíduo, aquilo que se refere a uma biografia; e, a identidade social iria se referir às categorias sociais que um indivíduo poderia pertencer. Preferimos, então, por uma discussão sobre identidade pessoal e identidade coletiva. A primeira refere-se a uma história de vida, um projeto de vida, uma vida-que-nem-sempre-é-vivida no emaranhado das relações sociais. Já as identidades coletivas são compreendidas a partir de um agregado de interações sociais e da razão político-estratégica de atores sociais (Santos, 1998 citado por Almeida, 2005). Insistimos em dizer que, apesar dessa diferenciação, as identidades pessoais e coletivas ainda são entendidas como sendo sociais.

Dizer que a *identidade é construída*, da maneira que fizemos, significa entregar-lhe uma característica de mudança. A identidade é, portanto, metamorfose. Essa transformação reflete a plasticidade e o eterno movimento de vir-a-ser dos seres humanos, além de refletir o caráter mutável e histórico de suas relações. A identidade-metamorfose, todavia, envolve processos de reposição (a exemplo da mesmice) e de alterização (a exemplo da mesmidade). Essa reposição se refere à *aparência* de não metamorfose, como uma reposição constante do mesmo, e ainda sim é metamorfose, pois transfigura a mudança que está ocorrendo com o indivíduo (Almeida, 2005); é como se a identidade não estivesse em um processo de mudança constante. Já a mesmidade (um processo de alterização das personagens) se refere a possibilidade da eliminação de uma identidade pressuposta; mas não são meras re-posições, e sim superações dialéticas concretas — “(...) negação das determinidades e condições objetivas e subjetivas que negam que o sujeito atinja a condição de ser-para-si” (Furlan, 2015, p. 57). Isto é, a metamorfose não acontece de uma só maneira.

Outrossim, a identidade reflete como o sujeito consegue se expressar e interagir no mundo, a cada momento. A identidade está situada no contexto das relações interpessoais e, conseqüentemente, não é interpretada como algo estável e como um atributo das pessoas. Em

alguns grupos de sociabilidade de pessoas negras LGBTQIA+, por exemplo, costumamos discutir os modos que mudamos a nossa representação de si conforme as situações, espaços e com quem lidamos. Para muitas de nós, não é permitido expressar determinados comportamentos que denotem um suposto desvio de orientação sexual, nos pressupostos cis-heterossexuais. Tampouco, temos a segurança de que a liberdade precarizada de expressarmos quem estamos sendo, incluindo a dimensão da racialidade, nos manterá em vida. Assim, recorreremos a determinados personagens que dialogam com as possibilidades e determinações de um certo contexto.

A teorização em torno da identidade na Psicologia Social Crítica (PSC), especificamente no campo da identidade-metamorfose-emancipação, assinala que o indivíduo, ator, que exerce a atividade, só existe como personagem. Precisamos de várias personagens para indicar uma identidade, pois as personagens são materialização da identidade. Dessa maneira, podemos dizer que somos atores em busca de personagens (Lima & Ciampa, 2012). “(...) é impossível viver sem personagens, na medida em que sempre me apresento como representante de mim mesmo perante os outros.” (Lima, 2010, p. 144). Inclusive, as diferentes maneiras de estruturar as personagens que, por exemplo, “(...) ora se conservam, ora se sucedem; ora coexistem, ora se alternam” (Ciampa, 2005/1987, p. 162), indicam os modos de produção da identidade.

Os personagens podem ser visualizados a) quando compareço como o representante de mim, b) quando desempenho papéis decorrentes de minhas posições e c) quando reponho no presente o que tenho sido, quando reitero a apresentação de mim (Ciampa, 2005/1987). A constituição das personagens se dá em um jogo dialético, umas às outras. Ao mesmo tempo que, por exemplo, eu sou autor de uma personagem que utilizo, outros personagens com quem me relaciono também exercem uma função de co-autoria sob minha personagem. Por isso, nos apegamos à noção de que as identidades podem ser posições que assumimos para

obter algum tipo de representação e que só podem ser estudadas em suas aparências, mediante reflexos no jogo de representações entre diferentes personagens (Lima, 2010).

À vista disso, é precioso que nos atentemos às políticas de identidade, pois elas “(...) funcionam como as pinturas com ponto fixo, colocando os indivíduos em seus (‘devidos’) lugares sociais e estabelecendo os limites do tolerável nos modos de ocupação desses lugares” (Almeida, 2005, p. 106). A política de identidade de um grupo, por exemplo,

refere-se de fato a uma “personagem” coletiva; fala-se tanto de um “branco” ou um “negro”, quanto se pode falar de um “judeu”, um “psicanalista”, um “velho”, um “jovem”, um “corintiano”, um “trabalhador”, um “vagabundo” etc.; como os exemplos estão no masculino, vamos incluir também um “homem”, uma “mulher”, lembrando que podemos fazer várias combinações: um “homem branco”, uma “mulher negra” e assim por diante (Ciampa, 2002, p. 139).

Essas políticas têm fins de normatizar um sistema social estabelecido, a exemplo de compreender e forçar que bixas pretas incorporarem determinados papéis sociais, e só passam ser reconhecidas como sujeitos se estiverem reproduzindo tais papéis. No entanto, a articulação das diferentes personagens, em um processo que assegura a autonomia e a originalidade de sua singularidade, também pode possibilitar a construção de uma identidade pessoal. Em razão disso, dizemos que “(...) as relações interpessoais são pautadas por sentimentos de heteronomia, que inviabilizam os sujeitos de cooperarem dialogicamente para o estabelecimento de entendimentos solidários para as suas condições de vidas e demandas sociais.” (Souza Filho, 2017, p. 21).

Seguindo a tese de que identidade é metamorfose (Ciampa, 2005/1987), vale estarmos atentos se tal metamorfose ocorre em um sentido emancipatório ou regulatório. Almeida

(2005) considera que “(...) na vida das pessoas há sempre a possibilidade da emancipação, de negação do que é pressuposto, atribuído, a possibilidade de que o indivíduo deixe de se apresentar apenas como ator para constituir-se também em autor” (pp. 91-2), ou melhor, como co-autor. Para os autores da PSC que estudam os processos identitários a partir do sintagma identidade-metamorfose-emancipação, a emancipação é uma mudança dotada de poder inovador, a exemplo da construção de novos sentidos para a existência. No mais, o processo de emancipação deve ser visto como dialético e presente desde o início da socialização do indivíduo (Almeida, 2005).

A noção de emancipação se conecta ao reconhecimento identitário, ou melhor, “(...) a busca por emancipação é, em última instância, uma luta por reconhecimento” (Lima, 2010, p. 140), e que depende de condições históricas e sociais. Forma-se, desse modo, o jogo identidade-reconhecimento (Gonçalves Neto & Lima, 2010), como sendo um jogo entre o eu e o outro, o nós e o eles, entre a parte e o todo social. Em outras palavras:

(...) a identidade se constitui através do modo como os indivíduos se concebem (percebem e significam) reciprocamente. Assim, a identidade resulta do encontro entre a idéia [sic] que fazemos (ou a imagem que temos) de nós mesmos e dos outros e, a idéia [sic] (ou a imagem) que os outros fazem (têm) de nós. A identidade resulta da dialética entre os modos como nos representamos e de como somos representados, ou, dito de outro modo, a identidade deriva dos modos como nos (re)conhecemos e de como somos (re)conhecidos. (Almeida, 2005, p. 52).

Sobre tal reconhecimento, Fanon (2020/1952) escreve que uma pessoa só é uma pessoa enquanto busca se impor a outra pessoa, com a intenção de ser reconhecido por ela. O outro, por sua vez, espera por nosso reconhecimento para expandir-se. Ainda sobre essa

questão, Butler (2015) assinala que uma identidade só chega a ser legível porque entra em um quadro visual que condiciona tal legibilidade. Além disso, a autora indaga:

Se alguém é capaz de me “ler” enquanto outros não conseguem, será apenas porque aqueles têm talentos internos que faltam nestes? Ou será que determinada prática de leitura torna-se possível em relação a certos quadros e imagens que, com o tempo, produzem o que chamamos de “capacidade”? (Butler, 2015, p. 31).

Além das contribuições de Fanon (2020/1952) e Butler (2015; 2018), principalmente por se aproximarem das temáticas raciais, de gênero e sexualidade, entrelaçaremos esta pesquisa com o novo rumo que Axel Honneth deu à teoria social crítica desde quando passou a se dedicar ao processo de construção social da identidade pessoal e coletiva, colocando em sua gramática teórica o processo de *luta* pela construção da identidade, também conhecida como *luta pelo reconhecimento*. Importa contextualizar que Fanon, Butler e Honneth empreendem suas considerações sobre o reconhecimento a partir da filosofia do jovem Hegel, isto é, partiremos de teorizações que se conversam e que são utilizadas nos estudos de identidade-metamorfose-emancipação.

Esse último autor nos dá um exemplo desse processo de construção e reconhecimento identitário: “(...) na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação” (Honneth, 2003/1992, p. 136). Em outras palavras, Honneth (2003/1992), focado no desenvolvimento da primeira infância, da socialização primária, começa a argumentar que o desenvolvimento da identidade está ligado à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos.

Pontuamos, assim, que faz parte da formação identitária uma sequência de formas de reconhecimento, tais como amor e amizade (nas relações primárias), direito (nas relações jurídicas) e estima social (na comunidade de valores). O amor, enquanto a forma mais elementar de reconhecimento, cabe-lhe o desenvolvimento da autoconfiança. O direito e a estima social, no que lhes concernem, dependendo de critérios socialmente compartilhados, configuram o quadro dos conflitos sociais (Honneth, 2003/1992; Lima & Lima, 2012). A título de exemplo, Lima (2010), em diálogo com outras narrativas de histórias de vida, tendo Honneth como referência, analisou como um rótulo diagnóstico, sendo um tipo de reconhecimento identitário, torna-se um determinante da identidade. Por isso, esse autor formulou que o reconhecimento social, feito a partir de categorias estigmatizantes, é um reconhecimento perverso, pois, quando um reconhecimento é feito de maneira perversa e desumana, esses sujeitos são aprisionados, sem a possibilidade de que suas identidades tenham a característica da mudança e fluidez.

Colocamos nesta introdução que os rótulos em volta das identidades de homossexuais negros (as políticas de identidade), sendo formas de reconhecimento identitário, também conseguem ser determinantes (em um período e/ou contexto). É inquantificável as histórias de pessoas que, de algum modo, modificaram suas identidades em decorrência de um reconhecimento social feito a partir de categorias estigmatizantes. Por muito tempo, meu pertencimento racial teve de ser moldado a partir do comportamento, numa estética de vida branca, para eu ser visto e poder permanecer em vida. Também já tive de diminuir minhas expressões verbais e corporais para não escapar das normativas heterossexuais. No fundo, eu não queria ser reconhecido como o afrescalhado, afeminado, bichinha... Um pouco mais no fundo, eu queria me aproximar do que *eles* determinam como humano; e para isso, não poderia ser uma bixa preta.

Sobre o personagem pesquisador: escrever como quem diz “Eu sou humano!”

A problematização levantada anteriormente a respeito de como as pessoas negras são vistas (e não vistas) pela política de vida branca-cis-heterossexual também interferiu, infelizmente, na produção deste trabalho. Não é novidade para nós que o ambiente acadêmico estraçalha a negritude e os modos de vida não-cis-heterossexuais sempre que possível (Carneiro, 2005; Gomes, 2005). De 2015 a 2020, período do meu bacharelado em Psicologia, as autoridades do saber questionaram minha existência como quem grita: “Você não é humano!”. O conteúdo da minha escrita, nesse processo, mudou de maneira parecida como quando eu me percebi negro: o racismo esteve presente. Foi nesse contexto que eu, em um ato de abraçar as identidades coletivas da negritude e da homossexualidade, e em contato com outras amigadas, comecei a tatear os estudos sobre as masculinidades negras. Foi um modo de resistir, de não sucumbir.

Na pós-graduação, ancorando meu barco ao lado do barco de outras amigadas que compartilham experiências parecidas, consegui esboçar artefatos de resistência. Mas, seria dispensável dizer como isso é desgastante? Até hoje, deparo-me com uma produção de conhecimento que flerta e chega a efetuar um embate para o apagamento de possibilidades de vidas negras. “Vocês não são humanos!”. No que se refere aos estudos de gênero, por exemplo, pareceu-me, e ainda parece, injusto dizer que todos os homens são iguais, equiparando homens negros a homens brancos ou homossexuais negros, bixas pretas a homossexuais brancos. E isso é feito quando esses estudos não levam em conta a questão racial — a raça não chega a ser considerada. Destacamos que a utilização do termo *raça* por nós faz referência a uma construção social de grupo de pessoas com base em traços fisionômicos, que, em muitas sociedades, foram transpostos para características morais e intelectuais. Na sociedade brasileira, a diferença das raças é pautada: “(...) na cor da pele

(concentração de melanina), nos traços corporais (como forma do nariz e lábios e tipo de cabelo) e na origem regional e social (o ‘jeito’).” (Martins, Santos, & Colosso, 2013, pp. 119-120). Além disso, a raça é uma das categorias que constituem, diferenciam, hierarquizam e localizam os sujeitos em nossa sociedade.

Nessa luta de experiências, de narrativas e de poder, sinto-me cansado, abalado. “Às vezes acontece um negócio esquisito. Quando eu quero falar, eu grito. Quando eu quero gritar, eu falo. O resultado? Calo!” (D’alva, 2017, poema em música). Para não calar, agarro-me às fagulhas de excitação. Interpreto minha insistência com a escrita como uma tentativa de criar um *eu*, de me inserir, verdadeiramente, neste mundo. Faço, ou melhor dizendo: fazemos escrevivências. *Escreviver*, nesse caso, é uma maneira de borrar um imaginário que enxerga as homossexualidades negras em funções determinadas pelo sistema colonial (Evaristo, 2020).

Gloria Anzaldúa (2000) esteve dedicada para pensar a escrita no contexto de mulheres racializadas como não brancas, que estavam fora dos termos aceitáveis pelo *branco-correto*⁴.

A autora diz que:

O ato de escrever é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “outro” — o escuro, o feminino. Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto. E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós e, muito frequentemente, como resultado, nos separamos de nós mesmas e entre nós. Desde então estamos buscando aquele eu, aquele “outro” e umas às outras. (Anzaldúa, 2000, p. 232).

⁴ Este termo foi utilizado por Gloria Anzaldúa (2000) e fazemos sua interpretação como uma referência ao padrão do que é normal criado, perpetuado e representado por homens brancos.

Gosto de reler este trecho, pois a) consigo fazer um exercício de *estar mais atento ao que acontece com as pessoas ao meu redor* e b) também consigo fazer novas reflexões. Neste ponto, tomarei cuidado porque desejo que você, pessoa leitora, compreenda e, talvez, concorde comigo que não é de bom tom eu, do gênero masculino, ter Anzaldúa e Evaristo, manifestamente ativistas para melhores condições de vida de mulheres, usá-las como uma referência para contextualizar a vida de outros homens. As autoras se dirigem às mulheres negras, companheiras no escrever. Eu somente o faço, com esse cuidado, porque suas palavras me tocam ao situar o *outro*, a diferença no que tange às questões raciais e às próprias normativas comportamentais de gênero e de sexualidade. Afirmando que concordo com a perspectiva feminista que luta pelo reconhecimento e pela superação das diferenças em decorrência do gênero que deixam marcas profundas nas experiências de mulheres. Concomitantemente, acredito que muitos homossexuais negros, assim como eu, já souberam que são diferentes, separados e exilados do que é considerado *normal*, sendo este normal o branco-correto. Portanto, piso devagar e com cuidado ao citar Anzaldúa e Evaristo, bem como as demais mulheres, ao dizer que a escrita surge, nesse sentido, para fazer a reconciliação dos vários *eus* criados a partir do contato com o *outro*.

Uma dessas reflexões é que para mim, homem cisgênero negro com orientação homossexual, o ato de escrever esteve, desde o início, como uma criação de um mundo que me suporte, até como refúgio. Hoje, depois de alguns anos, penso em como foi importante eu começar a escrever mesmo sem saber as regras gramaticais e com todo jeito desengonçado ao tentar materializar em um papel as minhas experiências e as experiências alheias. Dou uma risada saudosa e orgulhosa quando me lembro dos momentos na infância e adolescência que nem sonhava estar em um excelente Programa de Pós-Graduação, ou melhor, nem sabia ao certo o que era uma universidade e as suas regras de escrita acadêmica — regras, inclusive,

que sou apoiado por meu orientador, professor Dr. Aluísio Ferreira de Lima, a repensá-las, destruí-las se necessário for e inventar outras possibilidades porque, a meu ver, existe um alinhamento de sua prática docente com o pensamento de Anzaldúa (2000) que entende a importância de escrevermos sem nos importarmos, exclusivamente, com as advertências contrárias, não compactuar cegamente com o poder. Isso porque para ele, assim como para ela, a vida deve vir antes das regras, das normas, das próprias palavras. A sensibilidade deve ser a linha que guia o pensamento, não a razão instrumental, que como bem disse Francisco Goya, em seus delírios produziu tantos monstros.

A escrita, esta minha escrita, acompanha-me para me tornar mais íntimo comigo mesmo. Assim como Isabel Allende (2021/1994) diz: “A escrita é uma longa introspecção, é uma viagem às cavernas mais escuras da consciência (...). Escrevo tateando o silêncio e pelo caminho descubro partículas de verdade, cristaizinhos que cabem na palma da mão e justificam minha passagem por esse mundo”. Escrevo “Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia.” (Anzaldúa, 2000, p. 232). Esse ponto é de grande valia, pois, entre inúmeras justificativas, cito que as pessoas brancas são, tradicionalmente, as que carregam o privilégio de terem as suas versões acreditadas. Foram as pessoas brancas, em especial os homens cisgêneros brancos, que espalharam falsos dizeres sobre a negritude e sobre os modos de vida das bichas. Ou seja, escrevo “Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda.” (Anzaldúa, 2000, p. 232).

Quase todas as minhas escritas, especialmente esta, é uma maneira de dizer a mim mesmo que sou *alguém*, que tenho a possibilidade de me recriar toda vez que vou para o meu bloco de notas. Aqui, quero saber contar uma história e, além de muitos desejos, receber o título de mestre em Psicologia. Eu me torno sujeito porque, com a escrita, como diria bell

hooks⁵ (2019/1989a), consigo definir minha realidade, estabelecer minha identidade e nomear minhas histórias. Além disso, como diria Conceição Evaristo (2020), quero me opor aos discursos que negam, julgam, culpabilizam ou penalizam os personagens negros. Grada Kilomba (2019) argumenta que esse tipo de escrita é um ato político, “(...) é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor” (p. 28).

Nesse sentido, mas em outros sentidos também que não são palpáveis neste momento, comecei a pensar na expansão desse ato político. Para mim, escrever na academia, por muito tempo, foi uma possibilidade de ter partes de mim, e de outras pessoas que abriram as portas desse mundo, espalhada estrategicamente a fim de promover políticas de vida. Sigo Evaristo (2020) em suas escrevivências, em suas escritas compartilhadas. Este trabalho, então, não é uma escrita narcísica, uma escrita de si. Não quero me perder na solidão de um eu, seja do meu eu ou de um outro eu; não nos limitamos “(...) a uma história de um eu sozinho, que se perde na solidão de Narciso.” (Evaristo, 2020, p. 38).

Também estou tentando seguir a estimada Evaristo (2016), e sua sabedoria ancestral, no que se refere ao cuidado de escolher as palavras de nossas escrevivências que possam nos abrir para uma experiência sensorial, para uma experiência que possamos visualizar para além do emaranhado de letras que temos por aqui. Esta escrita que parte do meu corpo e de outros corpos racializados e que desmunhecamos sempre que possível, desafia-se a acionar linguagens que subvertem a lógica colonial de se pesquisar e, até mesmo, de existir.

Paralaxe: lugar para operações (urgentes) críticas

⁵ A autora bell hooks, pseudônimo de Gloria Jean Watkins, em homenagem a sua avó, defende que o mais importante em sua produção escrita é a mensagem que ela insere e não quem ela é. Por isso, hooks optou em ter seu nome grafado em letras minúsculas, como uma forma de direcionar o foco à sua palavra (hooks, 2019/1984b).

Tendo os processos identitários como fenômenos sociais (Ciampa, 2005/1987), é coerente adotarmos essa perspectiva que visa uma análise crítica do nosso tempo e de processos que envolvem pessoas colocadas às margens, com suas identidades rotuladas, estigmatizadas, subalternizadas. Em função disso, além de apontarmos uma lança contra as normas ocidentais do referencial de humanidade, apostamos na continuidade do projeto ético-político que tem sido construído diariamente no *Paralaxe: Grupo Interdisciplinar de Estudos, Pesquisas e Intervenções em Psicologia Social Crítica*, liderado por Aluísio Ferreira de Lima, no Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará.

As ações do Paralaxe têm ido em busca de compreender os efeitos da contemporaneidade na identidade, como é o caso do projeto guarda-chuva *Coisas Frágeis: imagens e enquadramentos em narrativas das experiências de sofrimento*. Esta nossa pesquisa está situada no arcabouço do *Coisas frágeis*, registrado na Plataforma Brasil sob número CAAE: 58064322.7.0000.5054 e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Ceará UFC (parecer n.º 5.403.835).

No referido projeto, meu orientador incorpora aos estudos da identidade, metamorfose e reconhecimento, novos referenciais, metodologias e campos de discussão, propondo como forma de avanço a análise dos efeitos dos enquadramentos. Em especial, ele visa tornar legíveis as imagens das experiências de sofrimento negadas nos processos de enquadramentos. Partindo das provocações realizadas por Walter Benjamin e Aby Warburg acerca do método de montagem e *Pathosformeln* (respectivamente) e uma articulação teórica que envolve a PSC (principalmente os estudos acerca da identidade-metamorfose e do reconhecimento), reflexões da chamada Teoria Crítica contemporânea, os estudos sobre o racismo, o feminismo negro, interseccional e decolonial, as masculinidades, além da produção relacionada à análise histórica, epistemológica e crítica do campo da Saúde Mental.

Podemos dizer que o projeto *Coisas frágeis* é uma lança que incentiva o movimento de outras lanças que, a partir das narrativas de histórias de vida, desvelam os processos de subjetivação, de resistência, de aniquilação, de criação, de violências éticas e transições... As demais produções do Paralaxe, incluindo as que estão em desenvolvimento, germinam a necessidade e a importância de investigações que assumam um diálogo direto da Psicologia Social Crítica com os feminismos negros. Nesse sentido, escrever sobre masculinidades, destacando os marcadores sociais da diferença e seus aspectos relacionais, é fundamental para a composição dos nossos retratos.

No nosso grupo, situado na linha de pesquisa *Subjetividade e Crítica do Contemporâneo*, compartilhamos a supereminência de investir numa investigação sobre processos de identidade de homossexuais negros a partir de narrativas de histórias de vida, pois, ao passo que podemos conhecer e compreender fotografias da contemporaneidade sob a ótica de determinados sujeitos, começamos a inventar outros futuros. Adotamos uma postura, lógico, denunciativa das violências e de outras problemáticas, mas também uma postura que permite vislumbrar, rascunhar, rabiscar, murmurar, cantarolar outros dias seguintes, seguintes e seguintes nos quais as identidades com intersecções marginalizadas poderão ser vividas.

No mais, o Paralaxe permite-me (com ressalvas ao sentido convencional dado a essa palavra) chegar aqui para escrever sobre masculinidades negras, bem como outros elementos que coexistem. E isso é uma das maneiras de exercer autonomia, de dizer *que estou e que estamos aqui*, dado que assumimos um local de enunciação que outrora não seríamos escutados, já que “Não são nossas vozes que não ecoam o suficiente, são os ouvidos que estão viciados em uma única frequência”.⁶ No Paralaxe, tento me espelhar no pensamento de Neusa Santos Souza (1983) quando afirma que seu trabalho *Tornar-se negro*:

⁶ Afirmação encontrada na narrativa de Ézio Rosa, identificado como um gay negro. Reportagem completa em: <https://www.cut.org.br/noticias/como-e-ser-lgbt-negro-em-uma-sociedade-racista-f666>

as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social representa seu “(...) anseio e tentativa de elaborar um gênero de conhecimento que viabilize *a construção de um discurso do negro sobre o negro*, no que tange à sua emocionalidade” (p. 17, grifo nosso). Então, mesmo com medo de escrever este trabalho, escrevo porque tenho mais medo de não escrever (Anzaldúa, 2000).

Algumas interrogações e intenções que nos fazem mover

Dada essa contextualização, carregamos conosco o seguinte questionamento para a realização desta pesquisa: De quais maneiras estão ocorrendo os processos de metamorfose e reconhecimento identitário de homossexuais negros no contexto contemporâneo no estado do Ceará, especificamente na região do Cariri cearense? Essa pergunta surge na rasteira do que já questionamos — e que vale a pena repetir: O que é de nós ou quem somos nós, já que *eles* dizem que não somos nem o centro e nem a margem? Se *eles* dizem o que somos (que não somos humanos), o que conseguimos ser além de não-humanos?

Nossa intenção é discutir como estão ocorrendo os processos de metamorfose e reconhecimento identitário de homossexuais negros, especialmente daqueles que se autodenominam como bixas pretas, na contemporaneidade a partir da narrativa de história de vida do nosso colaborador. Especificamente, queremos discutir as construções e negociações da identidade em determinados momentos da vida, como na adolescência e na adultez; e, conhecer as implicações de raça, gênero, sexualidade e região, interseccionalmente, nos processos identitários. Contudo, já queremos alertar que não assumimos um compromisso com uma análise psicológica, com realização de diagnósticos ou enquadramentos das experiências de quem colaborou com esta pesquisa.

Depois dessas palavras já lidas, conseguimos registrar que a importância de desenvolvermos o debate sobre os processos identitários de homossexuais negros se localiza na urgência de criar novas formas de resistência frente às políticas de identidade e insistir na explicitação das condições que impedem os processos emancipatórios (Lima, 2010). Também podemos dizer que é importante problematizar a persistente e ultrapassada universalização e normalização do referencial de humanidade em homens brancos cis-heterossexuais e/ou no que eles representam no que chamamos de contemporaneidade (Moore, 2015; Akotirene, 2019; Kilomba, 2019). Não obstante, apontamos que algumas publicações já estão fazendo isso no campo das relações étnico-raciais (Martins, Santos, & Colosso, 2013; Zamora, 2012; Maia & Zamora, 2018), de gênero (Scott, 1995; Grossi, 1998; Kimmel, 1998; Connell, 2014) e de sexualidade (Ramos & Cerqueira-Santos, 2020; Rohm & Pompeu, 2015). Importa, lógico, extrair as potências dessas produções existentes e colocá-las sob uma perspectiva interseccional.

Aqui, temos a interseccionalidade como uma ferramenta “(...) em que raça, gênero, sexualidade, capacidade física, status de cidadania, etnia, nacionalidade e faixa etária são construtos mútuos que moldam diversos fenômenos e problemas sociais” (Bueno, 2020, p. 3). A interseccionalidade, discutida veementemente por mulheres negras, possibilita-nos criticidade política a fim de compreender “(...) a *fluidéz das identidades subalternas* impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial” (Akotirene, 2019, p. 24, grifo nosso). Ou seja, refere-se ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois que a enxergamos como identidade. Pensando nisso, concordamos com Audre Lorde (2015, s/p): “Não existe hierarquia de opressão. Eu não posso me dar ao luxo de lutar contra uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular”.

É com base nas interseccionalidades estrutural, política e representacional (Crenshaw, 2017/1991) que seguiremos este estudo. Estrutural no sentido de que há diferenças entre homossexuais negros e homens brancos; política para indicar que os estudos de gênero, sobretudo os de masculinidades, ajudaram a marginalizar as experiências de homens negros; e, representacional para pensar os atravessamentos culturais ligados às identidades. E isso pode ser feito sem passar por cima dos possíveis sofrimentos que se presentificam nas experiências de outras pessoas que não sejam os homossexuais negros.

Abordagem metodológica: narrativas e os processos de formação identitária

Em razão do que já anunciamos, a proposta desta pesquisa utilizou-se das narrativas como uma orientação metodológica. A pesquisa narrativa acontece a partir da recriação das histórias dos colaboradores, via peças que compõem a história como plano, cenário, atividades, clímax e desenlace (Creswell, 2007). Também nos inspiramos no método das narrativas de histórias de vida⁷, pois este método permite conhecer a história de vida daquele que narra, bem como configura o modo para compreender o processo de formação identitária (Ciampa, 2005/1987; Lima, 2014). A narrativa é um convite para a interpretação de um passado que nos escapa, como propõe Lima (2014). Isto é, a narrativa pode ser um convite para a luta contra o esquecimento e a produção de significados, e sua importância “(...) encontra-se na possibilidade de que aquele que conta a história tem de nos mostrar os restos, rastros, de sua individualidade.” (Lima, 2010, p. 41).

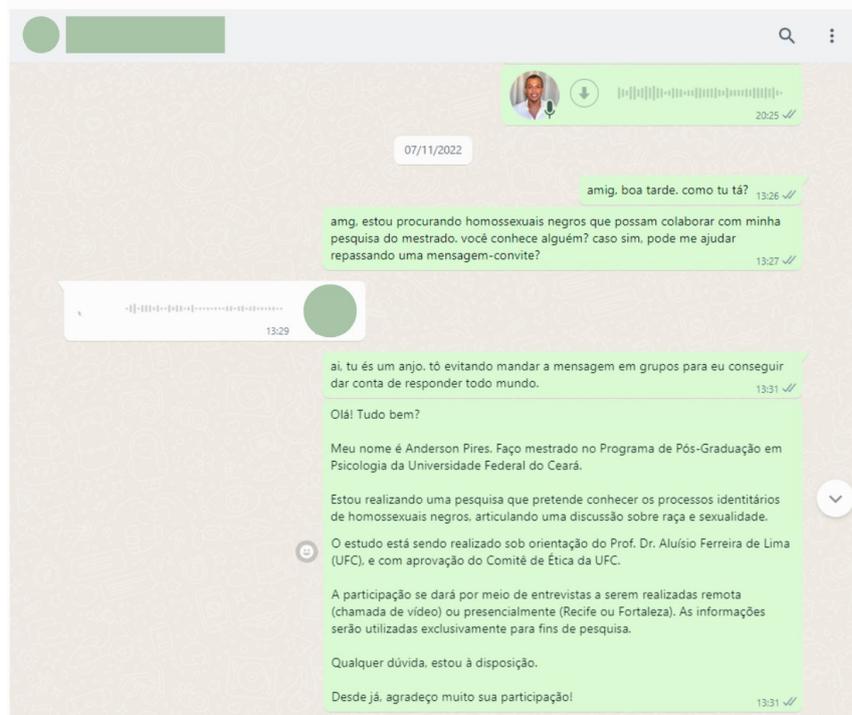
⁷ O método das narrativas de histórias de vida está sendo utilizado em diversas pesquisas do Parallaxe e em outros grupos de pesquisa da Psicologia Social. Sugerimos a leitura de algumas dessas pesquisas, caso haja interesse em aprofundar nesses conhecimentos: *Narrativas de histórias de vida de idosas lésbicas: interseccionalidade entre velhice, gênero e sexualidade* (Dantas, 2021); *Masculinidades e violência de gênero: um estudo sobre violências e metamorfoses na perspectiva da psicologia social crítica* (Batista, 2018); e *Sobre o que transborda: narrativas de histórias de vida atravessadas pelo HIV e outras histórias* (Moraes, 2017).

A arte de narrar, como diz Benjamin (1994), é a arte de trocar experiências, experiências que ultrapassam a observação científica e se aproxima, especificamente, da sabedoria prática no exercício popular. É importante saber que as ações, nas trocas de experiências durante as narrativas, não deixam de ser aprovadas ou desaprovadas, bem como as pessoas que participam das narrativas continuam sendo louvadas ou censuradas (Ricoeur, 2014/1990). Seguindo algumas (des)orientações desenvolvidas por Ciampa e Lima no campo da Psicologia Social, coloquei-me na condição de testemunha, entendendo que ao se relacionar com narrativas de história de vida chegamos a um lugar transitório entre a confissão, a denúncia e o grito silenciado de socorro (Lima, 2010). Logo, eu, o pesquisador-testemunha, apresento-me como o personagem de *guardião de metamorfoses* da história de vida narrada.

A aproximação aos colaboradores se deu de maneira responsável e cuidadosa por meio de indicação de contatos pessoais, integrantes de coletivos e organizações que atuam em prol dos direitos dessas pessoas, a exemplo dos que faço parte: Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) (ANPSINEP) e Coletivo Psicologia Denegrada. Enviei uma mensagem personalizada para algumas pessoas pedindo ajuda para encontrar os colaboradores (Figura 2), na qual destacava o motivo do meu contato, o título da pesquisa, o objetivo e as características das pessoas que eu estava em busca. Como se trata de uma mensagem personalizada para amigadas pessoais e profissionais mais próximas, as respostas foram variadas porque algumas pessoas se sentiram à vontade para me passar o contato telefônico (*WhatsApp*) dos colaboradores e outras preferiram passar o meu contato.

Figura 2

Exemplo de mensagem solicitando a indicação de colaboradores



Fonte: elaborado pelo autor.

Ao conseguir iniciar a conversa de texto, pelo *WhatsApp*, com algumas pessoas que se disponibilizaram para conhecer a proposta da pesquisa, voltei a citar o motivo do meu contato, o título da pesquisa, o objetivo e as características das pessoas que eu estava em busca. Com as pessoas que retornaram e aceitaram colaborar, marcamos dia e horário para chamadas de vídeo. Essas conversas também não foram iguais porque cada convidado tinha as suas especificidades de disponibilidade.

Para acessar as narrativas, realizamos entrevistas utilizando a plataforma *Google Meet* e um aplicativo de celular para gravar o som. Essas entrevistas, após as apresentações iniciais, incluindo um diálogo sobre nossas posicionalidades éticas, começaram com a pergunta: “Quem você é?”, como proposto por Ciampa (2005/1987), pois a resposta dessa pergunta pode nos entregar a noção de identidade. Além disso, as respostas para essa

pergunta podem indicar a localização de alguém no espaço das relações entre os outros indivíduos (Almeida, 2005). Entendemos que essa pergunta pode abrir um portal de possibilidades para sujeitos que têm suas identidades marginalizadas. Eu, particularmente, quando escuto essa pergunta e a imagino sendo feita para mim mesmo, passo a perceber que posso sim ser alguém, posso ser um sujeito, diferente como *eles* disseram.

Durante as entrevistas, atentamo-nos ao que era narrado em suas diversas dimensões. O que é apresentação? O que é descrição? Como uma resposta pode ser influenciada pelo quê e como eu pergunto? O que é criado e recriado no exato momento da pesquisa? Esses questionamentos apareceram, a fim de irmos ao mergulho da narrativa. Também fomos nos enchendo de interrogações ao longo desta pesquisa (durante e após a entrevista) porque entendemos que “O corpo singular a que se refere uma narrativa não pode ser capturado por uma narrativa completa (...)” (Butler, 2015, p. 23). A noção de esgotar uma narrativa não nos atrai porque cada sujeito tem uma história formativa que não está completamente disponível à reflexão.

Além disso, procuramos nos afastar “(...) dos perigos do uso das histórias de vida como dados que permitem a compreensão da ‘unidade do eu’, de uma identidade coerente e específica (...)” (Lima, 2014, p. 20). Pois, se considerarmos as próprias perturbações do contexto social, as relações dos indivíduos, que acontecem *in flux*, também são contraditórias (Almeida, 2005). Ou seja, a identidade-metamorfose não compreende uma apreensão de uma unidade coerente; há riscos, arranhões, furos, abismos e as demais complexidades que não cabem em uma lógica tida como pura e linear.

Após as entrevistas, tivemos de escutá-las mais de uma vez; transcrevemos sem ajuda de *softwares* porque tínhamos a intenção de passar mais tempo com as histórias narradas; releemos as transcrições; fizemos as modificações das narrativas sugeridas pelos colaboradores; e começamos a pensar em *como* apresentar as narrativas, além de pensar no

quê teríamos condições de trazer à discussão deste trabalho. Nesse ínterim, também ponderamos que o pesquisador deve “(...) estar disposto a desconstruir os próprios preconceitos sobre o campo em que está inserido, a aprender com aquele que narra sua história” (Lima & Ciampa, 2017, p. 6). Esses cuidados tomados, especificamente, após os encontros com os colaboradores existiram a fim de gerar uma maior aproximação com as histórias.

Nessa etapa, optamos por organizar nossa pesquisa a partir da história de vida de Wendi, um sujeito que narrou suas diversas personagens por quase 1 hora e 30 minutos em uma videochamada, além de responder mensagens posteriores sobre alguns detalhes que não apareceram durante a narrativa. Wendi se dirige pelo agir comunicativo como meio de quebrar o *status* convencional para assumir uma identidade. Justificamos nossa escolha pela história de Wendi por concretizar tendências que estão presentes no grupo social, mas que, em geral, podem passar despercebidas — sem colocá-lo como um personagem mito, uma pessoa que dita a *verdade*.

Para a análise da entrevista, houve a consideração dos aspectos históricos, sociais e culturais para a constituição dos sujeitos. O alinhamento com esses elementos é uma das maneiras de abranger nossas análises, ao passo que tivemos em vista fazer inferências contextualizadas. Assumimos, portanto, uma posição como colaboradores e interlocutores porque questionamos estrategicamente os discursos dominantes (Lima, Ciampa & Almeida, 2009). Consideramos nossa análise interseccional, já que, ao discutir processos identitários com as categorias de raça, gênero, sexualidade e região/território, poderíamos facilmente pensar em um esquema matemático: homem + negro + homossexual + nordestino etc., e a visão interseccional suprida pela feminismo negro não concorda com qualquer sentença hierarquizante. Como pontua Nogueira (2017, p. 149), esse tipo de análise: “(...) resiste à essencialização de todas as categorias (tratando todos os membros de um único grupo social

como o mesmo e supondo que compartilham as mesmas experiências) e está atenta às especificidades da data, do local, das histórias e das localizações”. Ou seja, com a análise interseccional não somamos as identidades, mas analisamos que condições “(...) atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade.” (Akotirene, 2019, p. 27).

Queremos pensar, certamente, na necessidade de destacar como a raça, o gênero, a sexualidade e a região/território de bixas pretas atuam conjuntamente na identidade-metamorfose em um determinado mundo social. Por sua vez, “(...) a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas” (Akotirene, 2019, p. 27). Em razão disso, seguindo os estudos de Crenshaw (2017/1991), a interseccionalidade como ferramenta metodológica não é tomada nesta pesquisa como uma nova teoria totalizante da identidade.

À face do exposto, retornamos à ideia contida nas primeiras páginas sobre o desafio de escrever sobre e a partir das identidades de bixas pretas. A identidade, sem dúvida, é mais que descrições de características identificatórias. Não é suficiente compreender somente a história de um sujeito ou de um grupo, já que “(...) estudar identidade é analisar os processos de individuação-socialização e/ou alienação-emancipação, buscando compreender a sociedade e a política em que o indivíduo está inserido” (Lima & Ciampa, 2017, p. 5). Isso também compreende a importância de identificar como ocorrem os modos de reconhecimento de sujeitos que se articulam aos modos de vida contemporâneos. Para nós, a contenda que anunciamos também pode ser um afago porque podemos procurar a expressão de fragmentos de resistência e de emancipação nas narrativas de homossexuais negros. Ou seja, a narrativa de histórias de vida ouvida está disposta nas próximas páginas como mote para a problematização das opressões que se manifestam na contemporaneidade.

Esta dissertação se organiza em mais quatro capítulos movidos pela narrativa de Wendi sobre sua vida para discutir seus processos identitários e, contingencialmente, os processos identitários de bixas pretas na contemporaneidade. No próximo capítulo, intitulado *Contextos e questões de gênero que envolvem uma identidade-metamorfose*, sabendo que as identidades constituem as sociedades e que são constituídas por ela, falaremos a respeito dos contextos familiar, religioso e regional. Em seguida, em *Um afronte à masculinidade hegemônica*, reuniremos as personagens de Wendi que, de alguma maneira, empreendem um tensionamento às políticas de identidade masculina. No quarto capítulo, *Nuanças de uma bixa preta em transformação*, a narrativa de Wendi possibilita algumas reflexões sobre as relações raciais em nosso país, interseccionalizadas com as dimensões de gênero e de sexualidade. Optamos por fazer essa divisão entre os capítulos três e quatro porque a dimensão racial na identidade de Wendi apresenta mudanças significativas em suas experiências de vida. Essa escolha poderia se opor a noção interseccional, porém acreditamos que a perspectiva interseccional ainda será mantida, já que no quarto capítulo não falaremos somente da raça ou a colocaremos em um esquema matemático que se somaria à dimensão de gênero, de sexualidade etc. No quinto e último capítulo, dedicamo-nos para apresentar *Outras considerações*, apesar de termos feito nossas considerações ao longo de cada trecho do trabalho.

Contextos e questões de gênero que envolvem uma identidade-metamorfose

No último século, o Brasil conheceu uma das pessoas mais transgressoras de sua história: Dercy Gonçalves. Transgressora no sentido de ultrapassar fronteiras; de fazer rir e convidar a exercitar o pensar em momentos que isso era proibido, com risco de ter sua liberdade tolhida. Transgressora por querer. Transgressora ao trilhar caminhos diferentes de sua família e de sua vizinhança. Transgressora por ser mulher. Transgressora por opinar. Transgressora por ser artista. Transgressora ou artista? Seria o oposto? Ou, ainda, seria os dois e nada ao mesmo tempo?

É difícil escrever sobre o legado de uma pessoa eternizada como uma das maiores personalidades brasileiras, com uma magnitude ímpar. Difícil porque se arrisca deixar aspectos fundamentais sem seu lugar merecido. Dercy cantou, atuou, escreveu, dirigiu, produziu... Lutou muito para conquistar seu espaço no mundo, na televisão, no palco e na memória de quem a conhecia. Até hoje, é lembrada por seu humor irreverente, por seu desejo de chocar, pelos palavrões ditos sem filtros, ou verbalizados somente após repassar com muito compromisso o seu roteiro da vida. Dercy fez de sua vida uma peça teatral. Podemos dizer que Dercy fez questão de encarar as adversidades de seu tempo para se tornar uma pessoa com sucesso.

Contudo, essa personagem não é a nossa protagonista. A pessoa dona da história que nos interessa recebe um nome fictício: Wendi. Enquanto uma nasceu no início de 1900, a outra nasceu em 1996. Uma estava no sudeste e a outra vive no nordeste. Uma é branca e a outra é negra. Uma é mulher e a outra é homem. As diferenças são incontáveis. Cada qual com sua vida, com sua história. Não precisamos compará-las, definitivamente. Uma é inspiração... Ou é uma imagem de representação, de referência. Tanto assim que Wendi nos apresenta uma parte de si como Dercy:

— *Acho que eu era a Dercy Gonçalves do interior, do Crato!*

Wendi, com 27 anos de idade, carrega consigo uma irreverência, uma espontaneidade, um certo brilho no olhar, uma fala firme sobre si e sobre o mundo. Sua imagem se assemelha à imagem de outros jovens brasileiros. É uma bixa preta. Interiorana, por sinal. É uma bixa preta que faz questão de demarcar seu lugar no mundo e hastear uma bandeira ficcional do nordeste brasileiro. Uma bandeira criada pelas mãos de quem, em sua coletividade, tem de esbravejar que também é gente, que merece estar em vida — ela luta contra algumas violências, como o racismo e LGBTfobia. Wendi, entre muitas de si, é uma bixa afrontosa, exacerbada e performativa.

Nascido no Cariri cearense, sendo educado por uma família religiosa, Wendi precisou negociar as suas vontades com os desejos alheios. Ele, assim como se apresenta atualmente, nem sempre foi uma pessoa extrovertida, com as rédeas de seu corpo e de suas ações (aliás, Ciampa também propõe que o grau de liberdade que um indivíduo tem de escolher, e de ser escolhido para, uma personagem também é discutível). Desde sua infância, como conta em sua narrativa, a possibilidade de expressar sua identidade não lhe fora entregue. Wendi tinha de ficar na periferia dos lugares, andando pelos cantos. Não podia, sobretudo, dar sua opinião, falar sobre o que pensava e/ou sentia.

Ao longo de sua narração (que será exposta nas próximas páginas), deparamo-nos com aspectos sociais que podem se misturar tão intensamente que somos levados a entender como uma única coisa. E talvez seja, de fato. Diretamente, falamos sobre como o contexto familiar e o contexto religioso também se conectam a um contexto regional, e participam das metamorfoses identitárias de Wendi. Ou seja, Wendi-narrador nos convida a conhecer o contexto social de sua vida, e isso dialoga com a noção de que identidade é mais que marcada

pelo social, ela é social. De outra maneira, dizemos que as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo que são constituídas por ela (Ciampa, 2005/1987). Por causa desse convite de Wendi-narrador, e referenciados nos estudos de identidade-metamorfose-emancipação, antes de abordar a identidade em sua forma negativa (Lima, 2014), optamos por ensaiar neste capítulo os contextos que antecedem e coexistem com os processos de identidade de Wendi, já que devemos “(...) considerar a estrutura social e o momento histórico” (Ciampa, 2005/1987, p. 181).

Conhecendo o palco de várias personagens

O Cariri nos aparece como uma zona à parte do interior do nordeste, tanto na narrativa de Wendi, quanto na literatura. Essa região é formada por 28 municípios, a exemplo de Araripe, Barbalha, Brejo Santo, Campos Sales, Crato, Juazeiro do Norte, Missão Velha, Nova Olinda, Santana do Cariri, entre outros. Mas é um local, conforme suas habitantes, com os limites geográficos estabelecidos para preencher uma formalidade, uma burocracia. Nas experiências dessas pessoas, o contraste composto pelo verde da vegetação e suas águas perenes (ainda assim sendo terra sertaneja!) são o que ditam sua região (Pinheiro, 2009/1950). Cariri, sobretudo, pode ser sinônimo de cultura, de resistência, de festividade, de plantio... É local para o nascimento da vida. Assim como pode ser o local para o desenvolvimento da vida e o seu findar. Foi no Cariri onde povos se encontraram e, entre disputas, formaram uma província independente no imaginário popular.

Os primeiros caririenses foram os indígenas Cariris (Kariri, Kairiri ou Kiriri), originários de um lago encantado. Povo silencioso e persistente. Tão persistente que só foi privado de suas terras e expulso do Crato para uma região perto de Fortaleza quando foi atacado, ao mesmo tempo, por gente de São Paulo, da Bahia, de Pernambuco e do próprio

Ceará (Pinheiro, 2009/1950). Por conta da colonização, e considerando os conflitos entre portugueses e holandeses, outras populações começaram a habitar o Cariri, a exemplo de pessoas negras arrancadas de suas terras africanas.

Aos poucos, esses sujeitos foram se tornando no que conhecemos por *vaqueiros*. O vaqueiro é um personagem trabalhador, duro e objetivo. Por muito tempo, ele passava dias sem descansar e sem comer. Seu compromisso era com as árduas tarefas. Sem qualquer assistência médica à época, era retratado como referência de força. Moisés Aboiador (2023) imprime em seu seguinte cordel a influência do vaqueiro:

Do Nordeste e do Sertão
Alguns do Sertão do Cariri
Neste cordel que escrevi
Descrevendo o grande sertão
Não deixo de fazer menção
De um ofício que é pioneiro
No Nordeste Brasileiro
Tanto no sertão daqui
Como no do Sertão do Cariri
Valorizamos a profissão do vaqueiro
(Aboiador, 2023, on-line).

Apesar de ser retratado como um ofício, seguimos vendo o vaqueiro como um personagem que vive até os dias atuais. Isso nos lembra uma discussão iniciada por Ciampa (2005/1987) a respeito do uso de substantivos para a representação das identidades. Aqui, estamos pensando em um personagem que vive no coletivo, compartilhado entre vários

sujeitos, e que não é, como veremos nos próximos capítulos, um personagem de um determinado sujeito em específico. Nesse caso, *vaqueiro*, por ter seu principal ponto de referência e representação no labor, é compreendido como o próprio trabalho; como se o personagem *vaqueiro* fosse uma profissão.

Além disso, tem relevância citarmos que tal personagem é o mesmo que, de tempo em tempo, encontrava-se com seus semelhantes para abrir uma roda e conversar sobre os acontecimentos do cotidiano. Quando contamos isso, queremos nos referir, inclusive, aos encontros dos fazendeiros com seus trabalhadores. O pertencimento de gênero, ou uma construção diária do sentido de ser homem-vaqueiro-forte, fazia com que os homens se unissem: “No nordeste o patriarcado rural, acima nomeado, requinta-se, atingindo uma verdadeira intimidade entre o amo⁸ e seu vaqueiro, ou seu trabalhador de enxada, que conversam familiarmente, sentados lado a lado, comem na mesma mesa, etc.” (Pinheiro, 2009/1950, p. 43). Isto é, mesmo com diferenças de classe, os homens já se uniam.

No Cariri, além do vaqueiro, a mulher sertaneja surge como uma personagem com o compromisso com a fé cristã, com os afazeres domésticos e, na esfera pública, com determinados tipos de trabalho (produzir fios e redes, por exemplo). Cabia à mulher sertaneja ajoelhar-se e pedir melhores condições de vida e livramento dos males que se aproximavam de sua família. Pedro Bandeira, em 1975, popularizou um de seus poemas na região do Cariri que representa partes do que queremos delinear:

Uma pessoa que não sabe se portar
Está querendo conquistar
Meu amor, meu coração

⁸ “Amo” é um substantivo masculino bastante utilizado na literatura dos últimos séculos para nomear o dono da casa ou o patrão.

Procure outro, meu bem já tem compromisso

Vá entrar noutra cortiço

Se deitar noutra colchão

Deixe meu amor de mão, deixe meu amor de mão.

(Bandeira, 1975 citado por Barreto & Holanda, 2019)⁹.

O eu lírico do referido poema se apresenta defendendo o seu núcleo familiar, privado, o qual é um espaço privilegiado de sua responsabilidade social. Ainda em tal defesa, sublinham-se a) um confronto entre o feminino em disputa pela proteção do macho (sujeito que sofre a ação de ser conquistado) e b) uma oposição ao comportamento feminino considerado coerente e correto (Barreto & Holanda, 2019).

Nesse contexto, incorporou-se uma ideia generalizada de criação e manutenção de um homem corajoso, heroico e forte que se relaciona com a ideia de uma mulher dócil, amável e naturalizada com características passivas. A identidade masculina, desse modo, foi se moldando em uma perspectiva binária que não tinha abertura para a fragilidade, sensibilidade e outras características classificadas como femininas. Os homens nordestinos (variando entre os sertanejos, brejeiros e praieiros), por sua vez, tiveram suas identidades estruturadas na concepção de que são rudes, ásperos e violentos. As relações experienciadas no nordeste brasileiro desembocaram em um macho que não chora, que não demonstra nenhum tipo de fraqueza e que sempre teve de *dar no couro* (Albuquerque Júnior, 2013).

No entanto, conceber as mulheres e homens em caixas diferentes, como pontuou Connell (2014), é limitar e ir contra a corrente das águas porque o gênero é uma construção histórica e social do masculino e feminino. Esse reconhecimento do caráter histórico do

⁹ Encontramos este poema no artigo *O feminino sacralizado e a violência de gênero no Cariri: do processo-crime à poesia*, de Barreto e Holanda (2019). As autoras explicam que “o poema ‘Deixa meu Amor de mão’, publicado no Cariri e em circulação na região na década de 1970, é um monólogo dirigido à amante do marido por parte da esposa. A fonte foi coletada nos arquivos do Instituto Cultural do Cariri (ICC).” (p. 261).

gênero constitui um pressuposto estabelecido e não mais uma heresia (Connell, 2014). O gênero, para Scott (1995, p. 86), “(...) é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (...) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”.

Embora o conceito de gênero tenha surgido para falar das origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres (Scott, 1995), não podemos falar sobre *homem (masculinidade)* e *mulher (feminilidade)* como se fossem essências constantes e universais, mas sim como um conjunto de significados fluidos e em constante mudança (Kimmel, 1998). Alguns exemplos que expusemos nesta seção podem contrariar o caráter sócio-histórico-cultural do gênero porque se aproximam de uma gramática da teoria dos papéis sexuais, a qual separa homens e mulheres de modo a distingui-los de maneira binária. Por isso, a partir daqui acentuamos nosso cuidado e nos distanciamos de concepções que afirmam que “(...) as mulheres estão todas numa caixa separada e os homens todos, noutra” (Connell, 2014, p. 19).

Nos estudos inaugurados por Ciampa, também encontramos uma possibilidade de endossar a crítica à teoria dos papéis sociais, “(...) que buscam compreender como os indivíduos representam um papel de modo ideal, a partir da idealização moral dos papéis sociais que estão colocados na cultura de uma sociedade” (Furlan, 2015, p. 53). O conceito de personagem utilizado por nós advém da dramaturgia soviética de Stanislavski, onde a personagem não atua de modo natural ou automático conforme seu papel ou *script*, isto é, a personagem, seja ela qual for, consegue colocar algo que lhe é próprio em um suposto papel.

Dessa maneira, o personagem homem-sertanejo ou a personagem mulher-sertaneja, não tendo de seguir um roteiro já escrito, também podem dar autoria aos seus personagens (na teoria dos papéis, o homem-sertanejo ou a mulher-sertaneja teriam de representar o papel idealizado de cada qual, conforme sua prescrição). Dinha Fonsêca, artista natural do Cariri,

reflete em uma de suas obras (Figura 3) que o povo cariense há de ser forjado na rebeldia com fins de viver uma vida digna:

Não aceitaremos como natural o arame farpado que nos rasga a pele. Não aceitaremos o encurralamento como condição para existir. Não aceitaremos os limites deles, pois se eles forjaram as palavras com mentiras, nós estamos aqui para dizer que estamos vivos para contar a nossa própria história. (Fonsêca, 2020, on-line).

Figura 3

Contra todas as cercas



Fonte: Diana Fonsêca (2020).

Relações familiares, oposições homólogas e fenômenos atuais

Eu fui educado pelos meus pais, pelo meu pai principalmente, que a gente tinha que ser o macho. Ser aquele menino fechado, que não demonstrava sentimento, que não chorava, que reproduzia discursos machistas, que era misógino, às vezes... Então, essa figura desse homem rígido, dessa pessoa que não era fraco, que não demonstrava fraqueza. (Wendi).

Wendi narra que parte de sua educação familiar, especificamente durante sua infância e adolescência, foi orientada para ser um determinado tipo de homem, para ter uma determinada identidade masculina. Podemos levar nossa discussão a ideia de que a ação pedagógica do pai de Wendi ao lhe mostrar o que é ser ou não macho, estava associada à idealização de uma função masculina que defende a integridade física e a honra da família (Vieira Jr., 2016). É como se a reputação da família no contexto cariense dependesse da adoção e reprodução de normativas de gênero e de sexualidade. Mas, defender de quê? Qual seria a ameaça iminente para a família de Wendi a ponto de seu pai lhe condicionar a comportamentos classificados socialmente como masculinos?

Antes de seguir, importa destacar que, atualmente, Wendi narra que tem uma boa convivência com sua família. Porém, como ainda discutiremos nos próximos capítulos, há outras interações que também contribuem para esse bom relacionamento, a exemplo de seu excelente desempenho na educação formal e a conquista de uma autonomia financeira. Como dizemos popularmente: “São outros tempos”. Em razão disso, achamos que não estamos isentos da possibilidade, ou melhor, do compromisso de identificar e problematizar os modos

que muitas famílias, supostas detentoras da moral e dos bons costumes, discriminam e maltratam os jovens que, minimamente, indicam escapar da cis-heterossexualidade.

Quando escutamos Wendi dizer que foi educado por seu pai a ser um determinado tipo de menino, percebemos que a relação familiar, por mais que não se proponha, incide pedagogicamente nas questões de gênero e sexualidade. Isto corrobora com a noção de ser no âmbito familiar onde a produção e reprodução cultural e social começam a ser articuladas por meio da educação (Carvalho, 2004). Para as sociedades modernas, educar significava educar crianças restringindo-se aos cuidados físicos; criar uma criança. Com o surgimento e desenvolvimento do capitalismo, a educação e a família se diferenciaram. Apesar das drásticas mudanças na vida familiar, segundo Carvalho (2004), hoje, os sentidos e significados de educação são discutidos de modo crítico como um processo de socialização, de transmissão de cultura do grupo social — sem se restringir a um só local/instituição (escola), identidade de gênero (mulheres), profissão (professoras) etc.

Nas diversas possibilidades de configurações dos lares familiares, considerando os contextos contemporâneos, há práticas pedagógicas baseadas em convenções sociais que tentam dar continuidade à organização das pessoas conforme a identidade de gênero, atribuindo-lhes códigos comportamentais e sexuais: um menino tem uma série de funções que difere do roteiro do desenvolvimento de uma menina, inclusive nos modos de brincar. Para os meninos, disponibilizam-se brincadeiras de ser policial, bombeiro, jogador de futebol etc. Para as meninas, são ofertadas brincadeiras que se restringem aos cuidados domésticos. Essa perspectiva binária reflete na vida adulta, onde homens e mulheres passam a exercer algumas tarefas que supostamente se complementariam. Eles têm de trabalhar no âmbito público (fora do lar) para conseguir dinheiro e elas são responsáveis pelo bem-estar e harmonia da casa.

Arbitrária em estado isolado, a divisão das coisas e das atividades (não necessariamente sexuais) segundo a oposição entre o masculino e o feminino recebe sua necessidade objetiva e subjetiva de sua inserção em um sistema de oposições homólogas, alto/baixo, em cima/embaixo, na frente/atrás, direita/esquerda, reto/curvo, seco/úmido, duro/mole, temperado/insosso, claro/escuro, fora (público)/dentro (privado) etc., que, para alguns, correspondem a movimentos do corpo (alto/baixo // subir/descer // fora/dentro // sair/entrar). (Bourdieu, 2020/1998, p. 21).

Essa divisão entre os sexos parece estar, como disse Bourdieu, na ordem das coisas, como algo normal e natural. Wendi, por exemplo, não tinha autorização de seu pai para participar de atividades da igreja católica, pois algumas eram atividades “próprias” de meninas. Gradualmente, Wendi nos delineia a compreensão de que o personagem vaqueiro- forte ocupou um lugar de prestígio entre os caririenses e passou a ter bastante influência na identidade-metamorfose dos homens da região. Seu pai, dessa maneira, instituindo-se desse personagem, aprendeu uma série de modos de existência e de sobrevivência que se aproximam da representação do personagem vaqueiro, ou seja, da concepção de um mundo constituído por oposições homólogas entre o suposto ideal de masculinidade e feminilidade.

Diferentemente de como algumas cenas foram impostas para Wendi, durante minha infância e adolescência, fui incentivado a ter uma vida religiosa ativa e participativa. Logo depois da primeira comunhão, entrei para o grupo de acólitos (coroinhas) e, tempos depois, fiz a crisma. Por outro lado, quando quis participar de grupos de dança e de alguns outros movimentos culturais, não recebi o mesmo incentivo. Há inúmeras questões que poderiam entrar nesta análise, a exemplo de, por mais que eu e Wendi tenhamos a mesma idade e que, hoje, nos reconheçamos como sujeitos negros que extrapolam os limites da heterossexualidade, nossa configuração familiar era distinta; as noções de ser homem e

mulher tinham pequenas variações; eu estava crescendo em um contexto urbano (Forataleza); ser integrado às atividades da igreja também significava estar mais distantes das violências urbanas, enquanto participar de grupos de dança poderia me colocar em contato com temas interpretados por minha família como preocupantes, como pensar no meu próprio corpo como um ato político, e que, através dele, eu poderia expressar meus princípios e desejos.

Wendi teve de assimilar que, por ser menino, devia se fechar, não mostrar emoções e sentimentos, não dizer, por exemplo, se tinha carinho por outra pessoa. Em outras palavras, a história de vida de Wendi, que se aproxima das histórias de outros jovens, aponta que sua família também esteve encarregada de ensinar valores culturais e sociopolíticos. Nesse sentido, os modos contemporâneos, influenciados pelo desenvolvimento capitalista e outras questões, diferenciam-se dos modos de vida da modernidade, nos quais as famílias seriam encarregadas da reprodução sexual, física e psíquica, dominando os afetos e a intimidade, ao passo que as escolas seriam encarregadas dos valores culturais e sociopolíticos. Corrobora-se, dessa maneira, com uma perspectiva que ainda tenta dividir/organizar o mundo com base em papéis sociais de gênero/sexualidade, como discutimos na última seção.

Contudo, está cada vez mais complexo reconhecer o delineamento das próprias normativas de gênero e como elas são ressignificadas por cada família. O sistema de oposições homólogas da divisão entre masculino e feminino (Bourdieu, 2020/1998) não está tão nítido como na modernidade. Antes, de modo mais intenso, as cores eram utilizadas para demarcar o espaço de sujeitos no mundo. As cores azul e rosa, por exemplo, continuam sendo utilizadas nos chás de revelação. Mas estamos querendo destacar outras nuances nessas relações de gênero do convívio social. O quê o pai de Wendi considerava como *uma atividade para meninas* não tinha o mesmo significado para minha família. Assim, fica evidente que a *divisão entre os sexos*, sustentada pelo estabelecimento de identidades fixas,

por atuar nas produções de violências, precisa ser identificada, defrontada e questionada, a fim de pensar em vias estratégicas para seu enfrentamento.

Não estaríamos equivocados, pensando em como o padrão de relacionamento familiar de Wendi foi se desenvolvendo, dizer que alguns conflitos que impuseram regras, silenciamentos e medos estiveram presentes. Nesse ínterim, um fenômeno que ganha destaque é a produção de um medo que pode interferir nas metamorfoses identitárias de sujeitos que discordam das regras convencionais de gênero e sexualidade. Ora, se dentro da minha casa, há um condicionamento para o respeito de regras e pressupostos que não podem ser questionados, como o diálogo que enfraqueceria esse estabelecimento normativo pode ser viabilizado? Ou, se há outras experiências, nos núcleos familiares, de pessoas que se parecem comigo ou com o que quero ser, amplamente divulgadas por diferentes linguagens textuais, que desembocam em sofrimento, o que é produzido além de um medo de existir? Como posso pensar nas possibilidades de existência, de metamorfosear minha identidade?

Além da produção do medo em sujeitos que não condizem com os papéis sociais, outro fenômeno presente nas famílias contemporâneas é um distanciamento na relação desses sujeitos com quem impõe as regras e violências (geralmente, pais e mãe cis-heterossexuais). Pode ser da ordem do insustentável ter de conviver cotidianamente com pessoas que assumem posições de autoridade e desrespeitam os demais sujeitos que não coadunam com determinadas regras (Tagliamento et al., 2020). É quase da ordem do insustentável ter de manter uma interação cotidiana com uma pessoa que, paulatinamente, baseia-se em verdades de vida que colocam a vida de outros sujeitos em perigo (Tagliamento et al., 2020). Referimo-nos, de modo mais didático, às relações de pais e mães com crianças e adolescentes em processos de reconhecimento de orientação sexual e identidade de gênero que divergem da cis-heterossexualidade. Quando o pai de Wendi assumiu uma postura pedagógica em relação às normas de gênero, de lhe ensinar a ser macho, escolheu uma via na qual Wendi,

conforme tomava consciência de tais normas, seguiu e começou a ir no sentido contrário dessa via. Esta via seria a da masculinidade, na qual Wendi continua andando nela, mas de outros modos; mas também poderia ser a via das normas de gênero que, cada vez mais, Wendi começa a questioná-las e deixá-las para trás.

Deslocando momentaneamente nossa perspectiva, ponderamos que as normativas de gênero e sexualidade interferem até mesmo em sujeitos cis-heterossexuais. Na família de Wendi, por exemplo, as identidades de sua mãe e de seu pai também foram modificadas, e atravessadas por tentativas de (im)possíveis não-mudanças, conforme o contexto social, histórico e cultural. O pai teve de fazer negociações de sua identidade com o compromisso social de ser o provedor da família, o macho. A mãe também teve de alinhar sua linguagem com os códigos estabelecidos antes mesmo de sua existência. Talvez, os dois quisessem experimentar outras maneiras de *estar sendo* e de se relacionar com as demais pessoas. Esse deslocamento, sem a intenção de instaurar parâmetros de escala de sofrimento, de dizer quem sofre mais, ajuda-nos a sair de um raciocínio que terminaria na responsabilização de cada família devido às imposições de normativas de papéis sociais de gênero e sexualidade.

Esses fenômenos que visualizamos a partir das relações familiares de Wendi não são totalizantes, regras universais e, além disso, longe de instituir uma postura totalizante, que se dá em todas as experiências de vida contemporâneas, também implicam em uma crítica às idealizações em torno dos sentidos de *família*, tais como um lugar de paz, harmonia, amor, camaradagem e fraternidade. A família pode, sem dúvidas, ser este lugar de segurança e acolhida, onde as pessoas desenvolvem relações de autonomia (Macedo, 1994; Tagliamento et al., 2020). Porém, essas idealizações mitificadas séculos após século (Macedo, 1994), contradizem com muitas experiências de jovens dissidentes da cis-heterossexualidade ou até mesmo com aqueles sujeitos que são cis-heterossexuais.

A partir da breve contextualização empreendida aqui, retomamos o seguinte questionamento: *Qual seria a ameaça iminente para a família de Wendi a ponto de seu pai lhe condicionar a comportamentos classificados socialmente como masculinos?* Inicialmente, situado em uma perspectiva que visa dar ênfase somente às experiências marginalizadas de sujeitos que se parecem com Wendi e comigo, pensei que não havia perigos para a família de Wendi. Formulei a afirmação: infelizmente, por um momento, a família de Wendi, ao assimilar e incorporar padrões de gênero baseados em perspectivas cis-heterossexuais, mostrou-se como uma ameaça à sua integridade; à integridade de Wendi. No entanto, a defesa da integridade física e a honra da família que os homens caririenses são influenciados a exercer são ameaçadas, antes mesmo, pelas próprias noções de papéis sexuais, pelas próprias normativas de gênero e sexualidade. Isto é, nos processos culturais e sociais de tentativas de solidificação das noções de gênero e sexualidade, a ameaça é iminente aos sujeitos dissidentes, sem dúvidas, e às demais pessoas.

Dinâmicas religiosas: entre acolhimento e fidelidade à tradição cristã

Além das questões discutidas nas seções anteriores, Wendi enxergava-se rodeado por preceitos religiosos. Entendemos ser importante traçar algumas reflexões sobre isso, já que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas, mas, antes de tudo, elas carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos de exigências legítimas (Habermas, 2007). No mais, a religião é uma marca de referência frequentemente ignorada na nossa sociedade (Burity, 2009), ou melhor, ignorada como uma dimensão que pode ser tensionada criticamente em debates cotidianos que se dão em contextos não formalizados e formalizados, tais como científicos e, até mesmo, nos debates legislativos.

O Cariri, por conter águas perenes, que até nos grandes períodos de seca no restante do Ceará continuavam ajudando a satisfazer as necessidades de quem as encontravam, concentrou um considerável número de moradores, incluindo representantes da fé cristã. Os sujeitos dos últimos séculos que começaram a habitar o que conhecemos como Cariri, em especial o município de Crato, eram instruídos que vivessem segundo os moldes de uma moralidade cristã. O povo caririense, conforme Pinheiro (2009/1950), vive como todo povo cearense: a apelar para a misericórdia divina no emaranhado das experiências em tempos de fartura e de felicidade e de miséria e de morte. O movimento religioso é tão expressivo que, antigamente, “(...) preferiam os pais a batina à beca” (Pinheiro, 2009/1950, p. 91). Pela narrativa de Wendi, sabemos que

O Cariri é movido pelo catolicismo popular. Aquela educação católica de peso, que você tem que orar, fazer catequese, tem que fazer crisma. Minha família é altamente católica. Altamente. Muito.

Há algumas décadas, era mais comum que as casas dos caririenses fossem preenchidas com imagens e adornos religiosos. Em uma conversa informal que tivemos com Wendi, ele disse que a sala da casa de sua mãe ainda tem uma parede preenchida com quadros de santos e santas. Pensamos que isso expressa uma força simbólica no cotidiano dos sujeitos caririenses, por mais que não se acredite nas histórias de cada santo e de cada santa, mesmo que não se tenha a fé cristã. Por exemplo, a Organização não governamental (ONG) B.E.A.T.O.S., uma associação que reúne pessoas atuantes para melhoria e reavivamento das tradições populares dos povos e do meio ambiente, mantém em seu espaço cultural a Sala do Sagrado (Figura 4):

Figura 4

Fotografia da Sala do Sagrado



Fonte: Hermógenes Siqueira (2023).

E as pessoas que organizam a B.E.A.T.O.S. explicam:

Aqui cultivou-se o simples, o singelo, o respeito e a honra do trabalho honesto e cotidiano. Aqui nasceram filhos e se criaram os netos. Aqui se aprendeu a pedir a bênção [sic] dos mais velhos, a gostar de chupar manga caída do pé, a gostar do barulho silencioso da natureza. Este lugar, este chão é o hoje o alicerce da memória de um tempo feliz, de um tempo em que a simplicidade era o maior tesouro.

(B.E.A.T.O.S., 2023, on-line).

A religião, de modo geral, pode ser uma importante ajuda no enfrentamento de situações complexas como o surgimento de alguma doença ou situação adversa e pode auxiliar no surgimento de emoções e estados positivos, a exemplo do bem-estar, otimismo e

percepção de propósito de vida (Tavares & Silva, 2021). Faz sentido, então, as pessoas caririenses recorrerem à religiosidade para viver. Seria, de algum modo, uma expressão da identidade e uma maneira de lidar com modos de vida que se direcionam, na maioria das vezes, para situações de sofrimento.

Nesse sentido, estar em conformidade com a moralidade da igreja católica significa ter uma consciência que seja a auto-interpretação diante de Deus, que chama a assumir responsabilidades e impele para os demais e para ações que favorecem a vida em comunidade (May, 2008); as responsabilidades cristãs, por vezes, são concentradas nos limites do corpo e do sentir. Especificamente, a moralidade trata-se de um processo de aprendizagem “(...) inconsciente e irrefletido baseado nos ensinamentos silenciosos de mães e pais e outros familiares, das amizades e da sociedade mais ampla”, mas também pode “(...) ser um processo consciente e *deve sê-lo* quando as famílias, igrejas, pessoas e instituições se preocupam com o desenvolvimento moral.” (May, 2008, p. 40, grifos nossos). Assim, viver segundo a moralidade da igreja seria seguir uma sequência de regras comportamentais e sexuais que, atualmente, ainda passam por tentativas de controle (Torres, 2006).

Contudo, a força e a teimosia que conhecemos pelo personagem do vaqueiro-forte também compõem uma coletividade regional que disputa espaço com regras impostas (escrevemos isso sem a intenção de afirmar que todos os sujeitos se alinham a essa ideia). Até o início de 1900, as populações sertanejas promoviam festejos para agradecer a São Gonçalo. Nessas celebrações, o som das violas e dos tambores se misturavam às vozes das pessoas fiéis. Talvez, o caráter informal incomodasse o bispo Dom Francisco Xavier Aranha, fazendo-o acreditar que não fosse uma manifestação digna ao deus cristão (Pinheiro, 2009/1950), por isso as pessoas que promoviam e participam dos festejos, em especial os padres, eram aptas às sanções (que não deixa de ser um tipo de condenação divina). A vontade do bispo, porém, não era satisfeita.

É também de um movimento contrário, seja de quem gosta de contrariar ou que, simplesmente, o faça que Wendi diverge de uma prática e de uma convenção social. Como quem atesta o seu lugar no mundo, ele diz que “*Por incrível que pareça, eu nunca fiz nenhum desses*”, referindo-se à catequese e à crisma. Pode causar estranheza uma pessoa, ainda no começo de sua vida em coletividade, não seguir as rotas já trilhadas por suas progenitoras e antecessoras. Somente com esse fragmento da narrativa de Wendi, poderíamos tentar conhecer o que acontece no social que distancia um sujeito de um espaço que pode lhe fazer sentido. Como tornar comum o retrato de um sujeito de uma *família altamente católica* não fazer parte de grupos e de outras práticas do catolicismo? Ou seria melhor nos perguntarmos sobre o que acontece nas igrejas e nos espaços de ensino religioso que aproximam, distanciam ou que deixam determinados sujeitos indiferentes às experiências religiosas? Ou, “Quais são essas normas às quais se entrega meu próprio ser, que têm o poder de me estabelecer ou, com efeito, desestabelecer-me como sujeito reconhecível?” (Butler, 2015, p. 26).

Não estaríamos corretos ao dizer que a igreja, em todos os casos, afasta pessoas em processos identitários que não convergem com a norma cis-heterossexual, ou, para sermos mais diretos, de pessoas LGBTQIA+. Grupos religiosos tanto podem endossar demandas que visam o bem-estar de pessoas LGBTQIA+ como podem atuar pela sua obstrução; podem, como diz Natividade (2013), expressar ideias e práticas homofóbicas, como podem realizar uma crítica social das desigualdades. A doutrina da igreja católica permanece rígida, mas no tocante à pastoral, ou seja, no acolhimento e acompanhamento das pessoas, há, por exemplo, uma atitude de maior compreensão da homossexualidade — o Padre Júlio Lancellotti tem representado, na contemporaneidade, essa pastoral que convida e acolhe sujeitos vivendo em processos de marginalização. Valle (2006) assinala que os discursos atuais da igreja mostram as seguintes preocupações:

a) ela quer estar atenta ao [que] dizem as ciências; mas b) tem consciência de que a fonte última de seus posicionamentos está na experiência vivida pelos que se inspiram na fé cristã e na revelação de Deus. Ou seja, a Igreja não irá buscar nas ciências o critério decisivo sobre o que tem a dizer sobre a ética sexual; seus critérios e valores são evangélicos e se radicam na fé; c) ela demonstra a vontade de acolher as pessoas de orientação homossexual como filhas de Deus de pleno direito; d) ela quer permanecer fiel ao que julga ser a verdadeira tradição cristã; e) ela se preocupa em proteger os fiéis contra as idéias [sic] e os costumes vigentes que contradizem os valores cristãos; f) finalmente, quer defender e preservar a família e a educação da infância e da juventude que julga ameaçadas pela atual onda de permissividade sexual. (Valle, 2006, p. 156).

Nos parece, então, que há uma cena de conflito, um paradoxo. A igreja demonstra vontade de acolher todas as pessoas ao mesmo tempo que deseja permanecer fiel ao que julga ser a verdadeira tradição cristã; ela tem a preocupação em defender os fiéis ao passo que defende e preserva um ideal de família. E se a tradição cristã exclui, inevitavelmente, determinados sujeitos? E se o seu ideal de família, de infância e de juventude não agrega as múltiplas maneiras de poder *ser*? Há ou haveria espaço para a *diferença* na tradição cristã? Além disso, acreditamos que esse conflito da igreja católica mantém significados negativos que dificultam mudanças necessárias para a aceitação e legitimação da homossexualidade e de outras dissidências sexuais e de gênero. As crenças religiosas do que é *puro* ou *impuro*, conforme Silva et al. (2015), dificultam a aceitação e a mudança social mais amplas, como quando

homens com orientação homossexual afastaram de suas respectivas igrejas para vivenciarem sua homossexualidade ou ainda, procuraram uma igreja “inclusiva” que aceitasse o homossexual, buscando uma participação em congregações que abordavam uma “homossexualidade santificada”, que permitisse a vivência da mesma nos moldes cristãos, ou seja, tirando a conotação de pecado da homossexualidade e atribuindo-o às atitudes de promiscuidade, infidelidade, sexo fora do casamento (...) (Silva et al., 2015, p. 689).

Como mostramos, há disputas na igreja que tentam impor representações da homossexualidade que, para algumas pessoas, podem ser danosa, a exemplo de associar tal orientação sexual à promiscuidade. Por mais que se tente retirar a conotação de pecado da homossexualidade e de preservar nosso direito ao respeito, à amizade e à justiça (Valle, 2006), ainda somos classificados como anormais. A homossexualidade, nessa perspectiva, é uma marca de diferença que, de alguma forma, nos rebaixa, nos coloca como quase não sujeitos.

Voltando à própria narrativa de Wendi, esbarramos em respostas aos questionamentos anteriores. Por que Wendi não continuou uma tradição familiar? Por que não fazer a catequese e a crisma? Ele pensa: *“Eu acho que nunca me vi representado. Eu nunca quis...”*. São respostas diretas, reflexivas e, talvez, provisórias. Respostas essas que, especialmente depois do que discutimos, podem gerar outras inquietações/interrogações. A primeira é: há uma relação entre não ser visto e não querer? Agamben (2014) assinala que o desejo de ser reconhecido pelos outros é inseparável do ser humano. Então, pensamos que quando Wendi fala não se enxergar nos símbolos e práticas da igreja, aponta que não lhe era conferido um reconhecimento. Wendi, dessa maneira, contraria a noção hegeliana de colocar sua própria vida em jogo para obter um reconhecimento.

A segunda é: Wendi conseguiu defrontar-se com as normas às quais entregaria seu próprio ser, que têm o poder de estabelecê-lo ou desestabelecê-lo como sujeito reconhecível? Habermas (2007) discute que faz parte das convicções religiosas de quem crê no deus cristão basear suas decisões conforme suas convicções religiosas. Há um esforço para atingir a completude e a integridade em suas vidas, através da palavra de Deus e dos mandamentos e exemplos de Jesus. Nesse sentido, Wendi, seguindo a doutrina cristã, teria de esforçar-se para atingir a completude e a integridade em sua vida e, por efeito, afastar-se-ia de modos de vida que extrapolam os limites da cis-heterossexualidade.

Além dessas reflexões, no meio da tentativa de Wendi-narrador lembrar-se do motivo de não fazer parte da igreja, assim como sua família participa, diz que

Outra coisa que contribuiu para eu não ir [à crisma] foi a questão do machismo de meu pai. Ele também não é crismado, mas é católico. Acho que ele via aquela organização como uma coisa feminina. Então, nós não íamos. Por isso que acho que tem uma contribuição do machismo. Aqui, a gente vê a crisma como uma coisa feminina. As meninas se crismando com seus vestidos brancos... Alguns meninos vão, mas, os que vão sempre são destinados a servir à igreja — ser coroinha ou coisa assim.

Por isso, não podemos esquecer que nas experiências de Wendi, especificamente ao lhe ser ensinado a ser macho (não ser fraco, não demonstrar fraqueza, ser rígido, fechado, não falar sobre emoções e sentimentos etc.), sublinhavam-se conceitos e noções de uma vida baseada em uma dominação do mundo feita por homens cisgêneros heterossexuais de um determinado tempo e de uma determinada região/localização. Durante o século XIX, os carienses costumavam influenciar que seus filhos participassem das atividades da igreja

católica, como participar do batismo, da eucaristia e da crisma. O pai de Wendi, já no século XX e no começo do século XXI, compreendia que algumas dessas atividades não eram apropriadas para a formação de um *macho*. Hoje, Wendi-narrador compreende que seu afastamento da igreja católica se deu por influência do machismo, isto é, de um sistema de representações, que mistifica as relações de exploração, de dominação, de sujeição entre o homem e a mulher (Drumont, 1980). E esse machismo, assim como argumentamos, está presente nas relações sociais do Cariri, nas dinâmicas religiosas e nos modos de se relacionar da família de Wendi.

Um afronte à masculinidade hegemônica

Neste capítulo, veremos que o corpo-território¹⁰ de Wendi parece não caber no que se havia delineado em sua família, tampouco na região do Cariri cearense. No entanto, desde o início de sua juventude, Wendi nos mostra sua capacidade de contra-argumentar, de tomar o pincel e reescrever o roteiro de sua peça teatral. É com medo que ele começa a mostrar, assim como o próprio denomina, sua performatividade, seu modo exacerbado de interagir com outras pessoas. É até mesmo com o medo que Wendi nos presenteia com seu afronte. Algumas personagens aparecem em sua narrativa e nos fazem ver sua identidade de modo mais concreto, podendo observar, inclusive, as metamorfoses, as negociações e as significações que podemos empreender conforme os contornos da contemporaneidade.

Wendi-bissexual: um medo de viver e uma busca por si, de ser-para-si

São as várias experiências de vida de Wendi (as formas como a família de Wendi se relaciona, os contratos sociais do Cariri, a influência da religião, as questões de gênero e sexualidade etc.) que impulsionam o personagem Wendi-filho (ou Wendi-heterossexual) a buscar uma maneira de existir, de se tornar sujeito. Uma maneira que, para ele, possa ser própria. Ser-para-si é, justamente, uma forma de buscar autodeterminação, de tentar tornar-se sujeito. Ciampa (2005/1987) explica que ser-para-si é vasculhar “(...) a unidade da subjetividade e da objetividade, que faz do agir uma atividade finalizada, relacionando desejo e finalidade, pela prática transformadora de si e do mundo”. (p. 146). Nesse processo, contudo, ainda compreendemos haver determinações, ou influências, exteriores porque a

¹⁰ O corpo-território, como diz Miranda (2020, p. 27), é “(...) que olha o mundo, que sente o outro, que se atravessa das experiências, que rasura as nossas certezas, ferveilha a nossa imaginação.”

condição de ser-para-si significa transformar as determinações exteriores em autodeterminação.

Em busca por si e de ser-para-si, de um personagem que pudesse lhe agradar, e não somente satisfazer a composição dos personagens de seu pai e de sua mãe, Wendi começou a se perguntar sobre quem era e o que poderia fazer no contexto no qual se encontrava.

Na adolescência, eu tinha meus medos. “Ah, meu Deus, o que eu vou ser? Eu vou me ocultar? Vou dizer que sou bissexual!”. Eu dizia isso. Era uma forma de esconder um pouco quem sou eu. Aí, eu dizia “Ah, eu sou bissexual”, mas com aquele negócio de performar uma masculinidade.

Percebemos um ato de criação de uma nova personagem. Wendi-bissexual nasceu para amenizar um medo, nasceu para ser visto/reconhecido, mesmo tendo de esconder um pouco do que se está sendo nos dias atuais. Antes, havia o personagem Wendi-filho, ou, seguindo uma discussão à esteira das questões de gênero e sexualidade, Wendi-heterossexual. As personagens que Wendi encarnou antes da criação da personagem Wendi-bissexual foram transformadas à medida de sua experiência de vida. Admitimos, portanto, a impossibilidade de viver sem personagens. “Enquanto atores, estamos sempre em busca de novas personagens; quando novas não são possíveis, repetimos as mesmas; quando se tornam impossíveis tanto novas como velhas personagens, o ator caminha para a morte simbólica ou biológica.” (Ciampa, 2005/1987, p. 163).

A partir daqui, com a articulação das diversas personagens que Wendi representa nos diferentes cenários sociais, poderemos observar alguns processos de sua identidade-metamorfose. Isso só é possível porque, na perspectiva da identidade-metamorfose-emancipação, as personagens são momentos da identidade, imagens-em-sequência de um

mesmo cenário dinâmico, pinceladas de tintas que compõe um quadro em movimento (e sempre em movimento), “(...) degraus que se sucedem, círculos que se voltam sobre si em um movimento, ao mesmo tempo, de progressão e regressão” (Ciampa, 2005/1987, p. 205); e a articulação das personagens é a expressão do Eu (Lima, 2010).

Para pensarmos em outras questões, notamos como Wendi, em um dado momento-transitório, relacionou sua identidade com sua orientação sexual. É como se perguntasse: Eu me atraio por quem? O que está na gramática do meu desejo? E o que isso diz sobre mim? Afinal, quem sou eu? Como resposta, obtive: “*Ah, eu sou bissexual*”. Wendi é bissexual. O gostar de algo ou de alguém, em alguns cenários, como está representado na narrativa de Wendi, acaba representando quem somos, ou melhor, pode representar alguns momentos de nossa identidade, pois se Wendi é bissexual, isso certamente não é tudo. Entendemos que a sexualidade, assim como o gênero, nem sempre se constituiu de maneira completa, coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos (Butler, 2016/1990). Ou seja, Wendi-bissexual só é possível lograr sua existência como tal porque seu contexto compreende o que se diz e, além disso, intersecciona sua sexualidade com outros marcadores de identificação.

Adiante, veremos alguns motivos que ajudaram Wendi a se identificar como uma bixa preta. Por isso, é importante já anteciparmos que a bissexualidade para Wendi não aconteceu de modo a suscitar uma discussão sobre uma suposta falsa bissexualidade. Atualmente, com o avanço dos debates sobre sexualidade, bem como as disputas dadas nas diversas arenas, há correntes que pautam os sujeitos que dizem ter seus modos de vida baseado na bissexualidade, mas que *não são bissexuais*. Essa radicalidade é centrada na verificação de como um determinado sujeito bissexual gosta e se relaciona com as outras pessoas. Nessa lógica, caso seja contestado que fulano-que-se-diz-ser-bissexual só tenha se relacionado afetiva e sexualmente predominantemente com pessoas de somente um determinado gênero, os fiscais da sexualidade lhes retiram o direito de se denominar como tal.

Lembro-me de alguns *memes* de pessoas dissidentes que circulam nas redes sociais digitais. Um deles mostra Igor, um rapaz gay, em um momento de festividade, beijando na boca de uma mulher. Diante dessa cena, uma voz indagou: “E Igor não era gay?!”. Outro vídeo que circulou como *meme* foi de uma mulher lésbica, com trejeitos aproximados do que denominamos no senso comum como sapatão caminhoneira, no embalo de uma música, dançando e sendo abraçada e acariciada por um homem. Ela, ao se dar conta que estava sendo filmada, sorri e se afasta do rapaz num movimento de como quem retorna “à realidade” (uma realidade que insiste em ser fundada na cis-heterossexualidade ou em normativas mais que rígidas de sexualidade). Além dessas cenas veiculadas com um tom de humor, diálogos mais sérios sobre o que pode um corpo dissidente fazer com sua sexualidade são comuns entre variados grupos sociais.

Reconhecemos que o estabelecimento de alguns fundamentos para direcionar os acordos da vida cotidiana podem ser necessários, até mesmo para nós, sujeitos que pulam as bordas das normatividades. Os movimentos sociais LGBTQIA+, por exemplo, têm pressionado as instituições para os processos seletivos terem cotas para pessoas trans. É preciso existir diretrizes, acordos e regras. Isso se dá em um cenário nacional onde há assimetrias que impactam nos modos de vida desses sujeitos. Mas, as regras em torno da sexualidade, como estabelecer parâmetros que classificam as pessoas como verdadeiras ou falsas bichas, sapatões e bissexuais, nos aparecem como tentativas de capturar as potências criadoras de vida, principalmente se considerarmos tais reflexões em diálogo com a narrativa de Wendi. Além disso, essas tentativas de restringir os significados relativos de bissexualidade e até de homossexualidade são suprimidas “(...) no interior de uma estrutura reificada do binário disjuntivo e assimétrico do masculino/feminino” (Butler, 2016/1990, p. 67).

A orientação bi da sexualidade do Wendi-heterossexual, durante sua adolescência cheia de medos suscitados por seu contexto de vida, em metamorfose para o Wendi-bissexual, surgiu com outro sentido, sem ser o de instituir e/ou exercer uma suposta falsa bissexualidade. Surgiu, além da vontade de ser reconhecido, como já citamos, como uma possibilidade de romper com as políticas de vida heterossexual:

Então, depois que rompo com essa lógica, de ser esse macho e namorar mulheres, ficar com mulheres, eu comecei a entender que eu poderia e teria outras oportunidades, outros modelos de viver e de experienciar a vida. Então, me distanciei disso, desse macho. É uma coisa que vem do meu bisavô por meu avô, do meu avô para o meu pai e acho que rompe comigo, apesar de ter outro irmão. Comigo, rompeu essa lógica, de seguir essa ordem de violência — porque é uma ordem de violência. Ai, eu comecei a me envolver com alguns meninos aos 15 anos de idade, que foi a primeira vez que namorei.

Importa destacar que este processo experienciado por Wendi diz respeito a uma autoafirmação que, conforme Almeida (2005), opõe-se aos modelos opressivos e excludentes estabelecidos em nosso contexto social, e, no mais, corresponde a novas possibilidades emancipatórias. Seguindo as palavras do autor: “A emancipação constitui um tipo especial de auto-experiência em que processos de auto-entendimento se cruzam com um ganho em termos de autonomia” (Almeida, 2005, p. 8). Wendi narra que, enquanto vivia (auto-experiência), começou a entender que poderia ter outras oportunidades, outros modelos de viver e de experienciar a vida (auto-entendimento).

Em tempos de regimes de sexualidade fomentados por verdades de vida centradas em saberes coloniais, a bissexualidade esteve para Wendi como uma possibilidade de existir.

Sem dúvidas, isso contraria a heterossexualidade compulsória. Como Butler (2016/1990, p. 53) considera, “A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual”. Isto é, em termos conceituais, essa heterossexualidade é um fenômeno que se institui como regra universal para a integração social do que seria masculino e feminino, em uma perspectiva binária.

Seguindo esse modo de pensar, as sexualidades, então, são produzidas e reproduzidas a partir da heterossexualidade apresentada como norma (Butler, 2016/1990). Para a heterossexualidade ser apresentada como norma, ela opera práticas de desqualificação e repressão de outras expressões de sexualidade. Wendi-bissexual nos diz como a heterossexualidade que fora naturalizada pode produzir silenciamentos e, por vezes, estratégias de sobrevivência:

Eu comecei a me distanciar disso [da heterossexualidade], não dialogar mais com esse silenciamento, com esse auto silenciamento que eu tinha e perceber que haviam outras possibilidades, que eu poderia ser outra coisa. Eu comecei a me envolver com alguns meninos aos 15 anos de idade, que foi a primeira vez que namorei. Eu disse “eu vou namorar alguém”. Comecei a viver isso. E deixei... Deixei levar. Com medo, né. Com medo das violências, da violência dentro de casa... Inclusive, fui expulso de casa aos 15 anos devido a isso, mas eu decidi viver. Eu estava muito amedrontado, mas pensei em viver e me permitir.

Na verdade, pensando a partir do cenário que delimitamos até aqui, a heterossexualidade não produz estratégias de sobrevivência, ela nos impõe, nos obriga —

caso a intenção seja a de romper com ela. Isso ocorre porque, como disse Wendi, a heterossexualidade como norma¹¹ cria e atualiza incansavelmente uma ordem de violência. Essa ordem de violência heterossexual, inclusive, tem interferência nos processos de identidades. E é em (des)conformidade com um cenário que insere um medo em nós, muitas vezes porque são ameaças aos nossos modos de existir, de ser e estar sendo, que divergimos de uma determinada norma de vida, que temos de sobreviver cotidianamente. A sobrevivência passa a ocupar um sentido penoso, que envolve articulações que nos deixam cansados. Muitos de nós, infelizmente, não têm apoio e outros recursos para arrancar a caneta que escreve as nossas histórias da vida e vivem nas sombras das expectativas cis-heteronormativas.

Wendi-expulso-de-casa: sobre fragmentos-violências da vida que não queremos habitar

Anteriormente, deixamos entre as narrativas de Wendi, sua memória de quando foi expulso de casa. *“Foi me permitindo [a viver a sexualidade] que eu fui expulso de casa, que eu sofri algumas violências”*. Acreditamos que sua história de vida não está reduzida a esse momento. Ele mesmo verbaliza isso. E conseguimos notar que a expulsão de casa foi contada como quem lembra de um assunto que não é central ou que não quer ser lembrado. Mesmo assim, perguntamos se ele gostaria de falar sobre o assunto e como ele se sentiu à época

Foi estranho. É estranho saber que o seu progenitor saiu com uma alçadeira atrás de você, dizendo que a sua casa não é uma casa que tem viado — a palavra é viado. Ele saiu no sítio... Então, eu saí de casa sendo expulso, correndo mesmo, só com o short,

¹¹ Por ora, ficaremos com essa discussão sobre a heterossexualidade. Na seção 3.4, seguindo a narrativa de vida de Wendi, outras questões virão à tona e referenciaremos uma problematização da heterossexualidade enquanto regime político.

nem sandália eu tinha porque no momento estava descalço. Foi estranho. Era como se eu estivesse em um estado de suspensão, como se desse um branco, um tilte, um bloqueio...

Preservando um cuidado ao que Wendi narrou, não queremos tornar este trabalho um local que enfatiza única e exclusivamente aquilo que nos fez sofrer. Porém, sabemos que é um momento que fez parte de seu processo de metamorfose. Seria um erro não problematizar, a partir da narrativa de Wendi, essas experiências que também se fazem presentes nas vidas de outras bixas pretas e de outros jovens que não têm seus corpos em diálogo com o regime da cis-heterossexualidade. Que possibilidades existem quando as bixas pretas, e outras dissidências, sustentam viver do modo que desejam? O que as bixas pretas recebem das faces amigáveis quando escolhem viver? Que portas e caminhos são abertos ou fechados? Como (e se) as suas trajetórias são alteradas?

Nas últimas décadas, tem ficado mais evidente as violências que atravessam a vida das pessoas negras LGBTQIA+. Tais violências têm o potencial de ferir, brutalizar e matar a referida população, expondo-a à humilhação e a extremos processos de exclusão. De modo muito bem articulado, os atos violentos contra esses sujeitos encontram justificativas baseadas na defesa da cis-heteronormatividade, isto é, na concepção de políticas de identidade estratificadas viabilizadas por uma matriz rígida de normas de gênero. Nessa acepção, consideramos que a matriz cultural é estruturada e estruturante a fim de credenciar as pessoas que podem ser lidas/reconhecidas, pois “(...) instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (Butler, 2016/1990, p. 43). Essa matriz cultural advém de um conjunto de ideias, verdades e modos de existência, isto é, ideologias de grupos dominantes que passam por um processo de assimilação no/do senso comum.

Embora falemos que a violência, que tem raízes ideológicas, seja um problema político, psicológico e cultural, uma das primeiras problemáticas na elaboração de propostas e de um fazer emancipatório é de natureza semântica. Pontuamos isso porque o termo “violência” é genérico e guarda-chuva sob o qual estão processos e comportamentos diferentes.

Certamente, violência significa bombardeio sobre uma região do país suspeita de alojar guerrilheiros, mas também significa a “cintada” que o pai dá no filho como punição; violência é o assassinato do líder sindical, assim como o enfrentamento passional entre dois pretendentes ciumentos também é violência; violência é a tortura infligida ao opositor político em um cárcere clandestino e também é o assalto em que se rouba os pertences do cidadão que espera por um ônibus no centro da capital. (Martín-Baró, 2017, p. 290).

Por mais que a violência costume ser expressa pela agressão, precisamos sinalizar que a violência não é uma, é múltipla. Isso significa que “Encerrar a noção de violência numa definição fixa e simples é expor-se a reduzi-la, a compreender mal sua evolução e sua especificidade histórica” (Minayo, 2006, p. 13). Na narrativa de Wendi, por exemplo, não nos deparamos com episódios de violência física. Seu pai até chegou a correr com uma alçadeira para lhe bater. A violência física, nos termos das convenções mais gerais de nossa sociedade, não se concretizou. Mas, ainda sim, existiu uma violência. Denominamos a referida violência como homofobia.

A homofobia, no caso, é um ódio explícito, persistente e generalizado que se manifesta em uma escala de violência, que “(...) varia desde as agressões verbais contra a honra e a moral, até os episódios de violência física, inclusive letais, consumados com

requintes de crueldade” (Albuquerque et al., 2016, p. 101). Ou seja, Wendi escapou de uma agressão física, mas teve de lidar com uma homofobia que interpela o sujeito verbal ou gestualmente visando aterrorizar, rejeitar, humilhar, além de restringir sua liberdade ou isolá-la do convívio social.

Como anunciamos, a origem da violência contra a população LGBTQIA+, seja física, psicológica, simbólica etc., é consequência da ideologia cis-heteronormativa (Leony, 2006 citado por Albuquerque et al., 2016). Essa ideologia, que privilegia uma visão de mundo cis-heterossexual, considera a cisgeneridade e a heterossexualidade como as únicas orientações de identidade e sexualidade naturais. Em outras palavras, é uma construção ideológica que consiste na promoção constante de uma forma de sexualidade (hétero) em detrimento de outras:

Argumentos reforçam tal condição, visto que características biológicas dos corpos masculinos e femininos consideradas naturais, por fazerem parte da natureza humana, são utilizadas para direcionar diferenças comportamentais, intelectuais, de habilidades e estilos de vida de homens e mulheres, entre essas, está inclusa a atração afetivo — sexual por pessoas do sexo oposto — a heterossexualidade (FISCHER, 2005). Assim, qualquer orientação sexual contrária a esses padrões, como a homossexualidade e bissexualidade, por serem contrárias à dita “naturalidade imposta”, não poderiam ser aceitas socialmente. (Albuquerque et al., 2016, p. 101).

Nesse ínterim, Odalia (2017) sustenta a tese de que o viver em sociedade foi sempre um viver violento; a violência, com suas várias faces, sempre esteve presente. Porém, diferente de outras épocas, conforme o autor, a violência do tempo atual não se exercita simplesmente como uma defesa para a sobrevivência. Ou melhor, poderíamos dizer que a

homofobia existe para manter a sobrevivência da cis-heterossexualidade? Wendi saiu correndo de sua casa, apenas com a roupa que estava vestido, por que seu pai estava operando para a continuidade do regime político heterossexual?

Ao mesmo tempo que escrevemos sobre esse episódio de violência no âmbito familiar de Wendi, estamos levantando a bandeira de um personagem que se mostra questionador, opositor. Esse personagem teve a coragem de querer viver seus desejos afetivos e sexuais por outros rapazes. As possibilidades para Wendi são infinitas — possibilidades ainda abertas, que podem acontecer. Na época de enfrentar sua família e a sociedade cariense, foi expulso de casa, sentiu uma estranheza, esteve em um estado de suspensão... Ainda assim, acredita que esse episódio

(...) foi importante para que eu me tornasse esse sujeito de hoje em dia — de romper com esse medo e com essa ordem de violência. (...) Eu sempre fui uma bicha afrontosa¹². Acho que eu procurei, às vezes... Eu chamei ele [meu pai] de mulher “Ah, mulher... num sei o quê, num sei o quê”. Eu acho que eu afrontava. Também usava da violência como um subterfúgio para passar... Teve um dia que eu usei muito da violência. E violência com violência... São duas coisas, tipo: uma poça d’água e fio elétrico. Um dia vai dar um babado. E foi nesse dia [da expulsão de casa] que deu babado.

Ao escutar Wendi, em um primeiro momento, entendemos que ele atribuiu à violência uma importância para se tornar um determinado sujeito. Há uma cena punitiva de instauração para o sujeito. Quando Wendi narra que escapar de apanhar de seu pai e ter sido expulso de

¹² Essa personagem Wendi-bicha-afrontosa aparecerá nas próximas seções. Inclusive, ela surgirá com uma grafia diferente. No lugar de “bicha”, ter-se-á “bixa”. A partir da narrativa de Wendi, explicaremos o motivo pela escolha dessa palavra.

casa foi importante para seu processo de metamorfose identitária, ele concorda que é um sujeito que reflete sobre si mesmo de alguma maneira, que a instituição da violência vincula-o ao seu próprio ato, que “(...) quando sou punida por ter feito isto ou aquilo, apareço como sujeito dotado de consciência” (Butler, 2015, p. 18).

Na mesma perspectiva da narrativa de Wendi, Butler (2015) já havia analisado um argumento de Nietzsche sobre como é possível nos tornarmos reflexivos sobre nossas experiências. Ele observa que só tomamos consciência de nós mesmos após certos danos serem infligidos — e a autora também assentiu. “Como consequência, uma pessoa sofre, e essa pessoa, ou melhor, alguém que age em sua defesa em um sistema de justiça busca encontrar a causa do sofrimento e nos pergunta se não poderíamos sê-la.” (Butler, 2015, p. 14). O castigo, nesses termos, seria uma forma de criar memória, da mesma maneira que Wendi entende.

Por um momento durante nossas análises, compreendemos que a reflexão de Wendi, de fato, foi importante para si naquele momento de sua vida. Cada sujeito enfrenta suas lutas, vive seu cotidiano, com as ferramentas que lhes são úteis. Ele considerou que uma cena de violência foi importante para sua metamorfose. E nós estávamos caminhando para um texto conforme o que continha nas definições de Wendi; tratamos isso como um modo de analisar a experiência de um outro sujeito de maneira implicada.

Porém, ao mesmo tempo que queríamos caminhar com as considerações de Wendi, foi difícil deixar de lado a ideia de ter uma violência como ensinamento. Sofremos para, finalmente, aprender? Criamos uma memória fundamental à vida a partir da violência? A violência faz parte de uma gramática da vida? Há pessoas que dirão sim. Outras, não. E, outras nem saberão dar uma resposta tão objetiva. É como se tivéssemos pensando nas experiências de pessoas que vivem relacionamentos abusivos: há quem saia em defesa das pessoas que denunciam que estão sofrendo e gritam por ajuda e há quem diga que as vítimas

escolheram, e até gostam, de viver sob circunstâncias que as fazem sofrer. Provavelmente, jamais teremos uma única resposta ou teremos alguma resposta porque as maneiras de lidar com as experiências da vida são múltiplas. Butler (2015) pondera que se precipitou em concordar muito apressadamente com a noção da cena punitiva para instauração do sujeito.

A partir disso, dialogando com a perspectiva que temos sobre os processos identitários no campo de estudos sobre identidade-metamorfose-emancipação e com a teorização butleriana, refletimos que a violência pode forçar o ato de criar a si mesmo ou engendrar a si mesmo, sem agir de maneira unilateral e/ou determinística. As experiências abrem “(...) o ambiente para a autocriação do sujeito, que sempre acontece em relação a um conjunto de normas impostas” (Butler, 2015, p. 21), onde tais normas também são disputadas na relação dinâmica entre sujeitos. Isto significa dizer que

A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido. Se nessa luta a capacidade de ação, ou melhor, a liberdade, funciona de alguma maneira, é dentro de um campo facilitador e limitante de restrições. (Butler, 2015, p. 21).

A complexidade supracitada a respeito de experiências que se dão pelo embate fomentado por modos contemporâneos (ainda que velhos) de entender questões de gênero e sexualidade está presente na própria narração de Wendi. Ele, ao mesmo tempo que *entende* as violências, questiona-se quanto às estruturas que temos. As políticas de gênero e sexualidade mudam nossos corpos, nossos comportamentos. Tais políticas conseguem nos fazer contorcer de dor; elas podem nos mutilar. Simultaneamente, Wendi também se coloca como sujeito

com a capacidade de instigar a fúria na outra pessoa. Um tem a força física e o outro conta com a força do verbo. Similar ao que ele narra: é violência com violência.

Wendi-boy-fracassado: concepção de identidade masculina e tentativas de captura da identidade

Eu buscava, às vezes, imitar meus colegas, representar as ações. (...) Eu tentava fazer uma coisa que eu não conseguia. Ser um sujeito que eu não conseguia. Era aquele fracasso que o povo fala. Então, eu era fracassado nessa tentativa de ser um boy, um boy machista. E, às vezes, eu era até preconceituoso — vou botar LGBTfóbico porque eu acho que representa bem. Eu tinha preconceito comigo mesmo. Eu via isso ali como uma coisa errada. Então, tentava, a todo custo, ocultar, esconder, não demonstrar sentimentos. E com o passar do tempo, pensei “Nossa, isso está fazendo mal para mim”. Eu comecei a me distanciar disso, não dialogar mais com esse silenciamento, com esse auto silenciamento que eu tinha e perceber que haviam outras possibilidades, que eu poderia ser outra coisa.

Partimos desse fragmento da narrativa de Wendi para pensar a respeito da(s) concepção(ões) de masculinidade(s) que se tem no nordeste brasileiro. Especialmente, em como isso pode se relacionar com os processos identitários. A masculinidade valorizada na cultura do nordeste brasileiro, de modo mais localizado no sertão, não pode, ainda hoje, aceitar ofensas dirigidas ao seu *status* de virilidade, de provedor e imbatível. Caso haja alguma tentativa de enfraquecer nossas masculinidades, somos levados a nos defender. Devemos fazer alguma coisa. Qualquer coisa, nem que seja contar uma piada e fazer outra pessoa se tornar o foco da conversa. Muitas vezes, infelizmente, agir com violência é o

recurso mais ágil e resolutivo. Por isso, o momento em que Wendi-expulso-de-casa se viu na rua e teve de contar com o apoio de sua avó poderia ter sido contado, desde o início, porque mexeu com o personagem cabra-macho (ou até mesmo o personagem vaqueiro-forte) de seu pai. Ele acusou seu pai: *Você é brocha!* Por isso, como dissemos, nos interessamos em discutir acerca dos sentidos que se constroem em torno das masculinidades e como podem se relacionar com a identidade de Wendi.

Retornamos à década de 1980, onde, após provocações de movimentos sociais e teóricos acerca da pluralidade das masculinidades, passou-se conceber a masculinidade hegemônica como um padrão de práticas que possibilitou a continuação da dominação dos homens sobre as mulheres (Connell & Messerschmidt, 2013). Essa masculinidade, segundo Connell e Messerschmidt (2013), é normativa e incorpora a forma mais honrada de ser homem porque exige que todos os homens se posicionem em relação a ela, de modo a perpetuar a ideologia da subordinação global das mulheres aos homens.

Porém, o ideal hegemônico de masculinidade se estabelece por oposição a um feixe de *outros*. Em outras palavras, o hegemônico emerge ao mesmo tempo que emerge o subalternizado (sem precisar ser, exclusivamente, uma mulher ou uma pessoa não-binária); na mesma interação e de maneira desigual, fazendo torções nos significados de gênero porque se abandona a ideia de que todos os homens são igualmente detentores de poder. Outrossim, as masculinidades são construídas, na visão de Kimmel (1998), simultaneamente em dois campos inter-relacionados de relação de poder: nas relações de homens com mulheres e nas relações de homens com outros homens.

Foquemos, por um instante, na relação que se tinha *in flux* entre Wendi-heterossexual (antes de ser expulso de casa) e seu pai. Era uma relação de uma certa assimetria. Se houvesse uma balança que tentasse equilibrar os dois lados, os dois indivíduos, ela não o faria. O pai de Wendi, na época, carregava uma hegemonia com si. Era ele quem, nos ditos

populares, dava as cartas. Isso não ocorria somente por tratar-se da relação entre um adulto e um adolescente. Muitos estudos que se concentram nas organizações familiares e nos processos de escolarização apontam que a relação adulto-criança pode ser complicada, num sentido de promover hierarquias e assimetrias. Os sentidos de criança e juventude também costumam ser anunciados somente pela perspectiva de figuras que se localizam no lado oposto, que seria a adultez. Mas, como estávamos falando, o pai de Wendi dava as cartas, impondo um certo tipo de masculinidade, também por estar como a representação maior de *ser* homem. Wendi, à época, já tinha modos de se relacionar que não convergiam com as normas cis-heterossexuais. Ou seja, esse personagem do pai de Wendi só existia em relação a um outro; ele precisava da existência de Wendi-filho, Wendi-heterossexual e vários outros personagens de Wendi.

Além disso, pontuamos que a masculinidade do pai de Wendi, talvez, não se mantivesse a mesma quando estava em outros espaços e com outras pessoas, em especial com outros homens. Lembremos, por exemplo, que os patrões, donos de fazendas sertanejas, enquanto mantinham relações conflituosas com suas esposas e filhas, envolvendo traições e até violências físicas, costumavam sentar à mesa com seus funcionários, tornando-se cúmplices da vida (ou, diríamos, das normas de gênero). Sem se tratar de uma maneira de encapsular as experiências de homens com suas masculinidades ou de diagnosticar a masculinidade do pai de Wendi, queremos, afinal, destacar que as masculinidades vão se construindo no cotidiano.

Na dinâmica aqui proposta de pensar nas masculinidades, especialmente a partir da história de Wendi, concordamos que as masculinidades são socialmente construídas, isto é, variam de cultura para cultura; variam em qualquer cultura no transcorrer de um certo período de tempo; variam com um conjunto de outras variáveis; e, por fim, variam no decorrer da vida de todo homem (identidade pessoal) (Kimmel, 1998), ou seja, as relações em

que os personagens de Wendi foram se construindo já estavam relacionando os códigos da hegemonia masculina, bem como os códigos que quebram tal masculinidade. O caráter de mudança e de transitoriedade da masculinidade também pode ser afirmado, já que

A masculinidade não é uma entidade fixa encarnada no corpo ou nos traços da personalidade dos indivíduos. As masculinidades são configurações de práticas que são realizadas na ação social e, dessa forma, podem se diferenciar de acordo com as relações de gênero em um cenário social particular. (Connell & Messerschmidt, 2013, p. 250).

Por isso, a concepção de hegemonia da masculinidade é discutida e questionada. Existe uma complexidade estratificada dentre todas as práticas que constroem masculinidades. As relações de gênero, seja entre homens e mulheres, mulheres e mulheres e/ou entre homens e homens, são sempre arenas de tensão. Hoje, o patriarcado está, diríamos, mais sofisticado. É possível encontrarmos discursos que tentam “modernizar as relações de gênero e remodelar as masculinidades” (Connell & Messerschmidt, 2013, p. 271), mas sem se implicar diretamente com a erradicação de assimetrias de gênero. Contudo, tal sofisticação nem se fazia necessária nos momentos de existência dos personagens Wendi-bissexual e Wendi-expulso-de-casa (na virada dos anos 2000 para 2010), pois seu pai assumia uma versão de masculinidade que, de certo modo, buscava estabilizar o poder patriarcal ou reconstituí-lo em novas condições.

A ideia em torno de *a masculinidade*, como única e hegemônica, envolve papéis sociais, identidades e determinadas ações, além de não ser assumida como *normalidade* porque não é acessível para todos os homens. No entanto, ela ainda existe e empreende um caráter normativo. *Masculinidade nordestina*, nesse sentido, carrega uma porção de

significações e impõe padrões que, sem dúvidas, parecem-nos tentativas de capturar as possibilidades de mudança da identidade. Sobre essas significações, podemos citar que “O nordestino, portanto, fruto de uma história e uma sociedade violenta, teria como uma de suas mais destacadas características subjetivas a valentia, a coragem pessoal, o destemor diante das mais difíceis situações.” (Albuquerque Júnior, 2013, p. 176). A masculinidade nordestina, enfatizando sua imposição como tal, a mesma masculinidade que participa dos modos de vida dos personagens de Wendi e de seu pai, foi construída através do agenciamento de outras imagens e enunciados. Albuquerque Júnior (2013), acuradamente, escreveu que para a construção da masculinidade nordestina foi preciso confluir os tipos regionais que corresponderiam às chamadas áreas etnográficas, ressaltando as diferenças naturais, formação racial da população, do processo histórico de colonização, ocupação e exploração econômica. Assim, há

(...) o *sertanejo*, habitante do sertão das caatingas, do clima semiárido, produto do caldeamento do branco com o índio [indígena], ligado à ocupação do interior e à atividade pecuária; o *brejeiro*, habitante da zona intermediária entre o sertão e o litoral, áreas úmidas, de relevo mais elevado, produto do cruzamento entre brancos e negros, dedicando-se às atividades de subsistência ou trabalhando na produção de cana-de-açúcar; e o *praieiro*, que habita as praias largas e arenosas do litoral, produto dos mais variados cruzamentos raciais, dedicando-se à atividade pesqueira.

(Albuquerque Júnior, 2013, p. 186, grifos nossos).

Pensando com mais cuidado na imposição de padrões da masculinidade nordestina, Wendi narra que tentou *imitar* seus colegas e representar as ações masculinas: “*Eu buscava, às vezes, imitar meus colegas, representar as ações. (...) Eu tentava fazer uma coisa que eu*

não conseguia. Ser um sujeito que eu não conseguia". Ele, em sua narrativa, insiste que *"tentava, a todo custo, ocultar, esconder, não demonstrar sentimentos"*. Wendi-heterossexual e Wendi-bissexual, nesse caso, eram personagens pressupostas, pois atendia às expectativas de ser homem. Batista (2018) assinala que "as personagens pressupostas atendem a uma expectativa de ser homem nos moldes [do] patriarcado, na perpetuação de histórias de homens nos termos [da] violência." (p. 101).

Considerando os caminhos que fomos tomando nesta escrita, estamos apresentando momentos da existência dos personagens Wendi-heterossexual e Wendi-bissexual. Todavia, esses mesmos personagens são descritos por ele como Wendy-boy-fracassado. Ele aponta que foi um fracasso por não conseguir sustentar um personagem nos termos de uma masculinidade que visava a permanência de padrões de violência. E, tendo em vista os modos predominantes/hegemônicos de *ser* homem nordestino (até mesmo nos dias atuais), poderíamos dizer que esse fracasso foi mais que positivo? Ou que esse fracasso carrega benefícios para políticas de vidas baseadas na diminuição/erradicação de desigualdades provenientes das tensões de gênero?

Então, aos poucos, percebendo que as normativas identitárias da masculinidade nordestina estava lhe fazendo algum mal, Wendi começou a se distanciar de tal masculinidade, começou a *"não dialogar mais com esse silenciamento, com esse autosilenciamento que eu tinha e perceber que havia outras possibilidades, que eu poderia ser outra coisa"*. Parece-nos um processo parecido de quando ele, Wendi, voltou-se contra a heterossexualidade compulsória. Havia um incômodo (ou mais de um) em viver o personagem Wendi-heterossexual. E, depois, vivendo e apresentando-se como Wendi-bissexual, outros incômodos referentes às normativas de uma identidade masculina insistiram.

Wendi-gay, Wendi-bicha, Wendi-bicha-extrapolada e outras personagens bichas: pulando mais uma vez as bordas de políticas regulatórias para a surpresa de si

Quando cheguei aos 18 [anos de idade] entrei na faculdade e fui surpreendido por um novo universo, que era o do curso de Artes. E foi lá onde eu comecei a me entender primeiro enquanto gay, me ver como um sujeito gay — depois que entrei em uma pesquisa que tinha isso como foco e fui me identificando, fui percebendo que meu corpo não dialogava com a heterossexualidade e nem com a bissexualidade. Então, fui me conhecendo enquanto sujeito gay. Eu pulei essas bordas [da heterossexualidade] ... Eu via outras arestas que podia caminhar e o meu corpo não dialogava com essa perspectiva.

Enquanto começou a se dizer gay, Wendi teve de entender o que isso significava. Ou seríamos mais assertivos dizendo que Wendi foi vivendo, conhecendo, olhando, cheirando, gesticulando, falando, excitando-se e permitindo que seu corpo se encontrasse com outros corpos (ainda) proibidos no modo de vida branco cis-heterossexual. Ele faz isso a partir de sua inserção em espaços que o colocava em evidência por meio de outros sujeitos e de outras linguagens; os espaços, os sujeitos e as linguagens estavam interpelando-o.

Sendo guiados por sua narrativa, voltamos a esbarrar, a bater nossa cara, a dividir o mesmo oxigênio com determinadas políticas de sexualidade. Antes mesmo de falarmos sobre essas políticas, temos de contextualizar que no Brasil e em outros países do ocidente, costumamos associar a sexualidade ao gênero. Um conceito colado ao outro. A associação dos conceitos de gênero e sexualidade, conforme Grossi (1998), gera uma dificuldade no senso comum e em algumas preocupações das teorias feministas em fazer a necessária

separação da identidade de gênero e a sexualidade. Já Colling (2018), por seu turno, afirma que “(...) a separação entre gênero e sexualidade só faz sentido para explicar, de modo didático, essas duas dimensões de nossas identidades. Nas nossas vidas concretas, nossos gêneros são sexualizados e nossos sexos são generificados” (p. 41).

Diante disso, é correto considerarmos que, quando falamos sobre sexualidade, referimo-nos às práticas eróticas humanas (Grossi, 1998; Colling, 2018). Isso também significa dizer que a sexualidade, assim como o gênero, é constituída a partir dos acordos sócio-culturais (Grossi, 1998). Observemos os seguintes exemplos que corroboram a incidência histórica e cultural na sexualidade:

a) No final do século XIX, o prazer feminino era percebido como perigoso e patológico porque se pensava que o desejo sexual (sexualidade) era uma característica masculina. Atualmente, vários estudos e ações dos movimentos em prol da liberdade e igualdade de direitos de gênero se direcionam para a despatologização da sexualidade de mulheres;

b) A heterossexualidade (atração erótica de indivíduos de um sexo pelos de outro) foi defendida por muito tempo por ser algo instutivo em vistas da sua autoperpetuação pela reprodução. No entanto, vivemos no florescer das novas tecnologias de reprodução, tais como inseminação artificial e fecundação *in vitro*.

Nesse debate, ao passo que argumentamos que a sexualidade é historicamente construída, mostrando que a heterossexualidade não é a única possibilidade, introduzimos outras realidades com desejos de homens para homens, de mulheres para mulheres, de homens para homens e mulheres, e assim por diante. Wendi, por um determinado período de sua vida, teve seu desejo erótico orientado para meninas; para meninas e meninos; e, depois, somente para meninos, mas manteve sua imagem de si no que diz respeito ao seu gênero. Ou seja, há diferença entre sexualidade e gênero, e perceber essa diferenciação é mais importante

do que tentar explicar de maneira didática, ou até mesmo simplória, essas duas dimensões nas nossas identidades. Em linhas gerais, “Um homem que não deseje mulheres e que se sinta atraído por homens não deixa de se sentir homem” (Grossi, 1998, p. 11). Isso significa que, mesmo sendo tratados como conceitos correlatos, gênero e sexualidade são diferentes.

Agora, diante de Wendi-gay (ou Wendi-bicha) e de suas provocações sobre a sexualidade, queremos pensar na heterossexualidade como um regime político (anteriormente, enquanto falávamos sobre Wendi-bissexual, citamos um fenômeno da heterossexualidade: a heterossexualidade compulsória). Ochy Curiel (2013), situada em um movimento ativista do feminismo lésbico, analisou as sessões da constituinte colombiana de 1991 e assinalou que a heterossexualidade não se reduz às práticas sexuais. Para ajudá-la na compreensão e na crítica de tal regime, foi necessário observar o contrato social e, especificamente, a relação que homens exercem sobre mulheres. A história desse contrato social, como sendo um conjunto de regras e convenções que nunca foram formuladas e enunciadas explicitamente (Wittig, 2006 citada por Curiel, 2013),

(...) marca o início da construção política moderna, associada a princípios universais como igualdade, liberdade e fraternidade, que surgiram no início do Iluminismo e *cuyo fundamento epistemológico ou lógico é a razão patriarcal, racista e classista*, convertida em uma medida de conhecimento e de existência no mundo¹³. (Curiel, 2013, p. 100, grifos nossos).

A autora assevera que essa lógica pressupõe que todas as pessoas são iguais, sem se implicar que, em contextos de muitas sociedades contemporâneas, os diferentes grupos

¹³ Tradução realizada pelo autor desta dissertação. Do original: “(...) marca el inicio de la construcción política moderna, asociada a principios universales como la igualdad, la libertad y la fraternidad, surgidos en los albores de la Ilustración y cuyo fundamento o lógica epistemológica es la razón patriarcal, racista y clasista, convertida en medida del conocimiento y de existir en el mundo.” (Curiel, 2013, p. 100).

sociais não têm os mesmos acessos e direito à vida, a exemplo dos grupos subordinados por raça, gênero e sexualidade. Detalhadamente, ela discute ao longo de sua pesquisa que esse contrato social embute um contrato sexual (interpretado por nós como um contrato das relações de gênero e sexualidade) e aponta para a relação que homens exercem sobre mulheres, que se dá em uma apropriação da força de trabalho material, emocional, sexual e simbólica, mas sem restringir tal observação nas práticas sexuais. Por isso, em vez de compreender a heterossexualidade como mais uma prática sexual, a heterossexualidade é tida como uma instituição e um regime político que atravessa as relações sociais.

É nesse regime político, onde a sexualidade está para além das práticas sexuais, que os sentidos de *estar sendo gay* são fabricados para desfavorecer, desqualificar e descaracterizar nossas vidas, nossas identidades, nossas experiências. Nossas identidades, por causa da marca sexual, são alvejadas. Podemos resgatar as inúmeras palavras ofensivas utilizadas para se referir aos homossexuais: viado, bicha, mariquinha, balde, frutinha, gilete etc. Algumas pessoas até adotam essas palavras para ressignificar e se fortalecer, seja individual ou coletivamente, como acontece com o uso político da palavra *bicha* no lugar de *gay* (Colling, 2018). A depender do local e do momento, faço questão de me apresentar como *bicha*. Infelizmente, isso só ocorre quando percebo que meu corpo-território está em um local seguro, sem a ameaça de ser violentado subjetiva e/ou fisicamente. No mais, poderíamos discorrer exaustivamente sobre os modos que a mídia brasileira e o Estado-nação estiveram atuantes e omissos durante a eclosão da Síndrome da Imunodeficiência Humana (Aids), na década de 1990, fazendo-a ser atribuída aos homossexuais que carregaram por muito tempo a culpa pelo *câncer/peste gay*. O regime político cis-heterossexual comandou uma cruzada, utilizando-se dos meios de comunicação, na intenção de acabar não só com a Aids, mas com as gays e seus artefatos de existência (como as festas, bares e saunas) (Sierra, 2013), pois a diferenciação entre gays e aids, à época, não fora discutida. Tal cruzada durou alguns anos,

sendo suficiente para gerar consequências nos nossos processos identitários até o decênio atual.

Nas últimas décadas, o regime cis-heterossexual continua colaborando para que as homossexualidades negras masculinas sejam retratadas, com ajuda dos meios de comunicação, em um lugar exagerado, escandaloso, hiperssexualizado, sobretudo, depreciativo (Colling, 2007; Beleli, 2012; Garcia, 2020). E é intrigante perceber que isso ocorre com uma ligação excessiva ao que conhecemos como *atributos femininos*. Formulam-se, dessa maneira, os personagens estereotipados como a *bicha louca*. Em 2011, o personagem Crodoaldo Valério, conhecido como Crô, da novela *Fina Estampa*, ganhou espaço na casa de muitas pessoas por seu modo estereotipado para retratar a homossexualidade. Dois anos depois, de modo parecido, Félix, personagem da novela *Amor à Vida*, também recebeu protagonismo. Aqui, não colocamos em pauta os possíveis avanços que esses personagens trazem em um cenário nacional, aonde a televisão não disputava sua hegemonia com a internet — até por considerar que não sejam muitos —, mas pautamos o modo que ajudaram a firmar a homossexualidade masculina em um âmbito depreciativo (Colling, 2007).

Em razão disso, acreditamos que dizer-se gay é um ato de coragem. É revolucionário. Especialmente, para jovens atravessados, cotidianamente, por discursividades regulatórias, como ocorreu com Wendi. Ou seja, dizer-se gay é uma estratégia de sobrevivência às políticas de identidade que “(...) podem ser consideradas como ações sociais e políticas particularistas com pretensões de universalidade” (Almeida, 2005, p. 131).

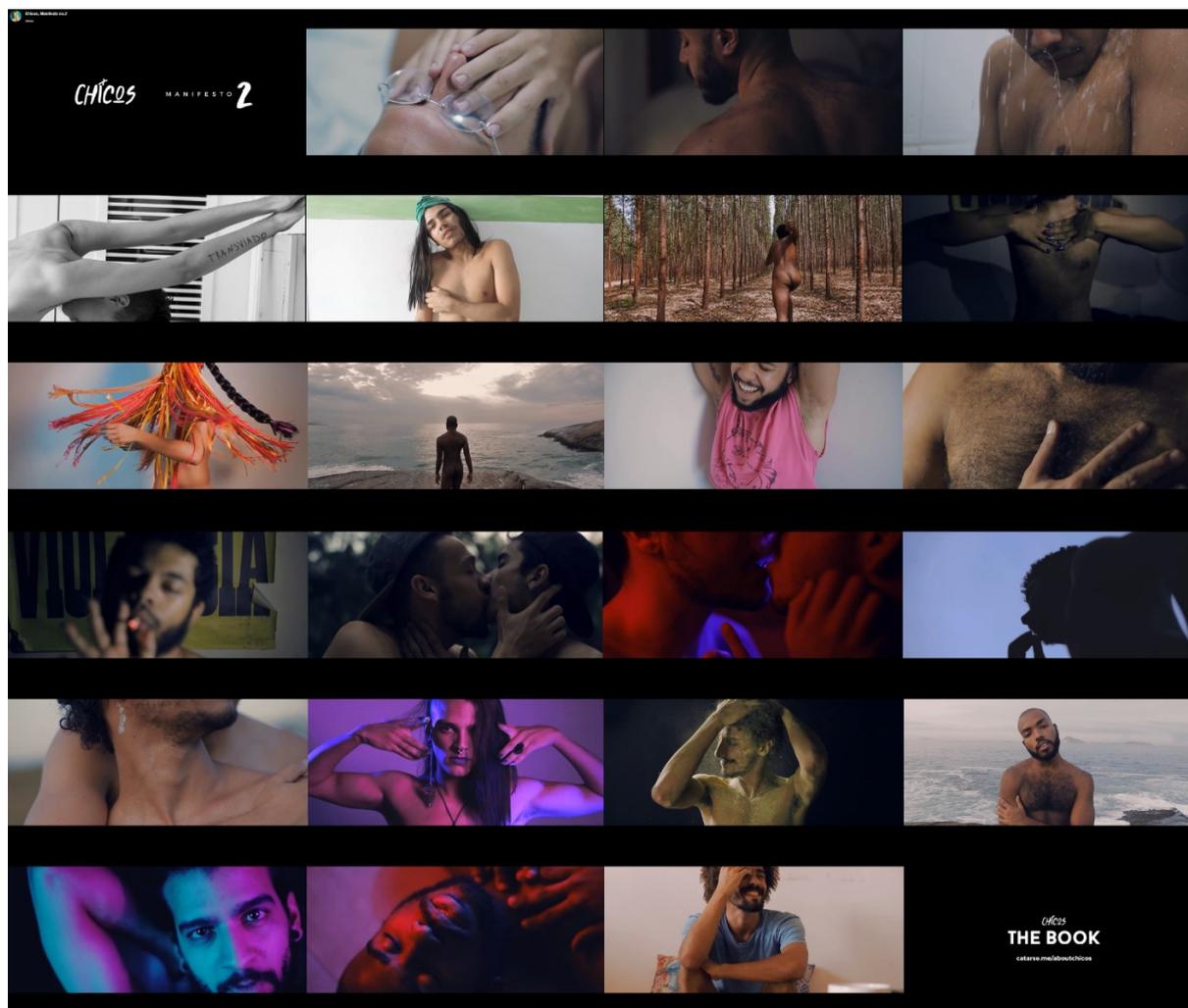
A narrativa de um dos vídeos do projeto *Chicos*¹⁴, que articula fotografias, imagens em movimento e depoimentos relacionados à sexualidade, história, identidade e corpos de

¹⁴ Para mais informações e acesso aos conteúdos deste projeto independente, ver: <https://www.catarse.me/aboutchicos?fbclid=IwAR2QQcGrIRidRuU-UIvY26YsUjKJmCylCBjh5EadfRi57HE0jUjdkTskogU>

homens gays, de certo modo, reflete-se na narrativa de Wendi e reúne o que estamos discutindo aqui. Esse vídeo contém diversas imagens de homens gays, variando entre os que se autoidentificam como gay, bicha, homossexual etc. (Figura 5):

Figura 5

Capturas de tela do vídeo “CHICOS — Manifesto n.º 2”



Fonte: Chico (2016).

Tal vídeo, enquanto apresenta imagens de sujeitos gays, ajudando-nos a ter noção da pluralidade das identidades, narra partes de um processo de identificação com a orientação sexual homo:

Eu sou gay. Por muito tempo, eu não conseguia dizer nem para mim mesmo. Tinha medo. Levei um tempo para que entendesse que não havia problema comigo. Saí do armário. Deixei meu corpo exposto, nu e frágil. Me despi dos meus medos. Sou o corpo que eu tenho. Sou as roupas que eu visto. Sou a pele que eu habito. Sou minha luta diária. Sou o que eu acredito. Sou quem eu quiser amar. E também sou gay. E não estou só. Não estamos. Crescer foi um ato corajoso. Me assumir, um ato político. Gritar para o mundo o que eu sou, um ato revolucionário. (Chicos, 2016, on-line).

Além desse exemplo, citamos Samira Close, uma *drag queen* cearense, que emprestou seu corpo artístico ao seu próprio autor-ator durante um de seus vídeos para a internet e contou como foi a experiência de conversar com sua família sobre sua sexualidade. Enquanto sua mãe tomava café, Samira disse: “Mãenhê, e aí?! Sou bicha. Não tem o que fazer. Sou viado. Não tem para aonde correr. Vamos aceitar a filhinha, né, querida”¹⁵. Essa frase pode ser relida como se estivéssemos escutando uma sonoridade e vendo uma gesticulação corporal exagerada, assim como os personagens Crô e Félix faziam. Mas, Samira não se utiliza de artefatos bichas para nos colocar no âmbito depreciativo. É cômico e, sobretudo, respeitoso. E, como dizíamos, é revolucionário pelo próprio ato de falar, de não aceitar que a dimensão da orientação sexual em sua identidade seja escondida.

Também pode ser importante destacarmos que o processo de identificação de Wendi como um gay aconteceu em um espaço criado, primeiramente, para fomentar debates, encontrar novas formas de vida e outras possibilidades de habitar. Wendi teve a possibilidade de se metamorfosear com um sentido emancipatório (já que pulou as bordas da heterossexualidade) na universidade. Assim, até poderíamos dizer que as universidades têm a

¹⁵ Vídeo *Samira Close revelando ser gay para sua mãe* completo e disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s9rPvDPpYOE&t=10s>

função de acolher ou de se relacionar com o diferente. Entretanto, repito o que disse sobre minha experiência universitária durante a graduação em Psicologia: as autoridades do saber tinham dificuldade de me reconhecer enquanto sujeito pertencente.

Magno-Silva (2020) mostrou em sua pesquisa uma relação direta entre as violências de gênero e sexuais no contexto acadêmico brasileiro e os modos como acontecem os relacionamentos interpessoais de estudantes homossexuais. Além dos relacionamentos interpessoais, a adaptação ao contexto universitário, o nível da autoestima, o grau de motivação e o desempenho acadêmico estiveram tensionados devido às violências mencionadas. Por isso, concordamos com ele quando diz que as universidades “(...) têm se configurado enquanto espaços normativos, produzindo e reproduzindo conhecimentos/saberes a partir dos interesses hegemônicos, que continuam privilegiando uns e subalternizando e/ou inferiorizando outros.” (Magno-Silva, 2020, p. 28). Ou seja, com resquícios da modernidade, de lógicas coloniais, tais espaços têm se mostrado um tanto fechados, hostis e autoritários na contemporaneidade no que diz respeito às experiências de sujeitos dissidentes. Não são as universidades, necessariamente, e sim as pessoas que se vestem dos poderes para instituir práticas excludentes (Organização das Nações Unidas [ONU], 2015; Souza et al., 2021).

Encontrar-me com esse momento da história de vida de Wendi, faz meu corpo-território conhecer novos sentidos e disputas da homossexualidade. Eu acreditava, de certo modo, que já sabia sobre muitas experiências dissidentes que chegam a retratar os nossos contextos contemporâneos de *bichilidade*. Porém, Wendi, colocando seu corpo-território num âmbito individual e coletivo, narra processos identitários que se diferenciam e, em simultâneo, assemelham-se com os diferentes modos de vida dissidentes. Do meu ponto de vista, deste que tem o compromisso de salvaguardar as metamorfoses identitárias ao tempo que pensa criticamente e, principalmente, deste ponto de vista que também compartilha

experiências de *bichilidade*, remonto um passado que abrigou várias crianças viadas. Uns sete anos antes do encontro de Wendi com seu reconhecimento gay, por exemplo, alguns primos, amigos e eu estávamos experienciando o que era viver com nossos corpos bichas, e constituindo nossas identidades, de outras maneiras, longe do espaço universitário.

É deste meu lugar, que também é um lugar de uma bicha que já tinha uma certa convicção de sua sexualidade desde, aproximadamente, os 10 anos de idade, que percebo rastros sutis e, ao mesmo tempo, vorazes de uma identidade em movimento na narrativa de Wendi: “*E eu gostava muito de extrapolar. Eu sempre fui uma bicha extrapolada. Eu gostava de performar, de usar roupas coloridas*”. Mas, ele era, mesmo sem verbalizar e utilizar substantivos, uma bicha? Poderíamos pensar na infância de Wendi com a presença de uma personagem *Wendi-criança-viada*? Ou suas personagens Wendi-gay e Wendi-bicha só surgem, assim como acabamos de escrever, durante a sua graduação, aos 18 anos de idade?

Acreditamos não haver respostas fechadas e definitivas para esses questionamentos. Qualquer tentativa nossa de responder, será contingencial. No entanto, em decorrência dos contextos e das questões elencadas no Capítulo 2 e do surgimento e experiências das personagens descritas neste capítulo, faz sentido pensar que os personagens Wendi-bissexual, Wendi-expulso-de-casa e Wendi-boy-fracassado carregavam características, memórias, palavras, sabores, cheiros e imagens de uma personagem que não pôde ser apresentada ao mundo sem o pudor regido por regulações do mundo contemporâneo, tais como as normativas de gênero e sexualidade.

Nuanças de uma bixa preta em transformação

Eu me coloco como uma pessoa em transformação. Sou uma pessoa que se transforma a cada dia, a cada experiência, a cada contato. Eu sou várias. Eu sou vários. Eu brinco. Tem horas que eu sou isso, tem horas que eu sou aquilo. Atualmente, eu me encontro como uma bixa preta, com a performatividade bem exacerbada. Mas também vario. Sou professor, sou professor de artes da rede pública municipal de Fortaleza — temporário. Sou interiorano, uma bixa do interior. Sou nordestina. Sou filho. Sou amigo. Sou fofoqueiro. Sou canceriano — que diz muito sobre mim porque acredito muito em astrologia.

Wendi, aquele que narra, apresenta-se como uma pessoa em transformação. De imediato, é anunciado que não conseguiremos, caso fosse nosso objetivo, agarrar sua identidade. A partir desse alerta, que fora dado logo no início da entrevista, tivemos acesso a várias personagens, como as personagens apresentadas no capítulo anterior. E neste capítulo, veremos outras personagens que surgem na narrativa de Wendi e teceremos algumas reflexões à guisa da mesma perspectiva crítica que nos aliamos nos capítulos anteriores.

Wendi-negro, Wendi-gay-negro e Wendi-sujeito-diferente: contrato social, conflitos raciais e o borramento da identidade

A universidade também foi espaço de possibilidade para o encontro de Wendi com outra dimensão da sua identidade — dimensão essa que até esse momento da sua história não tinha lhe saltado aos olhos, à sua consciência. Em sua narrativa, ele conta:

Na graduação, eu comecei a me perceber e a pesquisar sobre raça e sobre gênero.

Vim me percebendo no decorrer, me reconhecendo como negro também. Foi dentro da graduação, aonde eu também não me reconhecia (...) que eu me vi como uma pessoa, um sujeito negro.

Pensando nas disputas por melhores condições de vida que se dão nos diferentes setores da nossa sociedade, a história de Wendi é animadora e dá abertura à esperança por, justamente, anunciar a condição do surgimento de processos para uma vida que pode ser vivida. Explicitamente, falamos a respeito do processo identitário quanto à dimensão racial, pois, segundo a *ordem das coisas*, do contrato social, vivemos em um contexto de conflito racial, até mesmo nas universidades.

Em meu trabalho de conclusão de curso (TCC) da graduação em Psicologia (2020), dediquei-me para analisar as narrativas de pessoas negras brasileiras e suas experiências na universidade. Nessas narrativas, evidenciaram-se os processos de violência, tentativas de negação de identidades e, conseqüentemente, exposição a processos de saúde-doença. À época, foi fundamental está articulado com o conceito de epistemicídio, em especial, aos estudos de Carneiro (2005) sobre o tema, pois implica na observação e crítica de um processo persistente de produção da indigência cultural. Esse processo, sendo o epistemicídio, além de anular e desqualificar o conhecimento de povos subjugados, operacionaliza-se

(...) pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. (Carneiro, 2005, p. 99).

Essa produção de inferiorização intelectual e os mecanismos de deslegitimação de pessoas negras como produtoras de saberes citadas por Carneiro (2005), também está presente na narrativa de Wendi. Ele conta que no ensino médio e fundamental não lhe fora ensinado a ler outros autores negros e de outros pertencimentos raciais.

No ensino fundamental e no ensino médio não nos ensinam, não nos conduzem a ler outros autores, a estudar outros autores que não sejam brancos. Então, vamos ver artistas como Tarsila do Amaral, Leonardo da Vinci... São os mesmos artistas que a gente usa. “Ah, por que não pesquisar outros artistas? Por que não pesquisa Abdias do Nascimento, Conceição Evaristo ou outros autores?” (...) É uma estrutura que gera sofrimento.

Essa reflexão sobre o processo de reconhecimento de Wendi como um sujeito gay negro em um ambiente de educação formal é complexa porque temos de compreender o que está nas entrelinhas do acordo social contemporâneo brasileiro. Como sua narrativa sugere, ao tempo em que falta conferir protagonismo para os saberes de pessoas negras, existe a possibilidade de conhecê-los. Mas como é possível conhecer alguém e as suas ideias senão encontramos suas imagens e produções espalhadas tal como as imagens e saberes brancos, por exemplo?

Relacionado a isso, Nascimento (2016) se opõe à suposta democracia racial existente no Brasil defendida por autoridades do saber. Para ele, essa expressão tem o objetivo de divulgar que pessoas negras e brancas “(...) convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (Nascimento, 2016, p. 48). Temos muitos casos que

podem nos auxiliar na fundamentação dessa questão: diferença de acesso à educação formal — tanto nos níveis básico, médio e técnico quanto nos níveis superiores —, desigualdade salarial e exposição a outras violências que usam a negritude como matriz.

Comumente, existe um nexos entre a raça branca e as melhores condições de vida, a saber: moradia, educação formal, alimentação, saúde e economia. Infelizmente, tal nexos não se concretiza quando pensamos nas realidades vividas pela população negra. Segundo Oliveira (2020, s/p): “(...) o que parece é que não há nada de errado nessas violações a direitos, com a dor e o sofrimento do outro, como se houvesse dois pesos e duas medidas, conforme a cor da pele do ofendido e seu lugar social. Aqui [no Brasil] a violência racial impera”. As desigualdades, por conseguinte, podem ser agrupadas em dois segmentos: brancos e não-brancos. Isso mostra que o acesso às oportunidades, bem como a permanência nessas oportunidades, obedecem a uma lógica bipolar organizada pela raça (Martins, Santos, & Colosso, 2013). Por isso, a ideia de democracia racial nos parece ser falsa.

Wendi, narrando sua experiência em se reconhecer enquanto sujeito negro, aponta os referidos conflitos raciais:

Eu tinha medo, eu tinha pavor de ser reconhecido tanto como gay, quanto como negro. Tinha um medo da família, da fé (...) Já tinha sofrido violências? Tinha sofrido várias. Mas eu não me via ainda, apesar de ter sofrido violências na infância, na escola, no ensino fundamental, quando eu era chamado de negão, de pretinho... Já tinham essas violências, mas eu não percebia.

Acreditamos que esse medo de ser um gay negro, indo além e se cruzando com o que citamos na seção sobre a personagem Wendi-gay, é de se assumir pertencente a um grupo racial que pode ter sua identidade violada desde os primeiros anos em vida — por mais que

não se perceba. A identidade racial, afinal, é tida como uma construção social de grupo de pessoas com base em traços fisionômicos, que, em muitas sociedades, foram transpostos para características morais e intelectuais. Por não ser possível definir geneticamente diferentes raças humanas, compreendemos a raça como um constructo sociológico que só faz sentido em um contexto histórico e no corpo de uma teoria. Na sociedade brasileira,

(...) a distinção de raças, especificamente, é pautada: na cor da pele (concentração de melanina), nos traços corporais (como forma do nariz e lábios e tipo de cabelo) e na origem regional e social (o ‘jeito’) (...) A categoria raça é distintiva de uma diferença social percebida como imediata e, em geral, implica a atribuição de estereótipo e identidade. Ao lado de gênero e classe social, ela é uma das categorias que constituem, diferenciam, hierarquizam e localizam os sujeitos em nossa sociedade. (Martins, Santos, & Colosso, 2013, pp. 119-20).

Corroborar-se, então, que as relações dialógicas entre os sujeitos perdem força e lugar para relações pautadas na transmissão de discursos publicizáveis, apreensíveis e operacionalizáveis. Isso aponta que “(...) a perspectiva regulatória das políticas de identidade é fruto das estratégias de colonização do mundo da vida, que operam com fins de controlar a dinâmica de produção e reprodução da vida humana.” (Souza Filho, 2017, p. 21). Ou seja, o pavor de Wendi em ser reconhecido tanto como gay quanto como negro é nutrido pela ideia de que “Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como o corpo para o outro, o branco dominante. Assim, o corpo negro masculino é fundamentalmente corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado.” (Pinho, 2004, p. 67).

Entre 2019 a 2022, o jornalista e político Sérgio Camargo esteve no cargo de presidente da Fundação Cultural Palmares (FCP) e, nesse período, proferiu frases contrárias

às ações dos movimentos negros que lutam pelo reconhecimento de práticas racistas e pela melhoria na vida da população negra. Algumas representações dos movimentos sociais afirmam que o projeto de governo bolsonarista elegeu o referido político por ser negro, mas sobretudo por ter posições conservadoras. No mesmo período mencionado, o país estava sendo presidido por um homem branco, Jair Bolsonaro, com um projeto político que enfraqueceu e retrocedeu políticas públicas, além de fazer declarações contrárias aos direitos civis, políticos, sociais e culturais. Conseguimos nos deparar com discussões igualando todas as pessoas negras conforme as colocações de Sérgio; interpretando que todas as pessoas negras pensam igual ao ex-presidente da FCP, mas o mesmo não foi feito em relação ao grupo racial branco do ex-presidente do país.

Além desse ocorrido, uma série de acontecimentos durante a participação de Fred Nicácio no Big Brother Brasil (BBB), um dos *reality shows* mais assistidos em nosso país, vale nossa atenção por causa da (re)produção de identidades pressupostas. O referido participante, identificando-se como um homem negro gay, foi um personagem importante para o enredo da edição de 2023, pois, entre altos e baixos, entradas e saídas, teve espaço e tempo de tela para protagonizar e expor sua narrativa. O participante, logo nos primeiros dias, chamou atenção do público por seu corpo se encaixar nos padrões de beleza que têm a magreza e, agora, os músculos avantajados como prioridade. Ele também cativou muitas pessoas que acreditam no projeto político de superação da miséria financeira por ser médico. Também dividiu opiniões e o carinho do público, pois, ora se apresentava como um personagem verdadeiro, de uma bondade genuína e complacente às amizades, ora colocava suas verdades e desejos em primeiro lugar, vestindo-se como um personagem egoísta, mesquinho e, por vezes, agressivo. Em menos de três meses, Fred foi capturado pela narrativa convencional que o colocou como a representação máxima do que é e deveria ser um

homossexual negro, isto é, sua identidade foi o ponto de referência para os homossexuais negros brasileiros.

Nessa lógica, isso que estamos delineando como identidade racial é capturado para não fazer parte da individualidade, diferente do que acontece com pessoas brancas. “Um negro, ao contrário, representa uma coletividade racializada em bloco — cor e raça são ele mesmo” (Carone, 2014, p. 23). O erro, uma característica e/ou um posicionamento ideológico de uma pessoa negra são rapidamente espelhados nas identidades de todas as outras pessoas negras, como se todas fossem iguais. Ou seja, as ações e as repercussões dessas ações também são mediadas pelo pertencimento racial, fazendo com que a ideia de *identidade racial* seja uma forma de instituir políticas de identidade.

Outra questão demarcada na narrativa de Wendi diz respeito a um movimento de processo de identidade emancipador. Ele busca palavras para falar sobre essa questão:

Então, na graduação, quando eu começo a pesquisar sobre artistas negros, quando eu começo a pesquisar sobre cultura africana e afro-brasileira e quando eu começo a me ver como pessoa negra... “Ah, Wendi, você é um sujeito negro, mas você só traz artistas brancos...”. A partir daí, eu começo a ler, eu começo a me perceber, começo a olhar para os meus colegas de sala de aula e vejo que a maioria é de pessoas brancas... Eu começo a me perceber como um sujeito diferente, que vivia coisas diferentes e que tinha pensamentos diferentes. Foi na graduação que eu comecei a me perceber como sujeito diferente. E comecei a pesquisar sobre o que é ser negro, comecei a ter leituras.

Aqui, desfaz-se, de certo modo, um nó que fizemos questão de apertar em algumas páginas anteriores. Como dizíamos, é preciso observar o que está nas entrelinhas do contrato

social brasileiro, que neste caso são alguns conflitos raciais. O surgimento dos personagens Wendi-negro, Wendi-gay-negro e Wendi-sujeito-diferente não se deu somente pela inserção em um ambiente de alteridade; como se a universidade estivesse toda equiparada para apresentar e permitir o protagonismo de identidades negras. Esses personagens começam a ser possíveis a partir de uma cena de interpelação, de um *reconhecimento mútuo* (Honneth, 2003/1992; Lima, 2010). Disseram-o: “Você é um sujeito negro” e, com efeito, é como se o cobrassem que ele assumisse o *seu lugar de negro*.

Esse momento do processo de identidade de Wendi se aproxima de outras experiências compartilhadas em nossa sociedade, pois o contrato social, este fundado pelo colonialismo, tem como um de seus fundamentos o borramento de quem somos. Em outros termos, o contrato social brasileiro, principalmente nos capítulos que se dedicam ao Cariri cearense, pelo que estamos delineando, opera para nos colocar enquanto sujeitos sem nome, sem história, sem pertencimento racial, sem direito à palavra. Assim, como diria Butler (2018, p. 17), “(...) há ‘sujeitos’ que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há ‘vidas’ que dificilmente — ou melhor dizendo, nunca — são reconhecidas como vida”. Nesse sentido, os interesses *político-estratégicos* (Almeida, 2005) capturam a política de identidade do negro que não sabe que é negro para regular e orientar nossas formas de interação a partir de um não-lugar, de uma não-identidade.

Para este diálogo, citamos a performance *Até os filhos do urubu nascem brancos* (Figura 6), de Wallef Dias, na qual o artista partiu de seu registro de nascimento, reconhecido como branco no quesito raça/cor, e de outras experiências disparadoras para refletir os processos de identidade de sujeitos negros. Nessa performance, Wallef passa argila no seu corpo e, com o produto seco, faz uma lavagem a seco com uma bucha vegetal de maneira exaustiva e violenta.

Figura 6

Fotografia da performance “Até os filhos do urubu nascem brancos”



Fonte: Pablo Bernardo (2019).

Inserido no espaço universitário, no qual pôde pensar sobre a dimensão racial em sua identidade, Wendi atravessa um portal que remove uma película impeditiva do reconhecimento de seu corpo-território, como se utilizasse a bucha vegetal de Wallef para retirar a argila de seu corpo. Insistimos em dizer que as políticas de identidade, no Brasil, no que concerne ao processo de mestiçagem, tem como um de seus fundamentos a confusão do reconhecimento de si. O corpo negro é *outro corpo* deslocado de seu centro que, como suporte para a atividade, “(...) é o lugar de uma batalha pela reapropriação de si do negro como uma reinvenção do *self* negro e de seu lugar na história.” (Pinho, 2004, p. 67, grifos do autor). Essa reapropriação do corpo seria como uma plataforma ou base política revolucionária. Por isso, observamos o movimento de reconhecimento de Wendi como sujeito negro em uma perspectiva emancipatória.

No que respeita a esta reflexão, entre os diversos relatos que leio nas redes sociais digitais, lembro de uma publicação no X (antigo *twitter*), na qual uma mulher negra contava

sobre seu desconforto ao ver outras mulheres negras dizendo que se descobriram negras a partir de leituras teóricas no espaço acadêmico. Para a autora da publicação e para outras pessoas que partilham da mesma inquietude, essas histórias de um reconhecimento identitário tardio é paradoxal porque, desde muito cedo, quem tem a negritude como marca identitária, está inserida no mundo a partir de violências e, com efeito, tem plena consciência de sua raça.

Com a narrativa de Wendi e com outros estudos já citados (Nascimento, 2016; Oliveira, 2020), conseguimos concordar e discordar da referida ideia. Concordamos, assim como dizíamos, que estamos inseridos numa sociedade que tem o racismo como uma engrenagem. A anti-negritude“(...) está localizada em todas as faixas etárias da vida humana, percorre a vida desde os mais tenros e doces momentos da infância até uma possível velhice” (Sousa & Cruz, 2022, p. 3). O nosso corpo “(...) funciona como um cavalo sobre o qual monta toda a violência. Fundamentalmente, esta mantém esse corpo em completa assimetria e subalternidade, como não pertencente ao mundo dos vivos, mas sob o manto permanente da morte.” (Sousa & Cruz, 2022, p. 2). Isto é, concordamos que os corpos negros são depósitos para as dores do mundo, ou melhor, estes as vivenciam em sua plenitude. A dor das pessoas negras passa a ser o fundamento do mundo moderno e do que chamamos de contemporaneidade.

No entanto, ante a narrativa de Wendi, não conseguimos concordar plenamente com a noção de que as violências raciais conferem consciência e/ou reconhecimento de si. Wendi, em sua narrativa, nos fala como a violência não é condição necessária no processo de reconhecimento identitário: *Já tinha sofrido violências? Tinha sofrido várias. Mas eu não me via ainda (...)* Já tinham essas violências, mas eu não percebia. Ele já tinha passado por inúmeros processos de violência em decorrência de sua condição racial desde sua infância, ou seja, por experiências de racismos, mas não se percebia como um sujeito negro.

Wendi-bixa-preta: estratégias contra uma identidade subalternizada e as fagulhas de uma vida que pode ser vivida

Comecei, depois que saí da graduação, a me identificar como uma bixa preta, a ver que eu não me sentia bem em ser chamado de gay porque eu acho que não me representava. Eu achava que o gay dialogava muito com essa esfera da masculinidade, da performatividade [heterossexual]. E eu gostava muito de extrapolar. Eu sempre fui uma bixa extrapolada. Eu gostava de performar, de usar roupas coloridas. É claro que eu não dialogava com tudo, mas eu não me via, eu não me sentia representado pelo “gay”. Depois que eu saí da graduação, enxerguei nesse ato de me reconhecer um ato político, um ato insurgente. Foi depois da graduação que eu me percebi bixa. Então, vi nesse termo guarda-chuva bixa que eu poderia habitar como lugar de descoberta, de transformação, de mutação (...) de transmutação. Então, eu gosto de estar nesse local da bixa preta porque é aonde eu me transmuta. Eu sou várias, eu sou vários. Eu brinco. Tem horas que eu sou isso, tem horas que eu sou aquilo.

Esta nova personagem de Wendi sublinha que há diversas maneiras de estar sendo homem negro, argumento este defendido por nós nos capítulos anteriores. É correto afirmar, conforme as discussões densas e frutíferas na literatura de gênero que tratam das masculinidades hegemônicas e masculinidades subordinadas (Kimmel, 1998; Connell & Messerschmidt, 2013) ou masculinidades subalternas (Rosa, 2006), que a já apresentada masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades. Entre essas, podemos encontrar as masculinidades das bixas pretas. Mantemos o foco nessas masculinidades porque o debate sobre masculinidades, além de ser fundamental para esta dissertação, “(...) é antes

de mais nada um discurso sobre a condição da existência social e o conhecimento sobre o homem negro brasileiro” (Rosa, 2006, p. 5).

Na esteira dos estudos sobre masculinidades, Rosa (2006) aponta que as masculinidades negras estão além da díade hegemônica e não-hegemônica porque não é a paternidade ou o caráter reprodutivo, tampouco o mercado de trabalho que estão em questão. O que se encontra em disputa, assim como já apontamos, é a posição de fala sobre si, a possibilidade de construir um discurso sobre as condições, geralmente subalternas, em uma sociedade racista. Esses discursos, nesse caso, podem se dar na experiência da subalternização das masculinidades negras em dois sentidos: “(...) no do grupo hegemônico representado pelo homem branco de classe média e no do grupo não hegemônico representado pela mulher branca” (Rosa, 2006, p. 5). Dessa maneira, Wendi reconhecer-se bixa preta, e poder falar sobre tal reconhecimento, diz respeito à possibilidade de construir um lugar para habitar (n)este mundo.

Esse *lugar bixa preta*, sendo de acolhida, de confronto e transitório, está opostamente distante da noção de homossexual negro com atitudes viris, que não desmunheca e que, por ser homem, tem de se encaixar nos moldes tradicionais. Estar sendo bixa preta seria para Wendi, afinal, extrapolar, exagerar, usar roupas que sejam atrativas e agradáveis, mesmo sendo demasiadamente coloridas. Também representa poder se descobrir ao longo do tempo e, em consequência, mudar. Similarmente, para Yanka, uma interlocutora da pesquisa *Se ser bixa é errado, serei mais errada ainda: subversão de expectativas nas vivências de bixas pretas* (Ventura, 2022), ser bixa preta é

(...) quando a gente sai um pouco da caixa. Eu acho que a gente não necessariamente tem uma identidade de gênero diferente, mas a gente se afirma diferente em relação ao gênero e eu acho que quando a gente ressignifica a forma como a sociedade vê a

gente, de forma tão pejorativa, de forma tão marginal, e a gente pega aquilo e consegue se orgulhar e consegue... fazer esse movimento, sabe? De pegar aquilo e dar menos uma arma para eles nos excluir. Eu acho que a gente consegue dessa forma usar o termo e se empoderar através do termo, sabe? Bixa preta! (Ventura, 2022, p. 36).

A bixa preta nasce na urgência de demarcar sua identidade. Pensamos que ela nasce porque, em muitos casos, demanda-se um tempo de gestação, de uma formação identitária fundada a partir de um substantivo estigmatizado, marginalizado e subalternizado. Oliveira (2017, p. 98) já tinha nos dito algo parecido em relação à palavra *bicha*: “Antes mesmo de adquirirmos consciência do potencial repressivo que esse termo tenta impor, ele é lançado como um torpedo que tenta um aniquilamento.”

O referido lugar que Wendi-bixa-preta passa a ocupar com sua identidade não fornece a moeda de troca que autoriza sua presença nos demais ambientes gays (Oliveira, 2017). Nesse sentido, mesmo querendo discordar de Wendi-narrador quando afirma que o *gay* dialoga com uma esfera normativa da masculinidade cis-heterossexual, não conseguimos fazê-lo. Primeiro, explicamos que gostaríamos de discordar disso porque pequenas partes de nós, sabendo das inúmeras formas de violência que se direcionam para pessoas LGBTQIA+ negras, indígenas e brancas, fabulam horizontes que reúnem todos esses sujeitos como corpos políticos sedentos por políticas de vida. Mas, por conta do próprio direito à diferença que as identidades exigem e disputam, as localizações dos sujeitos LGBTQIA+ são diversas, isto é, há heterogeneidade e discordâncias. Isso dito, no contrato social brasileiro,

Pretende-se (...) 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 citado por Oliveira, 2017, p. 105).

Ou seja, a narrativa de Wendi também denuncia o poder do uso da linguagem. A língua, segundo Kilomba (2019), tem uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder porque as palavras definem o lugar das identidades. Por isso, *bixa preta*, além de ser uma navalha que abre os caminhos para outras dissidências, é uma categoria que resiste, não se ajusta.

Voltando um pouco no próprio tempo da história de Wendi, enquanto ele narra sobre sua personagem bixa preta, é reforçada a personagem Wendi-bicha-extrapolada: “*Eu sempre fui uma bixa extrapolada*”. Essa bixa extrapolada, seria, em certa medida, a bixa afrontosa¹⁶. Dizemos isso, pois, não é apenas um sujeito que utiliza do exagero, da grandiosidade e da amplitude de sua identidade para estar sendo. Unido ao exagero, há o afronte — tanto como defesa quanto como ataque.

No que concerne à teoria da identidade-metamorfose-emancipação, além da possibilidade de existir várias personagens ao mesmo tempo, notamos que desde antes de Wendi se reconhecer como uma pessoa negra, gay, bixa preta etc., já ocorria uma reposição de sua identidade como sendo extrapolada/afrontosa. Como ele narra: “*Eu acho que nem consigo mais me desassociar. É porque é bom, é uma coisa, dá um frisson, dá uma coisa...*” Assim dizendo, essa personagem Wendi-extrapolada ou Wendi-afrontosa tem sido vista como dada permanente e, por efeito, a identidade passa a ser entendida como dada e atemporal e não como uma identidade se dando e temporal. Esse fenômeno se refere à

¹⁶ Essa personagem bixa afrontosa será melhor apresentada na próxima seção, aonde Wendi-narrador aparecerá como Wendi-bixa-preta-professor.

mesmice, que “é como se, uma vez identificado o indivíduo, a produção de sua identidade se esgotasse com o produto” (Ciampa, 2005/1987, p. 169). Neste caso, uma vez que o reconhecimento conferido para Wendi ocorre somente como Wendi-extrapolado ou Wendi-afrontoso, sua identidade é esgotada em tais personagens. Como consequência, podemos ter o entendimento ilusório de que a metamorfose cessou. Nas palavras de Ciampa (2005/1987, p. 169):

De certa forma, reatualizamos, através de rituais sociais, uma identidade pressuposta, que assim é vista como algo dado (e não como se dando continuamente através da reposição). Com isso, retira-se o caráter de historicidade da mesma, aproximando-a mais da noção de um mito que prescreve as condutas corretas, reproduzindo o social.

Em complemento à sua narrativa de *sempre ter sido uma bixa extrapolada*, Wendi faz uma espécie de justificção e autoafirmação:

Foi importante também ser uma bixa afrontosa. Foi importante. Foi uma ferramenta, uma plataforma que eu utilizei — essa de ser uma bixa afrontosa, de ser barraqueira, para que eu me tornasse essa pessoa de hoje em dia, que eu não tivesse tanto medo, que eu soubesse responder, que eu não me sentisse silenciado, que eu não sentisse medo de ir lá no ponto e tocar na ferida. É claro que nem todos os dias eu me sinto essa bixa afrontosa.

Destarte, compreendemos que esse modo de vida de Wendi carrega uma importância por ser uma estratégia contra uma *identidade subalternizada* e para mostrar-lhe uma autonomia de si. Temos de considerar, portanto, que o processo de reposição da identidade

nem sempre expressa alienação e heteronomia; é algo negativo (Almeida, 2005; Lima, 2010). Como se inscreve na narrativa de Wendi, esse processo de reposição da identidade “(...) pode ser fruto de uma atitude positiva perante a vida, de expressão afetiva do ser, de satisfação com um modo de vida específico, que se considera suficientemente válido e digno de manter.” (Almeida, 2005, p. 92).

As referidas personagens de Wendi, conflitando-se com as políticas de identidade forjadas nas personagens estigmatizadas e nos reconhecimentos perversos, apontam fagulhas de vida e otimismo. É como se as ações tão poderosas de bixas pretas em busca da humanidade, tal como Wendi o faz, desestabilizassem os espaços sociais repletos com uma lógica racista e cis-heteronormativa. Pensamos, certamente, que “As bichas [bixas pretas] denotam identidades, configurações subjetivas e modos de existir em constante tensionamento subjetivo e objetivo para sobreviver, resistir, existir e amar.” (Meireles & Ferrarini, 2022, p. 171).

Wendi-bixa-preta-professor: reconhecimento e construção de uma identidade política

Ainda interessados em saber sobre este processo identitário de Wendi como uma bixa preta, soubemos que se deu também à época que iniciava sua experiência profissional enquanto professor. Aproveitamos para lembrar que “Quando dizemos que fulano é professor, não estamos falando do total de sua identidade, mas de uma de suas personagens.” (Gonçalves Neto & Lima, 2009, p. 3). Ele narra que,

No momento em que eu me percebi como pesquisador, enquanto professor, foi lá que eu me percebi... Quando eu tivesse em um espaço de sala de aula, quando eu fosse para um espaço de sala de aula, eu teria de me ver... Olhar para mim e me perceber

porque não adiantaria de nada ser professor, ter uma formação e não me reconhecer. E se eu passasse para os meus alunos tudo que eu já levei, que é aquela estrutura branca, aquela pedagogia branca, aqueles artistas brancos, aquelas mesmas obras, aqueles mesmos personagens que já existiam...

No contexto de educação formal, constituído, em muitos casos, com disputas de narrativas e de identidade, precisa-se forjar caminhos e ferramentas para sobreviver. Na contemporaneidade, conseguimos ter acesso às narrativas e aos sujeitos que (re)ocupam a escola sem tantas amarras às normativas de existência, seja na dimensão racial, de gênero, de sexualidade, de classe, regional etc. Relacionado a isso, Wendi narra que é uma bixa muito afrontosa e que, inclusive, utilizou a plataforma do afronte como possibilidade de se tornar quem está sendo hoje, isto é, uma bixa que não tem tanto medo, que chega nos espaços e consegue dizer o que pensa e/ou o que quer. Nas reuniões escolares, por exemplo, Wendi consegue se mostrar da maneira que deseja e ter o afronte como uma armadura de proteção de seu corpo-território, de sua identidade.

No mais, contrariando uma noção de que professores e os demais corpos masculinos têm de ser complacentes ao mesmo tempo que firmes, isentos de fundamentos/ideologias sobre raça, gênero, sexualidade e classe, e assépticos nos modos de agir e de se relacionarem com a escola (Rios, Dias & Brazão, 2019), Wendi assume que se sente satisfeito por *estar sendo professor*, sobretudo um professor afrontoso, que fala, pensa, cheira, vê, dança, desfila e desmunheca porque gosta

(...) de demonstrar que naquele espaço vai ter um professor bixa. Os pais chegam e ficam passados com aquela bixa bem performativa chegando — apesar que eu sou performativa em todo canto, né, mas na escola eu chego firme.

Ele justifica este posicionamento, esse modo de estar, porque tem a intenção de mostrar para as pessoas brancas cis-heterossexuais que compõem o currículo escolar que as bixas pretas podem estar naquele ambiente como referências de sabedoria, de alegria, de competência. Wendi tem a intenção de, com sua identidade bixa preta, apontar que

*(...) não vamos mais nos esconder. Não somos ratos para estar em bueiros. Jamais!
Somos a estrela. Eu sou uma estrela e não vou morrer no lixo. Não vou para o bueiro.
Não vou!*

Defendendo-se de um contrato social brasileiro construído com fins de ceifar as vidas negras, isto é, racista, — às vezes, não no sentido pleno da palavra, pois os corpos negros também são importantes para a perpetuação de um modo de vida capitalista —, Wendi carrega em seu corpo-território um legado que Madame Satã deixou disponível para todas as bixas pretas:

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 policia 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 de mais. Eu era porque queria, mas não deixava de ser homem por causa disso. (Madame Satã, 2002)¹⁷.

¹⁷ Texto extraído do filme Madame Satã, escrito e dirigido por Karim Aïnouz (2002).

Wendi tem assinalado desde os primeiros capítulos de sua vida que *com ele ninguém pode*, de modo similar como Castiel Vitorino Brasileiro (Figura 7) utilizou seu corpo-território para retratar essa mensagem em uma fotografia digital.

Figura 7

Fotografia digital “Comigo ninguém pode”



Fonte: Castiel Vitorino Brasileiro (2018).

Retomamos que a personagem que se delinea aqui nos conta que é uma bixa afrontosa logo após dizer que *sempre* foi uma pessoa debochada. Isso nos remete a uma necessidade de reconhecimento enquanto sujeito, pois, segundo Fanon (2020/1952, p. 227), “O homem só é humano na medida em que busca se impor a outro homem, a fim de ser

reconhecido por ele”. Todavia, no campo de estudos da identidade-metamorfose-emancipação, também preconizamos que os sujeitos não se transformem em prisioneiros do que estão sendo, de papéis que interpretam em um determinado contexto ou das situações que vivenciam.

A vivência prazerosa não pode ser feita à custa da procura incessante e alienada da imutabilidade e nem transformar-se numa obsessão e numa luta a todo custo contra a mudança de si, dos outros, das relações e das situações e, principalmente, à revelia dos outros. Os papéis desempenhados não podem ser tratados como uma realidade absoluta da pessoa. Ao contrário, admitida a identidade como metamorfose, os seres humanos devem ser considerados do ponto de vista de sua potência, seres capazes de ultrapassar limites, considerados esses limites não como um término (Almeida, 2005, p. 92).

Por isso, perguntamo-nos se as estratégias de sobrevivência de Wendi ao mundo contemporâneo, como a de ser uma bixa exagerada, afrontosa e barraqueira, relacionar-se-ia com a necessidade de ser reconhecida pela sua identidade de bixa preta e, por efeito, fazer parte de um grupo social. Em sua própria narrativa, Wendi conta: *“Tem até um ditado que eu gosto muito: ‘A bixa que não é vista, não é lembrada’. Eu gosto de ser lembrada. Então, para ser lembrada, tenho de ser vista”*. E, especificamente, nossa preocupação tem a ver em como as normas passam a operar para tornar certos sujeitos pessoas reconhecíveis e tornar outros mais difíceis de reconhecer (Butler, 2018). Também interrogamos isto, sabendo que

(...) o processo de socialização humana contém a ideia de um entrelaçamento entre individualização e socialização (...) que permite tirar algumas conclusões sobre a

importância dos grupos sociais para o amadurecimento individual. Eu havia afirmado que a internalização da relação de reconhecimento, que gradativamente se diferencia, leva ao surgimento de uma forma complexa de autorrelação, através do qual a criança aprende pouco a pouco a conceber-se como um membro competente de seu ambiente social. De certa forma, o devir da autonomização está entrelaçado com o processo de socialização (Honneth, 2013, p. 64).

Por trás da nossa dúvida, acreditamos que, tão importante quanto as primeiras relações com os familiares mais próximos, a participação em grupos, fazendo parte do processo de socialização, dá suporte para que o sujeito se sinta aceito nas relações e se sinta parte de uma comunidade de valores. Mas, a comunidade de valores que Wendi está inserido, só o reconhecerá a partir de determinados códigos, comportamentos ou, como dizemos, estratégias de sobrevivência? Em outras palavras: os sentidos da identidade bixa preta podem ser capturados e limitados ao exagero e ao afronte?

Ou seja, entendemos ser muito mais que importante a existência de Wendi-bixa-preta e as múltiplas personagens que daí podem surgir. Como dissemos, consideramos que o exagero, o deboche e o afronte são investimentos para a defesa de sua identidade, de seu corpo-território, de sua existência. Porém, sabendo que ideologias de identidade podem nos levar para longe de um projeto genuinamente emancipatório (Haider, 2019), ainda é imprescindível perguntarmo-nos “(...) em que medida esses investimentos simbólicos-políticos incidem sobre os modelos estereotipados de masculinidade? Em que medida se afastam das fantasias (...) naturalizantes ligadas ao corpo, à sexualidade e às prerrogativas de poder de homens negros?” (Pinho, 2004, p. 67).

Preocupamo-nos, então, com definições do que seria uma identidade bixa preta, pois, há uma inclinação com fins de à normatividade e, conforme Fanon (2020/1952), as pessoas

negras são comparações. Esse autor explica que ser comparação é, a todo momento, importar-se com a autovalorização, fazendo com que apareça uma determinada questão do valor, do mérito, toda vez que estão em contato com um outro. O que se observa, nesse sentido, é se o outro negro é menos inteligente, mais negro ou pior. E isso não se dá por uma força da natureza, por um modo fundamental de ser. As pessoas negras são comparações, pois a branquitude, como identidade racial, lucra com tal conflito.

Entretanto, Wendi também tece algumas reflexões sobre sua história de vida. Enquanto fala sobre a reposição de suas personagens afrontosa e debochada, pensa nos tempos do agora:

Ah, eu era debochada ao extremo. Tipo a Dercy Gonçalves. Acho que eu era a Dercy Gonçalves do interior, do Crato. Não passava uma... Não tinha uma coisa que eu não afrontasse, que eu não refutasse. Acho que isso foi uma coisa que me fez pensar “Meu deus, eu acho que vou ser uma bicha muito ruim quando eu crescer, quando eu for professor”. E eu sou!

Seria fácil encerrar por aqui, colocar um ponto final nesta história dizendo que Wendi é um professor e uma bixa ruim por debochar e afrontar. Inclusive, poderíamos utilizar fragmentos de sua própria narrativa para dizer que ele gosta de ser essa bixa ruim. Porém, só estaríamos lhe conferindo mais um tipo de reconhecimento perverso. Como já discutimos, as personagens pressupostas em torno das identidades de sujeitos bixas pretas desembocam em modos de vida situados às noções negativas e desprezíveis. Portanto, é oportuno que saibamos que Wendi, além dessa noção de *bixa má*, expressa outros modos de ser.

Eu sou um Wendi palhaço na escola também. Até os professores falam “Nossa, a presença de Wendi é fundamental” porque eu já chego brincando, tirando onda, alegrando mesmo... Minha presença não passa despercebida. Em qualquer espaço que eu esteja, eu não me deixo passar despercebido. Eu quero ser visto. Eu sou muito brincalhão dentro da escola.

Wendi tem feito a construção e afirmação de uma identidade política por, justamente, não responder às exigências das diversas políticas identitárias que o cercam desde o início de sua vida, tais como enquadrá-lo em um determinado tipo de filho, de homem, de homossexual etc. Isto é, ele nega as condições e os discursos que lhes negam a possibilidade de alcançar a condição de ser-para-si. Essa identidade política de Wendi tem buscado construir sua autonomia e abraçar aquilo que julga valer a pena ser vivido.

Inspirados pela história de Wendi e por algumas experiências que eu, Anderson, tenho em alguns movimentos negros, voltamos a uma questão anterior dizendo que não acreditamos que a identidade coletiva bixa preta seja, em uma suposta essência, normativa porque, em sua formulação, existe a diferença como fundamento. Ou melhor, as identidades de bixas pretas são produzidas por elas a partir de tal fundamento. Conforme Oliveira (2017, p. 106): “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”. Wendi faz questão de fortalecer essa ideia ao longo de sua narrativa. Ele nos conta que é uma pessoa em mudança, em transformação. Mas, resta-nos saber que maneiras as demais discursividades alheias às bixas pretas estão produzindo os sentidos acerca dessas identidades.

Outras Considerações

Tenho me envolvido com esta pesquisa antes mesmo de seu início. Posso criar um problema para mim ao falar isso porque tal afirmação, para um modo moderno de entender-viver a vida, soa estranha, causa estranheza. Como pude me envolver com algo que ainda nem existia? Mas, acredito que consigo soltar algumas palavras para que elas não se acabem no meu próprio corpo e me façam padecer. Formalmente, lógico, esta pesquisa passou a existir quando recebi minha aprovação para fazer parte como discente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará. Especificamente, ela passou a existir quando o professor Aluísio me conferiu a possibilidade de integrar a constelação do Paralaxe. Contudo, digo acreditar que essa pesquisa passou a existir quando eu ainda estava na graduação em Psicologia porque os momentos germinais de abraços e de incômodos com aquilo que me atravessava, isto é, com os bons encontros, aulas, festas, seminários, amizades e também com as violências devido ao meu pertencimento racial, da orientação sexual, da condição financeira e do local de moradia, promoveram mudanças significativas na minha história de vida em relação aos meus sonhos/desejos acadêmicos/profissionais.

Aos poucos, mas sem nos limitarmos a uma noção cronológica, comecei a acender um interesse em dialogar com outros homossexuais negros, homens negros gays, bixas pretas, bichas pretas, gays negros etc. sobre as nossas vidas e a fortalecer as nossas histórias neste espaço de conhecimento, de encontro, de disputa, de rupturas, de poder, de morte e nascimento. A meu ver, fazendo isso, eu estaria conseguindo garantir, mesmo que provisoriamente, um lugar para mim neste mundo e a suscitar a vivência de nossas experiências. Após conversar com algumas professoras e amizades, encontrei uma possibilidade fértil no Paralaxe, já que as pessoas pesquisadoras deste grupo vinham há um tempo interessadas nas condições de vida daqueles que, geralmente, não têm suas vidas

identificadas como vidas e suas identidades são massacradas, empurradas e encaixotadas em blocos de concreto. Na verdade, e até mesmo com a história de vida de Wendi, consideramos haver tentativas constantes de aniquilamento das identidades, mas que nem sempre são efetivadas.

Esta dissertação, portanto, delineou-se com muitos corpos, conversas, encontros, conexões e também com vazios, silêncios, cansaços e abusos disso que tanto chamamos de contemporaneidade. Sabíamos que seria um desafio pautar os processos identitários de bixas pretas a partir de narrativas de histórias de vida porque as violências confluem entre as inúmeras realidades do Brasil. *Fomos compreendendo* que esta pesquisa seria um desafio porque, além de mergulharmos no próprio tema espinhoso acerca das identidades humanas, fizemos a escolha de observar as dimensões da raça, do gênero, da sexualidade e da região/localização em tais identidades.

Diante da narrativa de Wendi, um sujeito que foi muito apagado, silenciado, maltratado e violentado, assim como ele narrou: *“Eu vivi muita raiva. Até o ensino médio, eu era uma bichinha que ficava no canto, calada. Eu fiquei muito calado... Acho que não vivi”*, comprometemo-nos a destacar sua história, mas não somente num lugar de tragédia e sofrimento. Lógico que não poderíamos pular as cenas que compunham os capítulos de sua história, pois elas também nos ajudariam a fazer uma crítica aos tempos do agora. Ou seja, ao tempo que tentamos nos desprender do bélico, tivemos em vista conferir um sentido de vida para a história de Wendi.

Inclusive, importa registrar que antes mesmo de encontrar-me com Wendi, sabia que ele era homossexual negro (ainda não sabia que ele se reconhecia como uma bixa preta). Eu tinha uma certa curiosidade e interesse por conhecer sua história de vida, afinal esta pesquisa precisava desse meu desejo para acontecer. Mas, confesso que fiquei surpreendido pelo seu modo de encontrar e usar as palavras. Durante a entrevista, tive a impressão de estar diante de

um contador de histórias (e de fato eu estava). Ao tempo em que ele, nos primeiros minutos da entrevista, afirmava ser uma pessoa em transformação, que se transforma a cada contato e experiência, instigou em mim, do outro lado da tela, várias perguntas. De maneira complexa, entre a ansiedade e a insegurança de um jovem pesquisador-guardião-de-metamorfozes, fui atraído vorazmente pela história de vida de Wendi. Então, não fazia muito sentido a ideia de colocar esse sujeito, mais uma vez, em um lugar de não-vida.

A história de Wendi, como vimos ao longo do trabalho, nos direcionou para o encontro de reflexões sobre as realidades dos contextos familiares e suas relações com questões de gênero e sexualidade, permitindo-nos pensar em como essas realidades interferem nos processos de identidade. A partir de uma problematização sobre a educação familiar e suas possibilidades na formação da sexualidade, foi possível articularmos a noção de que o contexto familiar, sustentado e influenciado por normativas de gênero e sexualidade, consegue impor medo nas pessoas e o distanciamento entre os entes familiares.

Consideramos que as maneiras como a contemporaneidade tem se estruturado coadunam na marginalização de pessoas dissidentes até mesmo nos lares familiares, que outrora eram instituídos para a proteção, mesmo com os inúmeros conflitos entre as pessoas. Mesmo com isso, há movimentos de resistência. A juventude negra LGBTQIA+ tem encontrado outras maneiras de enfrentar e superar relações familiares que se baseiam em violências. Os novos modos de vida das bixas pretas disputam e borram, cada vez mais, as fronteiras das oposições homólogas da divisão entre masculino e feminino. Por isso, apostamos na continuidade de outros estudos que deem ênfase nos processos identitários de pais e mães cis-heterossexuais, além de investigar as relações familiares desses sujeitos com filhos e filhas que *divergem* das normativas cis-heterossexuais de gênero e sexualidade.

Além disso, disputando espaço de vida com uma lógica excludente-violenta que defende a noção de identidade masculina, num sentido de papéis social, daquilo que tem de

ser feito, passamos a abordar a identidade em sua forma negativa. O *corpo elétrico* de Wendi, assim como ele diz, por algum tempo, teve de conter todas as cargas que pulsava em direção para o exterior. Isso acontecia porque a eletricidade de seu corpo não se assemelhava à eletricidade dos corpos de outros meninos, que se tornaram, logo mais, cabras-machos. De fato, na história de vida de Wendi e de outros sujeitos que com ele se parecem, as questões religiosas se misturam com as questões regionais, que por sua vez se misturam com questões de gênero, sexualidade etc.

Mergulhados no que aqui escrevemos, acreditamos que o reconhecimento de Wendi como um sujeito gay e negro conferido no espaço universitário apresenta um sentido de vida, pois, como argumentamos ao longo de toda a dissertação, nos foi tomada, durante muitos anos, a possibilidade de dizer, ou melhor, de nos identificarmos para além de *x* ou *y*, de João, de José ou de Francisco. De um histórico sócio-cultural de proibição em torno das nossas identidades, entre lutas políticas dos movimentos sociais, de debates concentrados no âmbito legislativo e de ações cotidianas, estamos criando diversas condições para nos dizermos bichas. E, similarmente, mas situado em outras esferas das nossas identidades, quando nos gritam: “Negra/o” pela primeira vez, deixamos de ser quem éramos. Podemos até tentar lutar contra, não dar ouvidos. Inclusive, podemos nem começar a nos reconhecer como pessoas negras, como se fosse a virada de uma chave. Mas algo fica... Um arranhão é produzido. A identidade, em constante processo de metamorfose, é colocada em novos conflitos. Ou seja, essa espécie de nó, de contradição, que se dá entre a história de Wendi e outras histórias com capítulos diferentes também é preciosa neste exercício de discutir os processos identitários por ter a possibilidade de colaborar com a produção de propostas de vida.

Referências

- Aboiador, M. (2023). *Do Cariri ao Sertão* [Cordel]. Recuperado de <https://www.recantodasletras.com.br/cordel/7764708>
- Agamben, G. (2014). *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Aglei. (2021). *Xegay* [Música; Videoclipe]. Direção: Aglei e Maria Mango. Salvador. Publicado pelo canal Aglei. YouTube. <https://youtu.be/cmnMLwHxpGA>
- Akotirene, C. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen.
- Albuquerque, G. A., Parente, J. S., Belém, J. M., & Garcia, C. L. (2016). Violência psicológica em lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais no interior do Ceará, Brasil. *Saúde em debate [online]*, 40(109), 100-111. <https://doi.org/10.1590/0103-1104201610908>
- Albuquerque Júnior, D. M. (2013). *Nordestino: invenção do “falo” — uma história do gênero masculino (1920-1940)*. 2. ed. São Paulo: Intermeios.
- Allende, I. (2021). *Paula*. 20. ed. Bertrand Brasil.
- Almeida, I. (2022). *Colagem digital: “Homens negros gays são os que mais sofrem violência”* [Imagem digital]. Site. <https://homolog.almapreta.com.br/sessao/cotidiano/homens-negros-gays-sao-os-que-mais-sofrem-violencia-segundo-levantamento>
- Almeida, J. A. M. (2005). *Sobre a Anamorfose: identidade e emancipação na velhice*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Anzaldúa, G. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, 08(01), 229-236. http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026x2000000100017&lng=pt&tlng=pt

- Barreto, P. de L. N., & Holanda, P. H. C. (2019). O feminino sacralizado e a violência de gênero no Cariri: do processo-crime à poesia. *Sæculum — Revista De História*, 24(41 (jul./dez.)), 248–266. <https://doi.org/10.22478/ufpb.2317-6725.2019v24n41.47241>
- Batista, K. S. A. (2018). *Masculinidades e violência de gênero: um estudo sobre violências e metamorfoses na perspectiva da psicologia social crítica*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE.
- B.E.A.T.O.S. (2023). *Sala do Sagrado* [Instalação artística]. Instagram. https://www.instagram.com/p/Cs6syyWOCvW/?img_index=1
- Beleli, I. (2012). “Eles[as] parecem normais”: visibilidade de gays e lésbicas na mídia. *Bagoas — Estudos Gays: Gêneros E Sexualidades*, 3(04). <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2299>
- Benjamin, W. (1994). O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In W. Benjamin, *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (pp. 197-221). São Paulo: Brasiliense.
- Bernardo, P. (2019). *Fotografia da performance “Até os filhos do urubu nascem brancos”, de Waleff Dias* [Fotografia]. Site. <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/waleff-dias-and-the-identity-of-black-male-bodies/>
- Bethânia, M. (2012). *Cartas de Amor* [Música]. São Paulo: Biscoito Fino.
- Bourdieu, P. (2020). *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. (Originalmente publicado em 1998).
- Brasileiro, C. V. (2018). *Comigo ninguém pode* [Fotografia digital]. Site. https://castielvitorinobrasileiro.com/_foto_cnp
- Bueno, W. (2020). Sobre interseccionalidade. In P. H. Collins & S. Bilge. *Interseccionalidade*. 1. ed. São Paulo: Boitempo.
- Burity, J. A. (2009). Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. *Ciências Sociais Unisinos*, 45(3), 183-195.

- Butler, J. (2015). *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Butler, J. (2016). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. (Originalmente publicado em 1990).
- Butler, J. (2018). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Tradução de Sérgio Tadeu e Arnaldo Marques da Cunha. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.
- Carone, I. (2014). Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (6a ed., pp. 13-24). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Carvalho, M. E. P. (2004). Modos de educação, gênero e relações escola-família. *Cadernos De Pesquisa*, 34(121), 41–58. <https://doi.org/10.1590/S0100-15742004000100003>
- Ciampa, A. C. (2002). Políticas de Identidade e Identidades Políticas. In: Dunker C. I. L., & Passos, M. C. (Orgs.). *Uma Psicologia que se interroga: ensaios*. São Paulo: Edicon.
- Ciampa, A. C. (2005). *A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense. (Originalmente publicado em 1987).
- Chicos. (2016). *Chicos — Manifesto n.º 2* [Vídeo]. Site. <https://www.catarse.me/aboutchicos?fbclid=IwAR2QQcGrlRidRuU-UIvY26YsUjKJmCylCBjh5EadfRi57HE0jUjdkTskogU>
- Colling, L. (2007). Personagens homossexuais nas telenovelas da Rede Globo: criminosos, afetados e heterossexualizados. *Gênero*, 8(1), 207-221. <https://ieg.ufsc.br/cedoc/revistas/0/volumes-eletronicos/0/4845>
- Colling, L. (2018). *Gênero e sexualidade na atualidade*. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação a Distância.

- Connell, R. W. (1995). Políticas da masculinidade. *Educação & Realidade*, 20(2).
<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71725>
- Connell, R. W. (2014). Questões de gênero e justiça social. *Século XXI: Revista De Ciências Sociais*, 4(2), 11-34. <https://doi.org/10.5902/223667251703>
- Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, 21(1), 241–282. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>
- Cordeiro, F. C., Sierra, J. C., & Dias, L. R. (2021). Preterimento do afeto, da amizade e do desejo entre bixas-pretas em espaços de socialização. *Cad. Gên. Tecnol.*, 14(43), 119-137. <https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt>.
- Crenshaw, K. (2017). Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas. *Portal Geledés*.
<https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contras-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>. (Originalmente publicado em 1991).
- Creswell, J. W. (2007). *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. Tradução de Luciana de Oliveira da Rocha. 2. ed. Porto Alegre: Artmed.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Editora En la frontera.
- D'alva, R. E. (2017). Garganta [Música]. Em *Xênia França*. Salvador: Red Bull Studio.
- Dantas, A. J. L. (2021). *Narrativas de histórias de vida de idosas lésbicas: interseccionalidade entre velhice, gênero e sexualidade*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE.
- Drumont, M. P. (1980). Elementos para uma análise do machismo. *Perspectivas*, 3(1), 81-85.
- Evaristo, C. (2016). *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional.

- Evaristo, C. (2020). A Escrivivência e seus subtextos. In C. L. Duarte; I. R. Nunes (Orgs.), *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte.
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora. (Originalmente publicado em 1952).
- Fonsêca, D. (2020). *Contra todas as cercas* [Publicação em texto e imagem digitalizada]. Instagram.
https://www.instagram.com/p/CHODHeEBDoz/?img_index=1
- Furlan, V. (2015). *A história de Davi: metamorfoses na identidade e o (pós) abrigo*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE.
- Garcia, C. H. S. (2020). *A hiperssexualização dos negros na indústria pornográfica*. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG.
- Gomes, N. L. (2005). A Universidade Pública como Direito dos (as) Jovens Negros (as): a experiência do Programa Ações Afirmativas na UFMG. In: Santos S. A. (Org.). *Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas*. Brasília: Ministério da Educação; UNESCO, 35-46.
- Gonçalves Neto, J. U., & Lima, A. F. (2009). Por uma racionalidade reflexiva: considerações sobre o reconhecimento das expressões identitárias em metamorfose. In, *Anais do XV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social*. Maceió: ABRAPSO.
https://abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/195.%20por%20uma%20racionalidade%20reflexiva.pdf
- Gonçalves Neto, J. U., & Lima, A. F. (2010). Reconhecimento Social, Identidade e Linguagem: Primeiros Fragmentos de uma Pesquisa Sobre Perspectivas Teóricas Atuais no Contexto da Psicologia Social. *Revista Psicologia e Saúde*, 2(1), 90-97.
https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/52629/1/2010_art_jugon%3a7alvesnetoafi_ima.pdf

- Grossi, M. P. (1998). Identidade de gênero e sexualidade. *Revista antropologia em primeira mão*, 14(1).
- Habermas, J. (2007). *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- Haider, A. (2019). *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Tradução de Leo Vinícius Liberato. São Paulo: Veneta.
- Herek, G. M. (2004). Beyond “Homophobia”: Thinking About Sexual Prejudice and Stigma in the Twenty-First Century. *Sexuality Research & Social Policy*, 1, 6-24.
<https://link.springer.com/article/10.1525/srsp.2004.1.2.6>
- Honneth, A. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Marcos Nobre. São Paulo: Editora 34. (Originalmente publicado em 1992).
- hooks, b. (2019a). *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Editora Elefante. (Originalmente publicado em 1989).
- hooks, b. (2019b). *Teoria feminista: da margem ao centro*. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva. (Originalmente publicado em 1984).
- hooks, b. (2022). *A gente é da hora: homens negros e masculinidade*. Tradução de Vinícius da Silva. São Paulo: Elefante. (Originalmente publicado em 2004).
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Kimmel, M. S. (1998). A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes Antropológicos*, 4(9), 103-117.
<https://www.scielo.br/j/ha/a/B5NqQSY8JshhFkpgD88W4vz/?lang=pt&format=pdf>
- Lima, A. F. de. (2010). *Metamorfose, Anamorfose e Reconhecimento Perverso: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica*. São Paulo: FAPESP, EDU.
- Lima, A. F. de. (2014). História oral e Narrativas de história de vida: a vida dos outros como material de pesquisa. In A. F. de Lima & N. Lara Junior (Orgs.), *Metodologias de pesquisa em Psicologia Social Crítica* (pp. 13-34). Porto Alegre: Sulina.

- Lima, A. F. de, Ciampa, A. C., & Almeida, J. A. M. de. (2009). Psicologia social como psicologia política?: A proposta de psicologia social crítica de Sílvia Lane. *Revista Psicologia Política*, 9(18), 223-236.
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2009000200004&lng=pt&tlng=pt
- Lima, A. F. de, & Ciampa, A. C. (2012). Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica. In A. F. de Lima (Org.), *Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina.
- Lima, A. F. de, & Ciampa, A. C. (2017). “Sem pedras o arco não existe”: o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade. *Psicologia & Sociedade*, 29, e171330.
<https://doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29171330>
- Lima, A. F. de, & Lima, M. S. (2012). A Teoria Crítica de Axel Honneth: uma (breve) discussão sobre a Teoria do Reconhecimento e seus desdobramentos. In: Lima, A. F. (Org.). *Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo*. Porto Alegre: Sulina.
- Lorde, A. (2015). *Não existe hierarquia de opressão*. Tradução e comentários de Renata. São Paulo: Geledés. <http://www.geledes.org.br/naoexiste-hierarquia-de-opressao/#ixzz46neOHnMB>
- Macedo, R. M. (1994). A família do ponto de vista psicológico: lugar seguro para crescer? *Cadernos de Pesquisa*, (91), 62-68. <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/877>
- Maciel Jr, A. (2014). Resistência e prática de si em Foucault. *Trivium - Estudos Interdisciplinares*, 6(1), 01-08.
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912014000100002&lng=pt&tlng=pt
- Madame Satã*. (2002). [Filme]. Direção de Karim Aïnouz. Rio de Janeiro: Programadora Brasil.
- Magno-Silva, W. (2020). *Preconceito e violência contra homens gays universitários: análise de processos de hierarquização e inferiorização social*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia PPGPSI/UFSJ, Departamento de Psicologia, Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, MG.

- Maia, K. S., & Zamora, M. H. N. (2018). O BRASIL E A LÓGICA RACIAL: DO BRANQUEAMENTO À PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE DO RACISMO. *Psicologia Clínica*, 30(2), 265-286.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291057852005>
- Martín-Baró, I. (2017). A violência na América Central: uma visão psicossocial. In: I. Martín-Baró. *Crítica e libertação na Psicologia: estudos psicossociais* (pp. 286-311). Petrópolis: Vozes.
- Martins, E., Santos, A. O. dos, & Colosso, M. (2013). Relações étnico-raciais e psicologia: publicações em periódicos da SciELO e Lilacs. *Psicologia: teoria e prática*, 15(3), 118-133. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-36872013000300009&lng=pt&tlng=pt
- May, R. H. (2008). *Discernimento moral: uma introdução à ética cristã*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST.
- Meiros, V. H. B., & Ferrarini, N. L. (2022). Por que bichas pretas incomodam? Um estudo teórico-crítico sobre Masculinidades e Subjetividade Social na perspectiva Cultural-Histórica. *Revista brasileira de estudos da homocultura*, 5(16), 171-200.
<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/index>
- Minayo, M. C. S. (2006). Um fenômeno de causalidade complexa. In: *Violência e saúde [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. Temas em Saúde collection, pp. 12-23.
- Miranda, E. O. (2020). *Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador: EDUFBA.
- Moore, H. (2015). Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, 14(1), 13-44.
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8635341>
- Moraes, B. S.A. L. (2017). *Sobre o que transborda: narrativas de histórias de vida atravessadas pelo HIV e outras histórias*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE.
- Nascimento, A. do. (2016). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas.

- Natividade, M. T. (2013). Homofobia religiosa e direitos LGBT: Notas de pesquisa. *Latitude*, 7(1). <https://doi.org/10.28998/lte.2013.n.1.1063>
- Nogueira, C. (2017). *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Salvador: Editora Devires.
- Odalía, N. (2017). *O que é violência*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Oliveira, M. R. G. (2017). *O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR.
- Oliveira, R. (2020). Conflitos Raciais nos Estados Unidos e no Brasil. *Brasil de fato*. <https://www.brasildefato.com.br/2020/06/13/artigo-conflitos- raciais-nos-estados-unidos-e-no-brasil>
- Organização das Nações Unidas. (2015). *Carta pelo fim do trote violento contra gênero e raça*. Brasília: ONU. http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2015/02/carta_trotes.pdf
- Pinheiro, I. O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes. Fortaleza: FWA, 2009. (Originalmente publicado em 1950).
- Pinho, O. S. (2004). *Qual é a identidade do homem negro* [Texto em jornal]. Democracia Viva, 1-76. https://www.academia.edu/1420907/Qual_%C3%A9_a_identidade_do_homem_negro
- Pires, A. M., & Coelho, W. (2020). *Pessoas negras e suas vivências universitárias: implicações das desigualdades para a saúde mental*. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Psicologia, Centro Universitário Estácio do Ceará, CE.
- Pires, A. M., Xavier, R. de S., & Lima, F. A. C. de. (2022). Saúde da população negra: biopolítica, necropolítica e racismo estrutural. *Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 12(2), 230-243. <https://periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/3125>
- Quebrada, L. da. (2017). *Bixa Preta* [Música]. Single. São Paulo: Showlivre.

- Ramos, M. de M., & Cerqueira-Santos, E. (2020). Effeminacy, hyper-masculinity and hierarchy. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 72(1), 159-172.
<https://dx.doi.org/10.36482/1809-5267.ARBP2020v72i2p.159-172>
- Ricoeur, P. (2017). *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1990).
- Rios, P. P. S., Dias, A. F., & Brazão, J. P. G. (2019). “Lembro-me de querer andar durinho, como se diz que homem deve ser”: a construção do corpo gay na escola. *Revista Exitus*, 9(4), 775-804. <https://doi.org/10.24065/2237-9460.2019v9n4id1033>
- Rohm, R. H. D., & Pompeu, S. L. E. (2015). Homofobia, discriminação e produção de subjetividades: um estudo com pessoas homossexuais em empresas do Rio de Janeiro. *Revista Periódicus*, 1(3), 228–246. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i3.14262>
- Rosa, W. (2006). Observando uma masculinidade subalterna: homens negros em uma democracia racial [Resumo]. In Seminário Internacional Fazendo Gênero VII - Gênero e Preconceitos. *Anais Fazendo Gênero VII* (pp. 1-7). Florianópolis: Editora Mulheres.
- Scott, J. W. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2). <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>
- Sierra, J. C. (2013). Corpo, sexualidade e poder: a homossexualidade na mídia e as biopolíticas de prevenção contra a AIDS. *Textura – ULBRA*, 15(1), 111-128.
- Silva, M. M. L., Frutuoso, J. F. F., Feijó, M. R., Valerio, N. I., & Chaves, U. H. (2015). Família e orientação sexual: dificuldades na aceitação da homossexualidade masculina. *Temas em Psicologia*, 23(3), 677-692.
<https://dx.doi.org/10.9788/TP2015.3-12>
- Siqueira, H. (2023). *Sala do Sagrado* [Fotografia]. Acervo pessoal.
- Sousa, I. T. S. de, & Cruz, D. F. da C. (2022). O Brasil diante do afropessimismo de Frank Wilderson III. *Revista De Antropologia*, 65(3), e202292.
<https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202292>
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

- Souza, V. M. P. de, Larocca, L. M., Chaves, M. M. N., Fialla, M. dos R. P. M., Durand, M. K., & Lourenço, R. G. (2021). Violência de gênero no espaço universitário. *Cogitare Enfermagem*, 26. <https://doi.org/10.5380/ce.v26i0.67689>
- Souza Filho, J. A. de (2017). *A metamorfose humana no mundo da vida: reconstruções epistemológicas da perspectiva de identidade na psicologia social crítica*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE.
- Tagliamento, G., Silva, S. S. C., Silva, D. B., Marques, G. S., Hasson, R., & Santos, G. E. (2021). Minha dor vem de você: uma análise das consequências da LGBTfobia na saúde mental de pessoas LGBTs. *Cadernos De Gênero E Diversidade*, 6(3), 77-112. <https://doi.org/10.9771/cgd.v6i3.34558>
- Tavares, H. R.; Silva, C. O. (2021). Relações entre a religiosidade/espiritualidade e a qualidade de vida: uma revisão integrativa de literatura. *Revista de Psicologia da UNESP*, 20(1), 37-63.
- Torres, M. A. (2006). Os significados da homossexualidade no discurso moral-religioso da igreja católica em condições históricas e contextuais específicas. *Revista de Estudos da Religião*, 1, 142-152.
- Valle, E. (2006). A Igreja Católica ante a Homossexualidade: Ênfases e Deslocamentos de Posições. *Revista de Estudos da Religião*, 1, 153-185.
- Veiga, L. (2018). As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil. *Revista Tabuleiro de Letras*, 12(1), 77-88. <https://doi.org/10.35499/tl.v12i1.5176>
- Ventura, R. B. (2022). *Se ser bixa é errado, serei mais errada ainda: subversão de expectativas nas vivências de bixas pretas*. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Ciências Sociais, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, RJ.
- Vieira Jr., A. (2016). Tensões e traumas masculinos: família, violência e ideal de masculinidade no Ceará (1780-1850). *Margens*, 2(3), 267-280. <http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v2i3.3041>
- Zamora, M. H. R. N. (2012). Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. *Fractal: Revista de Psicologia*, 24(3), 563–578. <https://doi.org/10.1590/S1984-02922012000300009>