

**“EU DECIDO SE ‘CÊS VÃO LIDAR
COM KING OU SE VÃO LIDAR COM
KONG”
HOMENS PRETOS,
MASCULINIDADES NEGRAS E
IMAGENS DE CONTROLE NA
SOCIEDADE BRASILEIRA***

*“I DECIDE IF YOU WILL DEAL WITH
KING OR IF YOU WILL DEAL WITH
KONG”
BLACK MEN, BLACK MASCULINITIES
AND CONTROLLING IMAGES IN
BRAZILIAN SOCIETY*

Milton Ribeiro 1

Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-
Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPa. Professor de Ciências
Sociais da Universidade do Estado do Pará. Lattes: [http://lattes.cnpq.
br/7787902584485116](http://lattes.cnpq.br/7787902584485116). ORCID: orcid.org/0000-0002-7275-7614.
Email: miltinhusribeiro@gmail.com

Resumo: A proposta desse ensaio é pensar as masculinidades negras, as imagens de controle sobre homens negros e os processos de representação do corpo negro na sociedade brasileira. Uma pergunta baliza este texto: como mídia e ciências articularam saberes (e controle) sobre o homem negro brasileiro? Uma das premissas aqui elaboradas é a de construir uma análise capaz de identificar como o racismo articula as relações dos homens negros com seu corpo, lugar e imagem. Os exemplos advindos da música, do cinema, do teatro, da literatura e dos audiovisuais conectam-se para que seja possível ao final desta exposição atentar para a forma como a estrutura e o léxico racial constituem lugares negativos para homens negros.

Palavras-chave: Homens pretos. Masculinidades negras. Imagens de controle.

Abstract: The proposal of this essay is to think about black masculinities, the controlling images over black men and the processes of representation of the black body in Brazilian society. A question that underlies this text is: how did the media and sciences articulate knowledge (and control) about black men in Brazil? One of the premises elaborated here is to construct an analysis capable of identifying how racism articulates Black men's relationships with their body, place and image. The examples coming from music, cinema, theater, literature, and audiovisuals are connected so that at the end of this exposition it will be possible to pay attention to how the structure and the racial lexicon constitute negative places for Black men.

Keywords: Black men. Black masculinities. Controlling images.

*A inspiração para o título deste texto é da música Eminência Parda, do rapper e neo-sambista Emicida, que me inspirou a elaborar as primeiras reflexões sobre as imagens de controle pensadas para o homem preto brasileiro, que compuseram a live de mesmo título, no entanto, com subtítulo pensando masculinidades, sexualidades e afetos negros, para o Projeto de Extensão Negras Conexões da Universidade Federal de Alagoas realizada no dia 16 de julho de 2020: <https://youtu.be/>

Prolegômenos

1) O ano é 2020, mas parece o fim do mundo. Não por conta de estarmos fechando a segunda década do século 21, mas por conta da pandemia de covid-19, causada pela circulação do SARS-Cov-2 (que é o coronavírus da síndrome respiratória aguda grave 2), que assola o Brasil desde o período do Carnaval, em finais de fevereiro. Chamado coloquialmente de “corona”, este microrganismo tem sido responsável pelo isolamento social e fechamento de estabelecimento e instituições por conta de seu alto poder de transmissão pelo ar e pelo toque, aliada à alta incidência de óbitos, sem perspectiva de cura e/ou vacina para os próximos meses, o resultado tem sido catastrófico em um país com déficits enormes em relação a saneamento e acesso a saúde como o Brasil. As consequências são letais e sem precedentes para as pessoas em níveis altos de vulnerabilidade, como negras/os, pobres e “periféricos”, e essa situação alarmante vem demonstrando a deficiência do governo federal em lidar com a realidade diversa desse país.

2) Devido ao isolamento social, que acontece no Brasil desde meados de março de 2020, algumas formas de lazer e sociabilidade familiar retomaram a era pré-internet: antes do sucesso dos *streaming* de filmes, como a Netflix, era comum nas casas brasileiras as famílias reunirem-se em volta da televisão em diversos horários, mas principalmente de noite, para ficarem a par das notícias ou para acompanhar as novelas; esse bem material que faz parte da maior parte dos lares brasileiros tornou-se uma instituição, no qual são acessadas as informações mais urgentes e de onde partem as principais polêmicas do cotidiano de muitas/os brasileiras/os. O isolamento e a permanência em casa fizeram com que muitas/os brasileiras/os retomassem o hábito de ver tevê, de acompanhar o noticiário e fazer uma incursão maior pela programação diária das maiores redes de comunicação do Brasil.

3) Esta incursão pela programação começou a fazer parte daquelas pessoas em maior vulnerabilidade econômica, pois os serviços de streaming cobram caro e o acesso apenas é possível com internet, que também é paga e conta com custo alto. Portanto, esse retorno à TV fez com que as pessoas acompanhassem a vigésima edição do Big Brother Brasil durante o início das mobilizações pela quarentena e isolamento social. O programa que estreou em 2002, fez edição histórica com maior número de dias de transmissão devido à pandemia. Ao final, foram 98 dias de isolamento das/os participantes, estendidos na reta final por conta do elevado número de mortes no período: a edição deste ano iniciou em 21 de janeiro e terminou em 27 de abril. Nesta edição, dentre as inúmeras polêmicas levantadas, a questão de gênero e racial foram as que mais mobilizaram a audiência nas redes sociais, com destaques para o empoderamento feminino e denúncia de racismo. Os fãs, ao final, dividiam-se entre Thelma Assis, Babu Santana, Manu Gavassi e Rafa Kalimann; sendo que as/os duas/dois primeiras/os são negras/os e as duas últimas, brancas. As conversas e debates em rede ora convergiam em uma aposta de final feminina, ora mobilizam o debate racial para uma final, que poderia ser única na história do programa, contando com duas/dois finalistas negras/os. É importante observar para efeitos heurísticos que a questão do empoderamento feminino, que evocava ao final do jogo com as três participantes mulheres, deslocava a figura de Babu acusando-o de ser homem, machista e agressivo. Já a questão racial priorizava Thelma em detrimento de Babu anunciando que com isso o BBB finalmente teria uma vencedora mulher e negra; retoricamente utilizada como resposta à edição anterior, a de número 19, na qual venceu uma participante considerada racista, e estrategicamente deixando de lado a vitória da acreana Gleici Silva, mulher negra, que venceu a edição de 2018. A referência a um final racializado de forma positiva pela presença de Thelma e Babu era solapado pela presença deste homem negro que fora acusado diversas vezes de machista, agressivo – revelando assim diversas facetas do racismo recreativo do programa.

4) A alusão ao BBB, ao isolamento e as formas de entretenimento durante a quarentena evidenciaram para esse autor os altos índices de rejeição à figura do homem negro pobre (ou em ascensão social), uma vez que amplia a dificuldade da elite de problematizar seus privilégios e vantagens sociais. Ao assistir o programa e acompanhar os debates em rede, percebi que o homem negro é constantemente alvo das várias modalidades de racismo: econômico, recreativo e estrutural.

5) Para finalizar esse primeiro momento, eu, durante esse período de isolamento, em casa, pude debruçar-me sobre o álbum *AmarElo* do rapper Emicida. Esta obra é constituída de várias músicas que dialogam com o cotidiano do homem preto no Brasil que vão desde a felicidade em família à violência nas ruas. Em uma das composições, Emicida entoa nos versos atravessados ao poema *Ismália*, de Alphonsus de Guimaraens que: “80 tiros te lembram que existe pele alva e pele alvo”. Essa pele alvo aí foi/é a pele de Babu, a minha e a de tantos irmãos que sucumbiram aos “80 tiros” da sociedade racista brasileira. Escrever sobre a “pele alvo” é pensar sobre as situações de *desprivilégios* e desvantagens sociais as quais nós, homens pretos, estamos submetidos rotineiramente e que foram evidenciadas pela pandemia: as violências e a exclusão não diminuíram e a morte se tornou um ritual cotidiano de evidência de que nossos corpos não importam; que devem ser sufocados, jogados do alto de um prédio de luxo, mortos a tiros pela polícia militar dentro de casa, humilhados em condomínio de classe média... somos muitos, somos George em Minneapolis, estado de Minnesota-Estados Unidos, somos Miguel em Recife-PE, somos João Pedro em São Gonçalo-RJ, somos Matheus em Valinhos-SP... são 80 tiros, são oito minutos e quarenta e seis segundos... é um instante! E a pandemia ainda está aqui nos vitimando mais que a todas/os as demais vítimas. É o Estado mais uma vez marcando nossos corpos-que-não-importam com o alvo do racismo.

Exu na frente, trilhando caminhos

“Que nunca foi sorte, sempre foi Exu”

Eminência Parda (com Dona Onete, Jé Santiago e Papillon)

Escrito por: Emicida, Jé Santiago, Nave & Papillon

Esse texto surgiu como uma provocação, mas como uma boa provocação. Primeiro surgiu a inspiração ouvindo as músicas do último álbum do Emicida, *AmarElo* (2019). As composições desta obra fazem-me refletir sobre a condição do homem negro na sociedade brasileira, conseqüentemente, eu consigo refletir sobre a minha própria condição. O passeio pelas letras, que evidenciam realidades vividas por muitos de nós, homens pretos, não apenas emocionam-me a cada audição, mas passei a entendê-las melhor e a trajetória criativa deste compositor vendo e ouvindo outras de suas produções, como o podcast *AmarElo – o filme invisível*¹ (2020) e os vídeos de *AmarElo PRISMA*² (2020), nos quais o rapper e neo-sambista discorre sobre suas referências para elaborar esse projeto. Obviamente que me chamou atenção o fato deste músico ter bebido em fontes dos estudos raciais e do feminismo negro – além de debates decolonial, ecossocialista e anticapitalista que aparecem como pano de fundo para algumas dessas intervenções em audiovisuais. Aos ouvidos dos menos informados isso pode soar como delirante ou oportunismo, visto que o músico tem uma empresa e gera lucro com ela. No entanto, ele, que já foi alvo de questionamentos desse tipo no Roda Vida³, conseguiu explicar como desenvolve o Laboratório Fantasma, gera trabalho e consegue obter lucro: pagando o justo às/aos suas/seus trabalhadoras/es. Parece utopia, mas creio que é uma possibilidade de não vivermos mais essa distopia na qual nossos corpos são sempre vistos como a “pele alvo”.

A provocação veio logo após a inspiração. Baseada no fato de que eu estava terminando a leitura de *Pensamento feminista negro* de Patricia Hill Collins, publicado no Brasil em 2019, observei como a autora mobiliza o conceito de imagens de controle para pensar a relação das mulheres afro-americanas e os regimes de opressão que articulam raça, gênero, sexualidade e classe e a mobilização de mulheres negras em prol de direitos e privilégios. O feminismo negro aparece nesse livro como um projeto político de equidade e justiça social para mulheres negras. É provador pensar que esse projeto de equidade e justiça social também deva incluir homens negros.

1 Para ouvir: <https://open.spotify.com/show/3tDur8V0wslvtOBskYdfHX>

2 Para ver e ouvir: https://www.youtube.com/playlist?list=PL_N6VL1gm0aJ3z35IScHEkjLLh_24xk3A

3 Programa de 27/02/2020: <https://www.youtube.com/watch?v=pDV3SGzV3m4>

Portanto, a proposta desse ensaio é pensar as masculinidades negras, as imagens de controle sobre homens negros e os processos de representação do corpo negro na sociedade brasileira. Uma pergunta baliza este texto: como mídia e ciências articula(ra)(m) saberes (e controle) sobre o homem negro brasileiro? Uma das premissas aqui elaboradas é a de construir uma análise capaz de identificar como o racismo articula as relações dos homens negros com seu corpo, lugar e imagem. Os exemplos advindos da música, do cinema, do teatro, da literatura e dos audiovisuais conectam-se para que seja possível ao final desta exposição atentar para a forma como a estrutura e o léxico racial movimentam-se a partir de necropolíticas e do extermínio da (r)existência negra (MBEMBE, 2016).

O título desta intervenção, “*Eu decido se ‘cês vão lidar com King ou se vão lidar com Kong*”, é transcrição direta de um verso da composição *Eminência Parda*, composta por Emicida, Jé Santiago e Rui, presente no álbum *AmarElo* (2019), e expressa as possibilidades político-subjetivas do homem negro frente à sociedade marcada pelo racismo estrutural: ou se comporta de forma cordial (como King) ou com agressividade (como Kong). O recurso alegórico desta música é interessante para pensarmos as imagens de controle e adjetivações derivadas sobre o homem negro, sua masculinidade e subjetividade: agressivo, potência sexual, forte, fisicamente capaz, corajoso e afins. Se este homem age de forma cordial é tido como amigável, mas se contraria o sistema é lido como agressivo. Contestar não faz parte da agenda político-subjetiva do homem negro. Alguns bons exemplos estão descritos ao longo desse texto, e evidenciam-se como ótimas amostras das crônicas atuais das masculinidades negras.

Assim, estruturei o texto em três seções hifenizadas: em **negro-tema** esboço um breve panorama sobre os estudos das masculinidades apontando para as lacunas em algumas interpretações sobre a constituição do *ser* homem negro e como esta área de estudos tem-se tornado uma área candente e fervilhante das reflexões sobre raça e gênero; em **negro-lugar** dialogo com as referências na música “*Eminência parda*” de Emicida com o objetivo de entender quais as mensagens transbordam dos versos e como podemos entender o lugar do homem negro na sociedade brasileira atual; e, por fim, em **negro-imagem** apresento as minhas considerações sobre as imagens de controle sobre homens pretos e as masculinidades negras esboçadas a partir do arbítrio de Collins (2019) em diálogo com cinema, televisão, música e literatura em um esforço de construir categorias de entendimento sobre a situação dos homens negros atualmente.

Neste texto, a evocação a Exu acompanha dois referenciais principais: o verso que abre essa introdução e que acompanha o desenrolar da *negra-narração* em “*Eminência parda*” (2019), objeto de escrutínio na segunda seção desse texto, e os textos de Zélia Amador, em especial *O corpo negro como marca identitária na diáspora africana* (2020). A imagem de Exu carrega muitos estereótipos, assim como a dos homens pretos; é tida como uma imagem pesada, forte e incompreensível. A relação com a maldade, perigo e marginalidade assombram os domínios das masculinidades negras e também desse orixá. Há aí uma retroalimentação, uma simbiose imagética. No entanto, em ambos textos, o orixá mensageiro abre caminhos. E também os fecha, concluindo um ciclo. Espero que esse ensaio também consiga abrir os meus caminhos para outras realidades e escritas. “Que Exu nos mostre o caminho” (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 48).

Negro-tema: pensamentos sobre as masculinidades

Os estudos das masculinidades surgem na esteira dos estudos feministas, que ao incorporar ao debate sobre mulheres um debate sobre os homens, constituiu um novo cenário para os estudos de gênero – lidos a partir de então como os estudos das relações de gênero, ou entre gêneros, como queiram. No entanto, esses estudos iniciais miravam apenas nas relações em que os homens se opunham às mulheres, nas formas como essa oposição constituía-se como um caminho para entender o tornar-se mulher e nas dinâmicas que evidenciavam os homens como resultados do modo de vida patriarcal – seus produtos puros por excelência.

Essa primeira chave de estudos dos homens e das masculinidades ainda não haviam incorporado alguns dos debates que a crítica feminista negra irá produzir a partir da década de 1970, e que será fundamental para este ensaio, que é: entender as dinâmicas dos homens

pretos nos espaços do patriarcado branco e relacionar as masculinidades negras como efeito enunciativo do racismo estrutural e, portanto, uma forma disruptiva do colonialismo.

Sendo assim, começo por esboçar uma breve retrospectiva dos estudos sobre homens e masculinidades sem pretender dar conta dessa literatura de forma exaustiva, mas pontuando os principais marcos nesses estudos, a meu ver, e como eles são importantes para os desdobramentos que se seguirão; principalmente a crítica feita pelos estudos feministas negros. É importante deixar evidente que este ensaio é um primeiro exercício de articular conceitos por vezes diametralmente opostos, ou que, olhando para objetos distintos, chegaram a reflexões aproximadas. O intuito aqui é reiterar que esse campo de estudos não é novo, como muitas pessoas vem alardeando, e que é um campo com conflitos inerentes (e às vezes inconciliáveis) como quaisquer outros campos ou áreas de investigação acadêmica; e que dar conta de um vasto campo teórico demandaria um esforço maior, visto que seria necessário compilar mais de 40 anos de estudo; o que não é o caso deste texto. O esboço aqui presente é mais uma provocação (e talvez uma tentativa de coalisão dessas interpretações) que uma versão definitiva.

Dito isso, começo considerando que talvez a porta de entrada para muitas/os estudiosas/os da questão dos homens e das masculinidades venha por meio do livro *Masculinities* publicado em 1993 por Raewyn Connell. É um marco nos estudos dos homens, pois apresentará o conceito que mobilizará por vários anos o entendimento sobre os aspectos das masculinidades entre os homens (brancos) ocidentais: a noção de masculinidade hegemônica. Esse artifício conceitual permite-nos entender como opera a masculinidade, compreendida até então como universal, no entanto, não mobiliza as formas como diferentes grupos de homens respondem a essa norma universal; constituindo mais um terreno pouco provável dentro das experiências de homens negros no Brasil. Porém, o texto de revisão conceitual, publicado em coautoria com James W. Messerschmidt na Revista Estudos Feministas em 2013, apesar de não esboçar nenhuma consideração específica sobre as experiências racializadas dos homens pretos e/ou asiáticos, por exemplo, traz importantes considerações sobre como pensar os três níveis das experiências empíricas das masculinidades hegemônicas: local, regional e globalmente (CONNELL & MESSERSCHMIDT, 2013, p. 267). E ao seguir essa exigência de análise em três níveis, em 2002, ela publica em coautoria com Rebecca Pearse, o livro *Gênero: uma perspectiva global* que encaminha um diálogo de revisão da sua teoria de gênero incorporando diálogos com a teoria *queer*, pós-colonial e do Sul Global (CONNELL & PEARSE, 2015); mais ainda sem racializar as perspectivas e as análises.

No gancho dessa crítica *queer*, os textos de Michael Kimmel e de Daniel Welzer-Lang apontam para pensarmos a homofobia como instrumento de negação da masculinidade entre os homens homossexuais, quando tomada em relação com a heterossexualidade que a produz e engendra, e que estabelece as bases para uma masculinidade como homofobia e uma produção da norma política andro-centrada e homofóbica; uma vez que: “A homofobia é um princípio organizador central de nossas definições culturais de masculinidade. A homofobia é mais do que um medo irracional de homens gays, mais do que o medo de que possamos ser percebidos como gay [...]” (KIMMEL, 2016, p. 112). Seguindo, Kimmel ainda reforça que: “A homofobia é um medo que outros homens nos desmascarem nos emasculem, e revelem a nós próprios e ao mundo que não conseguimos estar à altura, que não somos homens de verdade. Temos medo de deixar os outros homens enxergarem esse medo” (idem). No entanto, esse medo de ser reconhecido como gay e não como “homens de verdade” não é mensurado em uma chave racial, que facilmente revelaria os problemas contidos na noção de masculinidade hegemônica. Por sua vez, Welzer-Lang (2001) define homofobia como a “*discriminação contra as pessoas que mostram, ou a quem se atribui, algumas qualidades (ou defeitos) atribuídos ao outro gênero*” (p. 465), que, para ele, portanto, “engessa as fronteiras do gênero” (idem). E embora essas duas considerações sejam importantes na definição da homofobia como uma categoria que alicerça os ideais de masculinidade em uma recusa às relações com a feminilidade e subordinando-a, é imperativo pensar que uma perspectiva interseccional agregaria ainda mais às interpretações destes autores; que acabam pensando as masculinidades unicamente em uma chave branca e colonial.

É possível também refletir a partir de uma interpretação lusófona sobre as

masculinidades. E aqui, os trabalhos de Miguel Vale de Almeida (1995), Pedro Paulo de Oliveira (2004), Leonardo Malcher (2007), Benedito Medrado & Jorge Lyra (2008) e Richard Miskolci (2013) parecem-me interessantes para continuarmos nas críticas ao eurocentrismo branco que marcam os trabalhos anteriores, mas pontuar algumas brechas que se abrem para interpretações mais próximas das que pretendo nessa seção: o imperativo das masculinidades no pensamento feminista negro. Embora a perspectiva de Vale de Almeida (1995) encerre-se na Europa, no entanto, não é do atual centro que parte sua perspectiva, mas antes de Portugal e, em especial, do Alentejo como território etnográfico “quase virgem na etnografia portuguesa e uma extensão negligenciada da Europa do Sul” (p. 6). Não farei uma digressão extensa, ou uma resenha, deste trabalho, mas devo considerar aqui alguns pontos importantes para essa discussão: o caráter feminista da interpretação dos dados etnográficos encontrados em campo e a interpretação da masculinidade como “construção social e objecto de disputa pelo seu significado cultural” (p. 1). A isso, somam-se o caráter relacional constituinte dessa etnografia, na qual é possível evidenciar uma experiência interseccional ao mobilizar geração, classe, atividade profissional/trabalho e origem/migração como eixos configuradores das masculinidades naquele pequeno vilarejo; além do que é possível perceber também uma análise em três níveis, como prescritos acima: em nível local, regional e global. Esses aspectos aparecem, de certa forma, na compreensão de Oliveira (2004) sobre a construção social da masculinidade, no entanto, esse ideal é centrado em uma visão ocidental sobre as masculinidades; mesmo que tencione esses aspectos ao incorporar uma leitura crítica mobilizando as dissensões do “movimento gay”, as “crises” e o “mal-estar” das masculinidades esse mundo ainda é pensado a partir de uma chave branca e heterossexual. Portanto, a categoria raça aparece nos escritos de Oliveira (1998) apenas para indicar que junto com gênero e classe formam a “tríade analítica que ajuda a esclarecer os mecanismos pelos quais poder e recursos são socialmente distribuídos” (p. 1). Por fim, Malcher (2007), Medrado & Lyra (2008) e Miskolci (2013) elaboram uma interessante crítica às masculinidades partindo de propostas feministas: o primeiro autor descreve como um modelo de saber-fazer investigativo e prescritivo torna-se preponderante em medicina no final do século XIX e consolida-se no início do século XX com práticas nosológicas sobre a impotência masculina; já Medrado e Lyra evidenciam a contribuição feminista para pensar homens e masculinidades no campo da saúde partindo da perspectiva de gênero como um elemento importante nas marcações de poder e da dimensão relacional possibilitando uma quebra na “tradução do modelo binário de gênero nas esferas da política, das instituições e das organizações sociais” (2008, p. 810); e Miskolci (2013) contribui para o debate apresentando uma reflexão baseada na literatura em articulação aos desdobramentos políticos da virada do século XIX para o XX em uma engenhosa interpretação para demonstrar como os ideais de nação, heterossexualidade e masculinidade estavam imbricados na formação da sociedade brasileira que ascende à modernidade – como debates políticos sobre migração de europeus para o Brasil articulam-se com o ideal de branquitude pretendido para o país e ao mesmo tempo aciona o modelo heterossexual de família burguesa.

As interpretações do bloco acima mencionam raça como uma categoria importante para pensar a constituição das masculinidades no Brasil. Embora os autores façam isso com pesos diferentes. Vale de Almeida (1995), Oliveira (2004), Malcher (2007) e Medrado & Lyra (2008) demonstram que raça é um lugar marginal e nunca uma categoria analítica, tal qual gênero, para pensar seus objetos e construir suas análises; aparecendo nesses trabalhos menos de cinco vezes como palavra no corpo do texto e, por vezes, associado à categoria “etnia”, como em Medrado & Lyra (2008, p. 820). A exceção é o trabalho de Miskolci (2013) que faz um diálogo interessante com a literatura sobre as questões raciais no Brasil, operando-a como sustentáculo para interpretar um país que se quer branco, masculino e heterossexual. A aposta de Miskolci é acertada por ascender à racialização das relações sociais brasileira, mas peca ao exortar uma grande quantidade de autoras/es brancas/os em um país que já foi interpretado por figuras como Abdias do Nascimento, Beatriz Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Kabengele Munanga, Neusa Santos, Sueli Carneiro, Clóvis Moura dentre outras/os autoras/es negras/os. É o limite da crítica *queer* no Brasil. São os limites das interpretações do Brasil feita

por autoras/es brancas/os: dificilmente rompem com o pacto narcísico da branquitude⁴.

O rompimento com esse pacto virá com a elaboração de um pensamento sobre as masculinidades negras advindo de homens negros que não apenas incorporam raça como categoria de análise, mas a intersecciona com outros eixos de diferenciação social, como gênero, classe e sexualidade, por exemplo. E nesse horizonte, alguns trabalhos brasileiros são importantes como marcações de uma encruzilhada teórica que eleva as melhores tradições do pensamento negro brasileiro.

Uma primeira sistematização de trabalhos sobre masculinidades negras foi realizada por Alan Ribeiro & Deivison Faustino no instigante artigo “Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora” publicado em 2017⁵. Até então, a produção sobre homens pretos e masculinidades negras no Brasil ainda não havia sido organizada e publicada, como aparece nos quadros do artigo, com o objetivo de enxergarmos que a produção nesse campo disciplinar já conta com mais de 100 anos, como demonstraram os autores quando contabilizados os trabalhos em língua inglesa em conjunto.

Para fins desse ensaio, eu dialogarei brevemente com dois autores negros que, a meu ver, expressam de forma mais evidente as inquietações que mobilizam a minha escrita, são eles: Osmundo Pinho (2012) e Alan Ribeiro (2015). Porém, é preciso chamar atenção para o fato de que, no momento da escrita deste texto, há diversas/os autoras/es, homens e mulheres, pensando e escrevendo sobre homens pretos e masculinidades negras⁶. E como seria impossível agora fazer um levantamento de toda essa produção, eu resolvi evidenciar um texto de cada um dos autores que permite-me considerar o que chamarei na seção “negro-imagem” de um debate encruzilhado raça, gênero, sexualidade e outros eixos de diferença social – em outros momentos chamo também de um debate interseccional.

Os dois autores são homens negros com formações aproximadas no campo da Antropologia, mas advindos de gerações e lugares distintos. No entanto, as dimensões analíticas em ambas produções acentuam o caráter incorporado de raça como eixo central entrelaçada aos efeitos sexualizadores e generificados do racismo à brasileira, que nos permite uma análise mais profunda das imagens de controle para os homens pretos no Brasil. Essa dimensão da

4 A inspiração aqui vem da tese Cida Bento intitulada “Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público” (2002).

5 Esse artigo inspirou-me para construir as seções deste ensaio, porém achava que precisava ir adiante e hifenizei as palavras para comporem-se como autorreferentes e incluindo raça como um marcador analítico e político. Exemplo: ao descrever o “negro-tema” eu evidencio que o tema em questão aqui é um tema negro, do negro, portanto, o negro ocupando o lugar de destaque, a raça aparecendo aqui como protagonista e não às margens. Assim fiz com “negro-lugar” e “negro-imagem”.

6 Alan Ribeiro (2020, p. 1-2, no prelo) diz: “Pretendo, deste ponto de partida, ensaiar sobre como diferentes homens negros no Brasil tem contestado lugares subalternos e atuado de maneira heteromorfa no interior do debate sobre raça e gênero, reforçando a relevância da emergente produção de discussões intelectuais sobre masculinidades e homens negros presentes em artigos, dossiês e livros”. E logo após faz referência aos trabalhos aqui listados: 1) MALUNGO, Rolf. Falomaquia: homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente. Niterói: Revista Antropolítica, n. 34, Semestre 1, 2013; 2) PINHO, Osmundo. Race Fucker: representações raciais na pornografia gay. Cadernos Pagu, Florianópolis, n. 38, p.159-195, 2012; 3) _____. The Black Male Body and Sex Wars in Brazil. In: LEWIS, E.; BORBA, R.; FABRICIO, B.; PINTO, D. (Orgs.) Queering Paradigms: South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms. , vol. 4, p. 301-321, 2014a. 4) _____. Um enigma masculino: Interrogando a masculinidade da desigualdade racial no Brasil. Revista Universitas humanística, Bogotá n. 77, (enero-junio), pp: 227-250, 2014b. 5) FAUSTINO, Deivison. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva A. (org.) Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 75-104, 2014; 6) CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. Estudos Feministas, Florianópolis, 25 (1): 418, jan-abr, 2017; 7) RIBEIRO, Alan; FAUSTINO, Deivison. Negro Tema, Negro Vida, Negro Drama: estudos sobre masculinidades negras na Diáspora. Transversos: Revista de História, Rio de Janeiro, n. 10, 2017; 8) RESTIER, Henrique; MALUNGO, Rolf. (orgs.) Diálogos Contemporâneos sobre homens negros e masculinidade. São Paulo: Editora Ciclo Contínuo, 2019; 9) MALUNGO, Rolf; RIBEIRO, Alan; ROSA, Waldemir; SOUZA, Henrique (Orgs.) Os Homens Negros no Brasil: questões e perspectivas sobre as relações entre raça e gênero masculino. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), Uberlândia, Set/Nov, v. 11 n. 30, 2019; 10) PINHO, Osmundo; MALUNGO, Rolf. (Orgs.) Subjetividade, Cultura e Poder: Politizando Masculinidades Negras. Cadernos de Gênero e Diversidade, Salvador. v. 5, n. 2, 2019; 11) RIBEIRO, Alan. Homens Negros, Negro Homem: a perspectiva de um feminismo negro. REIA – Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, v. 2, n. 2, 2015.

imagem de controle como uma ferramenta metodológica eu trarei mais adiante. Porém, é importante considerar também que os dois autores acima descrevem suas percepções a partir da crítica feminista negra e dos estudos pós-coloniais.

No artigo “Race fucker”, Pinho (2012) explora “um sistema ordenado de classificações e categorias, estereótipos e representações, instituídos como um discurso dispersivo e flutuante ainda que densamente estruturado (como uma “nuvem”), capaz de ser lido como o inventário da fetichização socialmente produzida para o desejo sexual racializado (p. 161-162) para examinar a pornografia gay. Esse sistema ordenado é estruturado à semelhança das imagens de controle definidas por Patricia Collins (2019). No entanto, para além de uma categoria que coloque sobre um guarda-chuva tais conexões é importante salientar aqui a interpretação que faz o autor das obras analisadas: as narrativas de brasilidade aparecem nos filmes pornôns como um “sistema de classificação de uma economia política da sexualidade, baseada na circulação de significados, corpos e valores” (p. 176) e nele, evidentemente, são evocados sentidos raciais, ou racializadas, como demonstram o autor ao explorar a violação da masculinidade negra e o complexo da *thugxplotation*⁷.

Em “Homens negro, negro homem”, Ribeiro (2015) conecta-se com a experiência do feminismo negro para construir uma relação entre as masculinidades negras como produtos de uma relação hierárquica de gênero articuladas pelo racismo. Essa representação sobre o homem negro é constituída com base no “sujeito truculento, desordenado e politicamente ineficaz” (p. 65). Ou seja, homens pretos terão suas imagens controladas pelas figuras dos “militantes sem rigor analítico; de suas falas serão destacados os gritos desordenados e não os argumentos organizados, eles serão os ‘brigões informais’ que não convencem” (p. 65).

Essa truculência e desordem (nas atitudes e no pensamento) marcarão as masculinidades negras, uma vez que os sentidos raciais são determinantes para uma leitura desse corpo masculino como agressivo e antissocial. A análise feita por Ribeiro (2015) dialoga diretamente com as interpretações de Pinho (2012), e nos apresentam um cenário essencial para dar significado ao lugar do negro na sociedade racista brasileira.

Negro-lugar: localizando o homem negro

O lugar do corpo negro e, principalmente, do corpo do homem negro na sociedade brasileira é matéria há muito tempo de escrutínio político, intelectual e midiático. As páginas de jornais, especialmente as policiais, as teses médico-jurídico-antropológicas e os discursos de palanque sempre expuseram o homem negro como um “Outro” a ser combatido.

Aqui, as ideias de Zelia Amador de Deus (2020) e Grada Kilomba (2019) são-me úteis para evidenciar o processo de assujeitamento do corpo negro às amarras coloniais e a constituição enunciativa de um *sujeito subalterno*. Ambas autoras argumentam sobre os efeitos do racismo sobre os corpos negros, de homens e mulheres pretas, a partir do pensamento fanoniano sobre a alma negra como criação do branco, como sua invenção (AMADOR DE DEUS, p. 33; KILOMBA, p. 38). As duas autoras também dialogam quando expressam que a aventura do colonizado para descobrir quem se é esbarra na imagem construída como “simulacro do colonizador” (AMADOR DE DEUS, p. 35) ou como “fantasias brancas sobre o que a *negritude* deveria ser” (KILOMBA, p. 38, grifos da autora).

Essas representações revelam-se como a “linguagem do trauma” (KILOMBA, p. 39) de não se enxergar em imagens positivas acerca do que se é, ou se almeja ser, alcançando assim “as manifestações mais profunda dos dominados, inclusive as que engendram a personalidade do colonizado” (AMADOR DE DEUS, p. 35).

A partir dessas recorrências discursivas e enunciativas sobre a experiências dos corpos

7 O autor aqui deve ter se inspirado na expressão *blaxplotation*, ou *blacksploitation* foi um movimento cinematográfico norte-americano que surgiu no início da década de 1970 em contraposição à indústria de Hollywood majoritariamente formada por diretores homens e brancos, e alguns poucos judeus, que dominavam as bilheterias e exibição nos cinemas. A nomenclatura é uma aglutinação das palavras em inglês *black* (“negro”) e *exploitation* (“exploração”) e esboça antes uma resistência ao escravagismo norte-americano do período colonial e um movimento pelos direitos de participação e protagonismo negro no cinema.

da afrodiáspora⁸ que se elaboraram a partir do pensamento branco, Amador de Deus (2020) e Kilomba (2019) provocam desestabilidades nessas imagens e representações negativas ao valorizarem o combate aos discursos coloniais. Com isso, Kilomba (2019) sustenta que “os grupos subalternos – colonizados – não têm sido nem vítimas passivas nem tão pouco cúmplices voluntárias/os da dominação” (p. 49), ao passo que Amador de Deus (2020) indica que esse “[...] corpo africano em movimento [...] não contam com outros recursos, senão seus corpos, mãos, suas habilidade com o que foram capazes de criar e improvisar” (p. 49).

É esse corpo negro em movimento que estou aqui denominando de *negro-lugar*. É o lugar da negritude no corpo violentado pelo racismo, no corpo explorado pelo colonialismo. É esse corpo negro aviltado, seviciado e silenciado que agora irrompe com o poder de falar. Ele fala sobre si, sobre o mundo e sobre suas dores – e suas alegrias também! Ele tece seus fios em ações que denunciam o racismo e o colonialismo nas práticas cotidianas. Ele é o herdeiro de Ananse, a deusa Aranã, e com isso: “funda uma rede de resistência capaz de garantir não somente a sobrevivência dos africanos escravizados e mais tarde de seus descendentes, mas para além da simples sobrevivência desprovida de tudo, uma sobrevivência fortalecida por um repositório cultural criado na América” (AMADOR DE DEUS, p. 49).

A cultura aqui é entendida como “o processo que permite ao ser humano compreender sua experiência no mundo e conferir sentido à sua existência” (AMADOR DE DEUS, p. 45). Portanto, esse devir nos possibilita entender as “diferentes formas de organização social e diferentes modos de simbolização do real” (p. 43). E como tentativa de compreensão da experiência do real vivido por homens pretos na sociedade brasileira atual, recorro à composição “Eminência parda”, de Emicida, Jé Santiago, Nave & Papillon, do álbum “AmarElo” (2019) do rapper e neo-sambista Emicida para compor um quadro de referências sobre o negro-lugar.

A música é sobre sobrevivência, superação e empoderamento do homem negro na sociedade racista brasileira. Não farei aqui uma descrição da música, de todos os versos, da rima ou experiência melódica. Para fins de conhecimento mais profundo, ouça o álbum em todas as suas nuances narrativas, performativas e melódicas. Aqui, apenas, recortarei alguns versos para efeito heurístico. Assim sendo, a canção começa com um interlúdio feito por Dona Onete, cantora paraense, que evoca uma cantiga popular cantada em rodas de capoeira, na qual se pode ouvir:

“Muriquinho pequenino, muriquinho pequenino
Purugunta aonde vai, purugunta aonde vai”

Esse início expõe o tom dos versos que se seguirão, pois ele evidencia o destino do homem negro (“purugunta aonde vai”) que relata uma trajetória de sucesso e empoderamento racial quando diz: “Escapei da morte, agora sei pra onde eu vou/ Sei que não foi sorte, eu sempre quis ‘tá onde eu ‘tô/Não confio em ninguém, não/ Muito menos nos pou-pou (fuck the police)”. Nesses versos, três imagens sobressaem: a sobrevivência à morte, o sucesso conquistado e o medo da polícia.

Não é preciso discorrer longamente aqui para constatar que: a) os homens negros jovens são as maiores vítimas da política estatal que nos extermina; b) o racismo estrutural impede o sucesso ou a conquista profissional de homens negros que dificilmente experimentam uma satisfação profissional; c) a violência policial ainda é uma das maiores responsáveis pela morte de homens negros que em conflito tem suas vidas perdidas diariamente.

É interessante notar também que os versos são escritos coloquialmente: o rap historicamente se constituiu como um estilo de composições faladas, com compassos cadenciados no ritmo de uma fala, de uma conversa; tais quais algumas modalidades de samba, forró e repente. Essa aproximação com o coloquial pode ser pensada a partir da ideia de Lélia Gonzalez (2018) sobre o *pretuguês*: “a africanização do português falado no Brasil [...] e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira” (p. 40).

Portanto, esse lugar do rap é também um negro-lugar como espaço de narração e enun-

⁸ Na definição de Amador de Deus (2020, p. 43): “a afrodiáspora no continente americano decorre do processo do colonialismo europeu e, em particular do tráfico transatlântico e do sistema de escravidão”.

ciação da experiência do homem negro brasileiro. O samba também o é, assim como o funk e demais expressões culturais negras. No entanto, “Eminência parda” aprofunda a crítica ao misturar referências ancestrais, religiosas, políticas, midiáticas e militantes, como nos versos:

“Eram rancores abissais (mas)
Fiz a fé ecoar como catedrais
Sacro igual Torás, mato igual corais
Tubarão voraz de saberes orientais
Meu cântico fez do Atlântico um detalhe quântico
Busque-me nos temporais (vozes ancestrais)
Num se mede coragem em tempo de paz
Estilo Jesus 2.0 (carai, Jesus 2.0)
Caminho sobre as água da mágoa dos pangua”
[...] “Em ouro tipo asteca, vim da vida seca
Tudo era um Saara, o Saara, o Saara
Abundância é a meta, tipo Meca
Sou Thomas Sankara que encara e repara
Pique recém-nascido, cercado de checa
Mescla de Vivara, Guevara, Lebara
Minha caneta ‘tá fodendo com a história branca”

Se as memórias são um repositório de “entre-lugares”, como nos lembra Amador de Deus ao concordar com pensamento de Homi Bhabha, o acionamento destes como territórios simbólicos do “passado-presente [que] misturando-se, resignificando-se e reatualizando-se” potencializam a narrativa dos versos dessa canção “para imprimir sentido ao futuro” verdadeiramente possível aos homens negros neste país (2020, p. 52-53).

O negro-lugar muita das vezes é o lugar da solidão, do adoecimento, da crítica, da “síndrome de impostor”, da reação ao racismo que aparece como vitimismo, da ideia de que somos raivosos e, por isso, menos intelectuais por agirmos por reação; ou seja, era o entre-lugar que agora ocupa o centro da fala, da narrativa, e a reescreve; ou como nos sugere Kilomba (2019, p. 28) ao pensar sobre os sujeitos subalternos que tomam o lugar da escrita como potência para suas existências: “[...] escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor ‘validada/o’ e ‘legitimada/o’ e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada”.

Essa nomeação da realidade erroneamente nomeada aparece nesta composição de Emicida e outras/os (2019) no verso irônico e provocativo que intitula esse texto: “Eu decido se ‘cês vão lidar com King ou se vão lidar com Kong”. É nessa frase que opera o marcador do negro-lugar com seus polos inconciliáveis na visão branca: o “King”, que é o negro visto pelo branco, é aquele que condiz com as expectativas brancas para a negritude, e o “Kong”, que é o negro visto por si mesmo como projeto negativo da experiência com a branquitude, ou como a “tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo” (KILOMBA, 2019, p. 37) – é o negro raivoso, indomável e quebrador do acordo com a branquitude.

A ironia dos versos que seguem o ritmo frenético desse rap esboçam o rompimento com os ideais de branquitude que aprisionam o “King” e o “Kong”, que vivem separados, e os

tornam uma espécie de Yin-Yang, equilibrados e visualizados a partir de si:

“Meto terno por diversão
É subalterno ou subversão?
Tudo era inferno, eu fiz inversão
A meta é o eterno, a imensidão
Como abelha se acumula sob a telha
Eu pastoreio a negra ovelha que vagou dispersa
Polinização pauta a conversa
Até que nos chamem de colonização reversa”

Nessa leitura da experiência negra, o King se torna um *performer* da ironia e sua diversão (e por que não, provocação?) está em parecer ser o que o branco espera de si – daí a dúvida de como essa imagem será representada: “É subalterno ou subversão?”. A “inversão” do verso seguinte transparece na própria representação de si que agora se faz positiva: foi preciso trilhar um longo caminho para ter a partir do contexto da performance um “comportamento restaurado” (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 48). Esse comportamento é aquele que “afirmam identidades e contam histórias, feitas de comportamentos duplamente exercidos” (p. 48) na vida coletiva: a metáfora dos versos acima vem da forma como as abelhas se acumulam, que dá a ideia de povo, população, comunidade e o pastoreio da “negra ovelha” que abandonou seu rebanho, seu povo, sua identidade.

Essas metáforas são interessantes para os versos que se seguem: os que buscam a lógica do comprometimento como a solidariedade do grupo para polinizar os pensamentos da “negra ovelha” desgarrada e assim praticar uma “colonização reversa” – revertendo os adventos da colonização branca e evidenciar um restauro no comportamento individual e coletivo.

Por fim, para mim, a noção de negro-lugar articula territórios educativos, comunicacionais, visuais, imagéticos, sonoros, gestuais com dispositivos narrativos, enunciativos, argumentativos, interpretativos, imaginativos e estéticos em uma chave disruptiva e emancipatória sobre a história e a experiência de homens pretos e das masculinidades negras acionando para isso música, teatro, cinema, dança, expressão corporal, performance, linguagem, literatura, artes plásticas, audiovisuais e os tradicionais espaços africanizados no Brasil, como os quilombos, terreiros de umbanda/candomblé/mina, movimentos sociais, rodas de capoeira, escolas de samba, nas entidades (GONZALEZ & HASENBALG, 1982, p. 21). O negro-lugar é o espaço de transcendência ontológico-espiritual. É o protagonismo do lugar do negro na sociedade brasileira que assume a frente do termo e reforça a ancestralidade africana do lugar, do espaço, do território – físico, simbólico e imaginado.

Negro-imagem: controles de imagem e imagens de controle

A brincadeira que faço no subtítulo desta seção revela um posicionamento crítico com relação aos estereótipos construídos e reiterados para homens negros no Brasil. E ao pensar sobre o processo de representação desses corpos negros, seja em narrativas midiáticas ou acadêmicas, permito-me analisar como estruturalmente ganha força a consolidação de determinadas representações raciais no imaginário social acerca do homem negro como raivoso, bruto e intempestivo; porém, nunca como amoroso e pacífico. De certa forma, escrevi um pouco sobre elas nas seções anteriores quando evoquei as interpretações de autoras/es negras/os para empreender junto comigo uma crítica ao racismo reiterado (PINHO, 2012; RIBEIRO, 2015; AMADOR DE DEUS, 2020; KILOMBA, 2019; GONZALEZ, 2018; EMICIDA, 2019).

Essas representações revelam a sistemática do racismo, a forma como são elaboradas narrativas sobre os nossos corpos negros, a maneira como os nossos corpos negros compõe o léxico da animalidade, da anti-humanidade, representada nos insultos racistas que relacionam

nossos corpos a animais como macaco e urubu. A narrativa do macaco como representação do homem negro brasileiro tem histórico ainda na Guerra do Paraguai, quando a formação das tropas brasileiras era composta por uma maioria de homens negros escravizados ou recém-libertos para lutar na guerra, e “as caricaturas paraguaias remetem a um exército de seres inferiores (macacos)” (PAULA, 2011, p. 123). E a imprensa paraguaia já declarava em caricaturas e artigos: “*Son, pues, macacos por todos títulos*” (PIRES JUNIOR, 2016, p. 14).

No entanto, a intenção aqui não é constituir uma genealogia dessas representações negativas, mas apontar que todas elas deslocam os nossos corpos negros para a esfera da natureza, do antissocial, construindo, portanto, controles sobre as nossas imagens e representações. Essas representações conectam-se com a estereotipagem, que “*fixa os limites e exclui tudo o que não lhe pertence*” (HALL, 2016, p. 192). Desta forma, as representações negativas sobre os homens pretos encontram na estereotipagem, no estigma e nas práticas discriminatórias⁹ as referências oportunas para a definição das imagens de controle quando orbitam o plano do poder da representação da diferença (HALL, 2016).

Esses controles de imagem que articulam a diferença atravessaram as gerações e se conformam em um devir sobre as nossas experiências racializadas: encapsulado a possibilidade de contra-reação, uma vez que o racismo é uma reação às nossas existências como potência. Essa contra-reação encontra-se em curso e está mostrando que a identificação com a negritude é a chave para a emancipação da população negra, que teve sua imagem controlada pela branquidade.

No entanto, nesse ensaio, resolvi dialogar com a concepção de imagens de controle da feminista negra estadunidense Patricia Collins (2019) e estabelecer algumas possibilidades de interpretação do homem negro brasileiro a partir dessa ênfase representacional. À princípio, foi elaborada pela autora para descrever as “três dimensões interdependentes” de opressão das mulheres afro-americanas (p. 34): “a exploração do trabalho das mulheres negras”, a negação política de direitos e privilégios e a ideologia da opressão a partir das imagens de controle (COLLINS, 2019). A articulação entre essas dimensões, ou o uso de uma ou mais dessas dimensões, seriam resultado das análises e da interpretação de um determinado fenômeno. Portanto, para este texto, eu apenas enfatizei a última dimensão por corresponder ao objetivo descrito nos parágrafos acima, que é o de entender as representações sobre os homens pretos e as masculinidades negras no Brasil.

Assim, em definição, Collins (2019) orienta o olhar para exprimir a relação de subordinação que afeta a mulher negra, sem deixar de perceber que “as imagens de controle da condição de mulher negra também funcionavam para mascarar relações sociais que afetavam todas as mulheres” (p. 140). Ou seja, as virtudes fundamentais (piedade, pureza, submissão e domesticidade) que construíram o ideal de “mulher ‘de verdade’”, ou o “culto da verdadeira condição de mulher” (idem), encontram ressonância entre as mulheres brancas de classes altas e médias, no entanto, para as mulheres negras outras representações serão destacadas. É aí que a autora esboça as quatro imagens de controle para as afro-americanas:

a *mammy* é “a serviçal fiel e obediente” (ibidem), que serve de influência ao “comportamento materno das mulheres negras” (p. 141) e que é a “face pública que os brancos esperam que as mulheres negras assumam diante deles” (142);

a *matriarca negra* é a “figura materna nas famílias negras [...] [e] simboliza a mãe negra ‘má’” (p. 145), sendo que da “perspectiva do grupo dominante, a matriarca representava uma mammy fracassada, um estigma negativo aplicado às afro-americanas que ousassem rejeitar a imagem de serviçais submissas e diligentes” (p. 145);

⁹ Agradeço ao amigo Alan Ribeiro por chamar atenção para esse ponto importante no debate sobre imagens de controle. E a todas/os do grupo de WhatsApp do Comitê de Antropólogas/os Negras/os pelas dicas acerca das categorias e referências para este trabalho. Em especial a Lenin Pires, Bruno Domingues, Tatiane Muniz, Amanda, Rolf Malungo e Denise agradeço a interlocução naquele sábado (29.08.2020) de dúvidas.

a *mãe dependente do Estado* é a “imagem de controle com um viés de classe, desenvolvida para mulheres negras pobres de classe trabalhadora que fazem uso dos benefícios sociais a que têm direito por lei” (p. 149), é também “uma versão atualizada da imagem da mulher procriadora inventada durante a escravidão” (p. 150) e “qualificada como uma mãe ruim [...] acomodada, satisfeita com os auxílios concedidos pelo governo, que foge ao trabalho e transmite valores negativos para os descendentes”, “mãe solteira [...] é uma mulher sozinha” (p. 151-152).

a *jezebel* – “a prostituta ou a *hoochie*¹⁰” – é a “categoria de mulheres sexualmente agressivas” (p. 155) e “um símbolo racializado e generificado da sexualidade feminina desviante” (p. 157).

Essas imagens ajudam-me a construir para o caso brasileiro figuras correspondentes para os homens pretos, pois o debate aqui encontra-se associado às representações, estereótipos e estigmas constituintes de um *ser* homem racializado, sexualizado e objetificado na sociedade brasileira. As masculinidades negras, portanto, encontram suas bases em uma complexa retroalimentação das imagens negativas sobre a aparência, o corpo e a cor da pele, dos ideais de hipermasculinidade, força e poder e das crenças do apetite sexual excessivo, da genitália grande e da atividade sexual como penetrador. Sendo assim, constitui cinco imagens de controle para auxiliar na compreensão do drama do homem preto na sociedade brasileira ao relacioná-las com figurações sobre as masculinidades negras, portanto, estas são:

a) o *pivete* – essa imagem está diretamente ligada à figura do homem negro quando criança, já lido como potencial ameaça por sua imagem representar o bandido em construção, o marginal ainda em fase inicial, como se o processo de constituição do homem negro se desse a partir desses momentos iniciais em que ele pode flertar com a criminalidade e assim vir a ser quem é: um negro perigoso. Essa imagem está largamente representada no folclore e imaginário social brasileiro e pode ser encontrada tanto no Saci Pererê, “rei das travessuras” e “refinado ladrão de crianças” (GALLO, 1987, p. 41), quanto na literatura, como no romance *Capitães da Areia* (1937), de Jorge Amado, e na música, como nas composições “Pivete” (1978), “O Meu Guri” (1981) e “As Caravanas” (2017), de Chico Buarque. Essa criança bandida que alimenta os noticiários tem cor/raça, gênero e classe.

b) o *cafuçu* – essa imagem está ligada diretamente à juventude e compõe-se a partir de algumas referências, como o corpo atlético, a ideação sobre o pênis grande, a intensa satisfação sexual derivada de um possível encontro sexual, a ideia da violência derivada desse encontro, a situação de vulnerabilidade de classe e de lugar de origem desse homem preto e o flerte com o ilícito, ilegal e marginal marcam essa personificação embora esse homem negro possa também atuar dentro da licitude e da legalidade e atuar em profissões de menos prestígio social, como porteiros, pedreiros, entregadores, vigilantes e afins. Há também formas associativas ligadas a essa imagem de controle, como a figura do *marginal* e do *malaco* – ambas aparecendo nas narrativas de homens homossexuais brancos sobre os homens negros;

10 A nota da tradutora, em Collins (2019, p. 155), define-a a partir de uma “expressão coloquial pejorativa que designa uma mulher jovem, promíscua e que se veste de forma sexualmente provocante”.

esses potenciais parceiros para encontros sexuais. Essa imagem também aparece na literatura, como no romance naturalista “Bom-Crioulo” (1895), de Adolfo Caminha¹¹; no cinema, com o filme “Sócrates” (2019), de Alex Moratto; no teatro, com a peça “Oboró” (2020) dirigida por Rodrigo França; e na música com a composição “I love cafuçu” (2012) da Banda Uó.

c) o **Mussum** – essa imagem está relacionada a um homem adulto, ou de meia idade, que faz uso abusivo do álcool e/ou outras drogas, e serve de ponto cômico a diversas narrativas. É a figura do malandro, do *menestrel do gueto*, que de tão esperto acaba por ser enganado na sua própria malandragem. Pode ser pensado também a partir da leitura cômica do seu sorriso e humor constantes, como o arquétipo do *y’a bom banania* descrito por Frantz Fanon (2008, p. 47)¹². Essa é figura que gosta de samba, de carnaval e cerveja, mas que é o comediante da roda; e também é aquele que é humilhado por piadas racistas. Uma figura carismática assim já fez parte do imaginário brasileira no programa humorístico “Os Trapalhões”, dos anos 1960 até meados dos anos 1990. Essa imagem de controle evidencia o lugar ocupado pelo homem negro na sociedade de classes quando adulto: é visto como vagabundo, sem trabalho, vivendo de bicos ou atividades ilegais, engraçado, serve de escada cômica para homens brancos que se consideram amigos, sofre racismo descarado e convive com o vício em álcool e outras drogas. Aqui, seu corpo gordo ou magro em excesso revela a comicidade do racismo recreativo; outras personagens habitam nosso imaginário, como o Grande Otelo¹³ e Tião Macalé¹⁴, no entanto, é a figura do Mussum¹⁵ quem melhor corporificou a imagem de controle aqui retratada, pois foi ele quem permaneceu por longos anos aparecendo na televisão brasileira quase que diariamente. Essa imagem também aparece romantizada na composição “Meu Ébano” (2005) interpretada por Alcione.

d) o **pai João** – essa é a imagem do negro apaziguador, do negro bondoso, do negro doméstico, domesticado, do negro “sim, senhor!¹⁶”; mas que é um tolo; essa figura é marcada pela idade avançada; e por ser visto como velho tem-se a ideia de que pode ser facilmente dobrado e enganado, ou convencido de algo contra sua vontade. Essa imagem de controle é emblemática, uma vez que aciona todas as ideias advindas do período de escravidão negra no Brasil: articula a premissa da docilidade e aceitação da população africana em diáspora com a estrutura de dominação racial e escravocrata. Essa imagem relaciona-se também com a personagem do Pai Thomás, figura evocada em enredos literários, cinematográficos e novelísticos dentro e fora do Brasil; no caso brasileiro, Joel Zito evoca-o criticamente no documentário “A negação do

11 Uma análise desse romance pode ser encontrada em Miskolci (2013) e Ribeiro (2017a). Em outras publicações, eu esbocei os meus primeiros debates sobre homens e masculinidades, vide Ribeiro (2013) e Ribeiro & Reis (2017).

12 As categorias em itálico foram-me ditas por Alan Ribeiro em trocas de mensagens pelo WhatsApp.

13 Ator e comediante Sebastião Bernardes de Souza Prata (1915-1993).

14 Ator e comediante Augusto Temístocles da Silva Costa (1926-1993).

15 Músico, ator e comediante Antônio Carlos Bernardes Gomes (1941-1994).

16 Essa representação há tempos é evoca pela profa. Mônica Conrado, da UFPA, para determinar aquelas pessoas negras que agem de acordo com as premissas da branquitude, agindo tal qual um branco, e que pretende incluir-se no pacto narcísico da branquitude. Agradeço a ela essa e várias outras reflexões que aparecem nesse texto.

Brasil” (2000); e uma rejeição a essa imagem na música “Coisa Antiga” (1977) cantada por Clara Nunes. Já Gonzalez (2018, p. 40, nota 47) evoca uma imagem diferente dos “pretos velhos”, na Umbanda, quando acentua a “sabedoria marcada pela astúcia” como característica desses homens pretos ou desses negros Pai João.

e) a **bicha preta** – essa imagem é a mais complexa porque articula vários eixos de diferenciação social como raça, sexualidade, gênero, classe, lugar de origem, idade/geração. Esses signos da diferença esboçam articulações possíveis de serem pensadas quando cruzamos raça e sexualidade dentro da perspectiva das masculinidades negras e podemos afirmar que às bichas pretas esse ideal é negado porque a visão sobre nossos corpos evoca uma visão sobre gênero, sobre o feminino, sobre o ser mulher, que, portanto, é vista como inferior. Então nesta encruzilhada¹⁷: a bicha preta não seria o homem ativo que sua raça evocaria, mas poderia ser a mulher passiva que sua performance arranha; porém, tão pouco seria a mulher ideal porque sua raça corporifica a abjeção masculina preta e também não é o homem perfeito porque sua sexualidade denuncia a dissidência. Ainda, o corpo da bicha preta aciona o lugar do desvio da masculinidade negra; da selvageria da raça quando se comporta de forma escandalosa, furiosa, fazendo barraco; da transgressão sexual quando evidencia sua passividade em detrimento do seu imaginado pênis imenso, portanto, da sua ativa potência como homem preto. A imagem de controle ainda padece por assim pertencer imaginariamente: às camadas populares, acionando os signos de classe; a um lugar periférico – seja da favela, do subúrbio, da baixada, da periferia –, acionando o lugar de origem; e a representação da figura juvenil – que vive ou transita por essa juventude idealizada; nunca é o corpo velho ou envelhecido. Há, pelo menos, duas figuras que eternizaram na mídia o negro-lugar da bicha preta: Vera Verão¹⁸, do humorístico “A Praça é Nossa”, do SBT, e a dançarina de *funk* Lacreia¹⁹. Em 2013, o documentário “Favela Gay” ajudou a complexificar o debate ao misturar raça, sexualidade, classe e performance de gênero como motes para discussão da homossexualidade masculina nos morros cariocas. Recentemente, a travesti Linn da Quebrada vem contribuindo com o debate sobre identidade de gênero e sexualidade ao expor suas motivações e experiências em músicas de autoria própria e no documentário “Bixa Travesty” (2019).

A dor do enquadramento dessas imagens nas experiências de homens pretos não pode ser mensurada, mas elas constantemente nos atravessam, costurando nossos corpos e roubando nossa identidade. O problema está na ausência de representações positivas: “como negro correto, o negro... até mesmo um pouco rígido... é o negro buscando se afirmar na sociedade, buscando ser respeitado e por aí afora; quer dizer, o problema não está no Antonio Carlos, né, nem tá no Mussum, tá no uso que a televisão faz da imagem de um negro”, como diz Joel Zito,

17 Eu faço aqui referência ao pensamento do historiador Luis Simas que esboça uma é(st)ética exuística para pensarmos o Brasil e suas ruas. Da mitologia dos orixás, do candomblé, da umbanda e da mina, podemos imaginar como essas imagens são importantes nas nossas definições como pessoas negras, como potências identitárias em diálogo com a diáspora africana, suas mitologias, seus cultos e suas histórias ainda por ser contadas em solo brasileiro.

18 Ator, dançarino e comediante Jorge Lafond (1952-2003).

19 Dançarina e comediante falecida em 2011.

no documentário “Mussum: um filme do cacildis” (2019, 00:46:56-00:47:14). No artigo *Images of the Black Man in Brazilian Popular Culture*, o autor José Jorge de Carvalho (1996) constrói uma análise enquadrando o Mussum em um dos seus dois tipos ideais, neste caso, como *ne-guinho* (em oposição ao *negão*), e descreve-o assim: “Mussum spoke a funny Portuguese, a mixture of baby talk and a wrong pronunciation, as if he didn’t have standard adult command of the structure of the Portuguese language” (p. 5). Porém, ao discordar, eu afirmo que o léxico construído por Mussum, com o uso de “is” aos finais de algumas palavras, como as mais conhecidas “forévis” e “cacildis”, reafirmo o intento de Lélia Gonzalez (2018) de interpretar o Brasil a partir do pretuguês. É uma estratégia de afirma de um negro-lugar neste país racista.

Para pegar o gancho possibilitado pela referência à Gonzalez (2018), considero que sua crítica à “Mãe Preta”, “Pai João” e a exploração dessas imagens com vieses integrativos e harmoniosos que figuram pela ideologia oficial são construções analíticas não apenas relacionadas à categoria de imagem de controle, mas antes sua primeira formulação politicamente marcada pela luta de combate ao racismo: “[...] não aceitamos tais estereótipo como reflexos ‘fiéis’ de uma realidade vivida com tanta dor e humilhação” e considera a *resistência passiva* como uma estratégia “que teve uma importância fundamental na formação dos valores e crenças do povo, do nosso ‘Volksgeist’” (p. 39).

Fechando caminhos, mas deixando pistas

É verdade o que nos aponta bell hooks (2019) quando diz que “os homens não são explorados ou oprimidos pelo sexismo, mas também existem formas pelas quais eles acabam sofrendo em razão disso. Esse sofrimento não deveria ser ignorado [...] a dor que os homens experimentam pode servir como um catalisador, chamando atenção para a necessidade de mudança” (p. 118). E foi assim que essas linhas se constituíram em uma tentativa de evidenciar a dor dos homens pretos, mas também as fugas possíveis, como quando Emicida (2019) rima: “Minha caneta tá fodendo com a história branca”. Acredito que as linhas de homens e mulheres pretas/os em diálogo comigo neste texto serviram para aproximar realidades em princípio inconciliáveis: a da leitura branca sobre os nossos corpos negros e as nossas *escrevivências*²⁰ como táticas de sobrevivência.

Desassociar os nossos corpos de um imaginário que nos pensa a partir de “um gingado, [que] tá na cor”, e que aciona uma racialização característica, como nos versos da Banda Uó (“Ele é mulato, bem traiçoeiro/Moleque ingrato, é brasileiro”), que verticaliza as nossas experiências sexuais nos colocando como predadores e assediadores, como nos versos cantados por Alcione (“Não posso dar mole senão você *créu*”), ou que até mesmo nos reduz a um objeto e/ou um pênis, como na composição de Chico Buarque (“Em sungas estufadas e calções disformes/É, diz que eles têm picas enormes/E seus sacos são granadas), ainda é uma tarefa difícil. Rolf Souza (2013, 40) chama de *falomaquia* essa “disputa (*maquia*) pelo poder (*phallus*) e prestígio conferidos pela masculinidade entre homens negros e brancos. Os autores destas músicas são homens brancos disputando as narrativas das masculinidades negras com os homens pretos, que apenas aparecem em representação, imagem e som.

No entanto, os embaraços trazidos até aqui servem para pensarmos como as imagens de controle acionam estereótipos, estigmas e práticas discriminatórias do imaginário popular sobre os corpos de homens negros no Brasil. Como e quando essas imagens foram criadas é impossível de dizer, mas a influência do racismo como estrutura de pensamento pode ser vista em cada uma delas: embora as figuras do *pivete*, *cafuçu*, *Mussum* e *pai João* reiterem o debate sobre masculinidades negras atravessado eminentemente por uma discussão de gênero, raça e geração, a composição imagético-corporal da bicha preta aciona esses e outros signos da diferença como sexualidade, classe e lugar de origem. É a bicha preta que permite lermos o Brasil em sua complexidade. É a bicha preta o nó para entendermos como é possível encruzilharmos essas categorias de diferenciação social. Ou para usar melhor uma expressão brasileira: é a bicha preta quem permitirá entendermos as encruzilhadas do preconceito e da discriminação racial, sexual e de gênero no Brasil.

20 Definição de Conceição Evaristo, escritora negra brasileira.

Referências

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Caminhos trilhados na luta antirracista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

A NEGAÇÃO DO BRASIL (2000). Dir.: Joel Zito. Duração: 92 minutos.

BENTO, Cida. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Tese de Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. São Paulo: USP, 2002. Disponível em <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/pt-br.php>. Acesso em: 31 de agosto de 2020.

BIXA TRAVESTY (2019). Dir.: Direção: Claudia Priscilla & Kiko Goifman. Duração: 75 minutos.

COLLINS, Patricia. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONNEL, Raewyn & PEARSE, Rebecca. **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: nVersos, 2015.

CONNELL, Raewyn & MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, 2013, p. 241-282. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>. Acesso em: 31 de agosto de 2020.

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

FAVELA GAY (2013). Dir.: Rodrigo Felha. Duração: 72 minutos

GALLO, Elisa. O negro na literatura infantil brasileira. **Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura**, n. 18-20, 1987, p. 39-54. Disponível em <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/ctlt/article/view/10130/9046>. Acesso em: 31 de agosto de 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera das rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora africana: Editora Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

KIMMEL, Michael. Masculinidade como homofobia, medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero. **Equatorial**, v. 03, n. 04, 2016, pp. 97-124.

hooks, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MALCHER, Leonardo. **Aos cuidados de Príapo: impotência sexual masculina, medicalização e tecnologia do corpo na medicina do Brasil**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2007.

MEDRADO, Benedito & LYRA, Jorge. Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades. **Revista Estudos Feministas**, v. 16, n. 3, 2008, p. 809-840.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, 2016, p. 122-151.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação**: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2013.

MUSSUM, **Um Filme do Cacildis** (2019). Dir.: Susanna Lira. Duração: 76 minutos

OBORÓ (2020). Dir.: Rodrigo França. Texto: Adalberto Neto. Duração: 40 minutos.

OLIVEIRA, Pedro Paulo. Discursos sobre a masculinidade. **Revista Estudos Feministas**, v. 6, n. 1, 1998, p. 1-23.

_____. **A construção social da masculinidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

PAULA, Edgley. A Imprensa vai à Guerra do Paraguai. O uso da caricatura como arma de guerra no século XIX. **Albuquerque**: Revista de História, v. 3, n. 6, 2011, p. 115-128.

PINHO, Osmundo. *Race Fucker*: representações raciais na pornografia gay. **Cadernos Pagu**, n. 38, 2012, p.159-195.

PIRES JUNIOR, Arnaldo. Retratos da inalteridade: a animalização do inimigo no discurso gráfico da imprensa ilustrada durante a Guerra do Paraguai (1864-1870). **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 13, ano XIII, n. 1, 2016, p. 1-20.

RIBEIRO, Alan. **Pode o homem negro falar? Algumas intersecções entre gênero e raça no debate sobre homens negros**. Santarém: UFOPA, 2020, no prelo.

_____. Homens Negros, Negro Homem: sob a perspectiva do feminismo negro. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, ano 2, v. 2(2), 2015, p. 52-75.

RIBEIRO, Alan & FAUSTINO, Deivison. Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. **Transversos**: Revista de História, n. 10, 2017, p. 163-182.

RIBEIRO, Milton. “Só foi inesquecível porque foi a primeira vez, né?!” práticas, dizeres e imaginários sobre a iniciação sexual e marcadores sociais da diferença entre homens jovens da periferia de Belém-Pará. CONRADO, Mônica (org.). **Juventudes em trânsito**: a iniciação sexual em debate. Belém: Paka-Tatu, 2013, p. 79-114.

_____. “E consumou-se o delito contra a natureza”: raça, gênero e sexualidade no romance naturalista *Bom-Crioulo*. MEDEIROS FREITAS, Marlene (org.). **Educação básica e cidadania**: inclusão social e respeito à diversidade. Belém: UFPA, 2017, p. 107-124.

RIBEIRO, Milton & REIS, Ramon. A “primeira vez” na perspectiva antropológica: narrativas sobre masculinidades, regulações e cuidado de si. LIMA, Cláudia; REIS, Anderson & DEMÉTRIO, Fran (org.) **Sexualidade e saúde**: perspectiva para um cuidado ampliado. Rio de Janeiro: Bonecker Editora, 2017, p. 39-58.

SÓCRATES (2019). Dir.: **Alex Moratto**. Duração: 71 minutos.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Senhores de si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século, 1995.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. Em: **Revista Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, 2001. p. 460-482.