



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FAMÍLIA NA SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA (PPGFSC)**

ANTONIO JOSÉ DE SOUZA

**TORNAR-SE *NEGROGAY*:
A HISTÓRIA DE VIDA DE UM HOMEM-PROFESSOR SITUADO E “SITIADO”**

SALVADOR

2022

ANTONIO JOSÉ DE SOUZA

**TORNAR-SE *NEGROGAY*:
A HISTÓRIA DE VIDA DE UM HOMEM-PROFESSOR SITUADO E “SITIADO”**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Família na Sociedade Contemporânea (PPGFSC) da Universidade Católica do Salvador (UCSAL) em cumprimento obrigatório dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Família na Sociedade Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Contextos Familiares e Subjetividade.

SALVADOR

2022

Dados de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica. UCSAL. Sistema de Bibliotecas

S729 Souza, Antonio José de
Tornar-se negrogay: a história de vida de um homem-professor
situado e "sitiado" / Antonio José de Souza. – Salvador, 2022.
183 f.

Tese (Doutorado) - Universidade Católica do Salvador.
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Doutorado em
Família na Sociedade Contemporânea. Linha de Pesquisa:
Contextos Familiares e Subjetividade.

Orientadora: Profa. Dra. Elaine Pedreira Rabinovich.

1. Identidades negro e gay 2. Família inter-racial-hétero
3. Docência. 4. Existencialismo 5. Pesquisa (Auto)Biográfica
I. Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa
e Pós-Graduação. II. Rabinovich, Elaine Pedreira – Orientadora
III. Título.

CDU 316.356.2:37

TERMO DE APROVAÇÃO

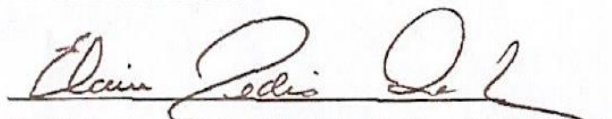
ANTONIO JOSÉ DE SOUZA

“Tornar-se negrogay: a história de vida de um homem-professor
situado e “sitiado””

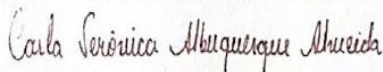
Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor
em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do
Salvador.

Salvador, 16 de novembro de 2022.

Banca Examinadora:



Prof.º Doutora Elaine Pedreira Rabinovich (Orientadora - UCSAL)



Prof.ª Doutora Carla Verônica Albuquerque Almeida (UNILAB)

Documento assinado digitalmente

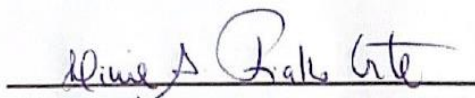
 gov.br

DENISE MARIA BOTELHO

Data: 21/11/2022 18:07:08-0300

Verifique em <https://verificador.itl.br>

Prof.º Doutora Denise Maria Botelho (UFRPE)



Prof.ª Doutora Livia Alessandra Fialho da Costa (UCSAL)

Documento assinado digitalmente

 gov.br

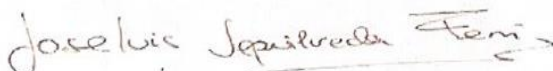
KATIA MAHEIRIE

Data: 19/11/2022 16:04:32-0300

CPF: ***.837.409-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof.º Doutora Kátia Maheirie (UFSC)



Prof. Doutor José Luis Sepúlveda Ferriz (UCSAL)

Aos NEGROGAYS,
onde quer que
eles estejam...
existindo.

EU AGRADEÇO

Quando eu li a biografia de Paulo Freire algo, naquela ocasião, me marcou. Conta a biógrafa Vera Barreto (2004) que quando Freire perdeu sua primeira esposa ele passou a viver todas as primeiras vezes sem ela com a dor da saudade, “[...] ele [Freire] chamava de período das primeiras vezes [...]” (BARRETO, 2004, p. 44). Lembrei-me disso, neste momento em que escrevo, porque é a primeira vez que eu realizo uma pesquisa sem a minha **mãe (Aidil Angélica)**. Depois de seis anos sem ela, eu torno a sentir a dor da saudade, a dor da primeira vez sem ela. Em vida tive a oportunidade de agradecê-la muitas vezes e por muitas coisas, principalmente, por ter me amado e respeitado nas minhas diferenças; ela salvou minha vida, acredite! Ainda assim, queria poder agradecê-la, uma vez mais, por ter tido a sensação de sua presença durante toda esta pesquisa, como sinto exatamente agora. Era ela que, no isolamento do meu estudo, alertava-me para o lanche, a pausa, o descanso. Sinto muita falta...

Mas, devo dizer que o cuidado e a atenção característicos da minha mãe fizeram-se, também, presentes nas muitas pessoas a quem devo agradecer.

Agradeço aos meus sobrinhos. Ao **Alysson**, por me tirar do estado de “transe” que os estudos, às vezes, colocaram-me; lembrando-me de que sou responsável por ele e de que precisava ter notícias sobre sua vida. À **Tai** que, como eu, estive imersa nos estudos, e sobre isso conversamos, inclusive, sobre os perigos do desempenho e o cansaço de Han.¹ À **Kau** pelos desenhos à mão livre, pela poesia dos traços, pela comunicação das cores. À **Nati** pelas conversas *onlines* na travessia da pandemia; a pauta, quase sempre, era sobre nossas vidas. À **Grazi**, minha pequena, por todas as chamadas de vídeo, despertando-me do sono, quando eu havia trocado a noite pelo dia, simplesmente por saudade e necessidade de ver e falar. Obrigado por ter vocês em minha vida.

Agradeço às minhas irmãs. À **Nazareth** por cuidar da minha casa e do meu jardim; por mandar vídeos da chuva molhando-o, por podar e plantar novas e linhas plantinhas. Isso significou muito. À **Sílvia** pelas demoradas mensagens de áudio, rompendo o distanciamento dos corpos, através da força da voz. Isso, também, significou muito. Isso continua significando muito. Agradeço às minhas melhores amigas, irmãs por escolhas, **Anne**, **Tati** e **Telma** pelas notícias de Itiúba, pela vida compartilhada ainda que longe, ainda que muito longe. Vocês significam muito para mim.

¹ Refiro-me ao livro do Filósofo coreano Byung-Chul Han, *Sociedade do Cansaço*, publicado pela Editora Vozes, em 2015.

Agradeço ao meu companheiro e parceiro de vida **Heron** por atravessar as madrugadas comigo entre carinho, livros, ideias, café, chá e, por vezes, vinho tinto. Não conseguiria fazer essas travessias sem você. Na verdade, até poderia, mas, prefiro depender de sua presença.

Agradeço à **Fernanda** pelas boas risadas no doutorado (delas não vou me esquecer). E como esquecer? Você foi o melhor “achado” desse período, quero-a na minha vida. Aproveito o ensejo e agradeço aos demais **colegas** da pequena turma 2019.1 (Agenor, Aline, Aline Moerbeck, Celiza, Cesar, Elenilda e Pollyanna), definitivamente, construímos muitas coisas juntos.

Agradeço à Professora **Elaine Rabinovich** (UCSal) por me oferecer um copo d’água como tentativa de mitigar o meu nervosismo durante a entrevista de seleção do doutorado. Agradeço pelo privilégio da companhia, das orientações deste trabalho, pela leitura competente e responsável, pelas sugestões de livro, artigo; pelos risos e conversas sobre assuntos profundos e triviais.

Agradeço à Professora **Antoinette Fauve-Chamoux** (EHESS, França/Paris) pela supervisão no Doutorado Sanduiche na França e por me inserir no Seminário Internacional de Pesquisa: História da Família – Poderes e dependências na família: perspectivas comparativas (16º-21º séculos). Merci beaucoup!

Agradeço, ainda, aos(as) professores(as) que participaram das bancas de qualificação e da banca final: **Ana Cecília Bastos** (UCSAL, UFBA), pela sensibilidade e tranquilidade na voz. **Ana Lúcia Gomes** (UNEB) pela energia e ânimo. **Carla Albuquerque** (UNILAB) pela “parentalidade” adquirida. **Danilo Guimarães** (USP), pelo exemplo de humildade. **Denise Botelho** (UFRPE), pela negritude gloriosa e festiva. **Eduardo de Oliveira** (UFBA), pelo Axé. **José Luis Sepúlveda** (UCSAL) pelos percursos filosóficos. **Kátia Maheirie** (UFSC), pelo sorriso que muito comunica. **Lia Schucman** (UFSC), pela disponibilidade em tempos de pressa. **Lívia Fialho** (UCSAL, UNEB), pela presença vital desde o início.

Agradeço aos demais Professores do Programa de Pós-Graduação em Família na Sociedade Contemporânea (PPGFSC-UCSAL), especialmente, à **Isabel Lima**, **José Eduardo**, **Lúcia Moreira**, **Rafael Fornasier** e **Sumaia Midlej**. Agradeço ao Grupo de Pesquisa Família, (auto)biografia e poética (**FABeP**), à professora **Eliana** e à **Cris** pela ajuda e condução nos trâmites do Comitê de Ética. À **Ana Carla**, pela atenção e zelo. Eu fui muito feliz na Universidade Católica do Salvador (UCSAL) e essa felicidade é razão para agradecimento.

Agradeço, de modo especial, aos três professores que participaram da minha pesquisa: **Gregor, G.H.** e, principalmente, **Rubião Bovary** protagonista e objeto de análise da tese.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (**FAPESB**), pelo auxílio financeiro, bem como à **Prefeitura do município de Itiúba/BA** por liberar o meu afastamento para estudo, possibilitando a execução deste trabalho.

Ao final e ao cabo, deste agradecimento, fica a certeza de que só se ‘vive bem’ em comunidade!

Muito obrigado!

“[...] eu sempre considerei uma virtude a hibridez entre estar no presente do meu tempo e não perder de vista o passado que o forjara, lançando-o para o futuro.

[...]

Antiprojeto almejado: viver numa permanente corda bamba de escolhas e decisões difíceis, a partir de pesos e contrapesos da minha consciência.”

(TREVISAN, 2017, p. 134)

SOUZA, Antonio José de. **Tornar-se negrogay**: a história de vida de um homem-professor situado e “sitiado”. 183 f. Tese (Doutorado). Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador – UCSAL, 2022.

Resumo: A presente tese é produto de um projeto de pesquisa que se debruçou sobre a identidade negra e gay na relação intrínseca entre o ‘eu-outro’ situados em um contexto conflagrado no qual se exige do *negrogay* tomar consciência ‘de si’. *Negrogay*, escrito na forma de um único termo, porque é unificado por experiências estigmatizantes oriundas do processo de racialização das relações sociais que, quando imbricado com a homofobia, reproduz na contemporaneidade o passado violento de um Brasil ávido por construir o ideário do ‘homem de verdade’. O estudo teve como objetivo geral compreender como as construções das identidades negrogays, de três professores da educação básica do Estado da Bahia, emergiam das suas histórias de vida engendradas na intimidade das famílias inter-raciais e heterossexuais e suas reverberações no cotidiano da profissão docente; objetivos específicos: *i*) identificar, nas histórias de vida dos professores, os eventos/fatos marcantes no processo da construção ‘de si’ *negrogay* a fim de trazer à tona o que esses eventos/fatos fizeram e o que foi feito com suas repercussões; *ii*) analisar a influência da relação familiar no processo da construção ‘de si’ *negrogay* com o propósito de fazer irromper os fenômenos que regem os relacionamentos íntimos; *iii*) verificar como esses eventos/fatos, vivenciados pelos professores negrogays, reverberam no cotidiano ‘de si’ na profissão docente. No âmbito do projeto de pesquisa, a hipótese de partida considerou os intercâmbios familiares enquanto influenciadores do processo da construção ‘de si’ *negrogay* no sentido da emancipação (ser) ou da interdição (não ser), posto que o *negrogay* passa por uma relação persecutória entre a subjetividade e o corpo, compondo às vicissitudes ‘de si’ *negrogay*; o *negrogay*, na intimidade da família inter-racial e heterossexual, não tem inicialmente identidades positivas as quais possa afirmar, tratam-se de identidades rechaçadas sob o ponto de vista do ‘outro’, contudo, o esforço dialético do ‘eu’ e do ‘outro’ é parte do processo da construção ‘de si’ *negrogay*. O trabalho desenvolveu-se no terreno da pesquisa qualitativa, através da metodologia (Auto)Biográfica e do instrumento entrevista narrativa, acessando as histórias de vida que foram sistematizadas pela técnica dos Núcleos de Significação e analisadas à luz da Psicanálise Existencial do filósofo Jean-Paul Sartre. Trata-se de um estudo que fora atravessado pelos princípios da fenomenologia-hermenêutica. A tese toma como texto-base a história de vida de um dos três professores participantes da pesquisa, Rubião Bovary (nome fictício), que surgiu como protagonista e objeto de análise devido à complexidade do relato memorialístico e de suas inúmeras e cruzadas imbricações. Os resultados apontam para a família confrontada em seu papel imprescindível na construção das identidades; o ser-negro negado como parte de uma realidade imaginária criada a partir do desejo de ser um ‘outro’ próximo do ‘ser branco’ em autodefesa diante da situação marcada pela estigmatização pública do seu ser-gay. R. Bovary foi uma criança violentada pelo olhar do ‘outro’ que o transformou em objeto, deixando-o com medo e vergonha de assumir-se *negrogay*. Ele é alcançado por uma estrutura discriminatória que o situa na elaboração das significações singularizadas a partir das coisas do mundo, objetivando-se em ações e significações próprias do homem historicizado. A docência é o lugar das realizações, mediações e da possibilidade de ‘assumir-se’ na totalidade. Uma radicalidade que falta a R. Bovary que está atado à ‘cor da pele’ tanto quanto à ‘sexualidade’ e a sua vivência depende da sobrevivência de todos os seus ‘eus’.

Palavras-chave: identidades negro e gay. família inter-racial-hétero. docência. existencialismo. pesquisa (Auto)Biográfica.

Abstract: This thesis is the product of a research project that focused on black and gay identity in the intrinsic relationship between the 'self-other' situated in a conflicted context in which the blackgayman is required to become aware 'of himself'. The blackgayman is written like this because it is unified by stigmatizing experiences arising from the process of racialization of social relations that, when intertwined with homophobia, reproduces in contemporary times the violent past of a Brazil eager to build the ideology of the 'real man'. General objective of the study was to understand how the constructions of black-gay identities, of three basic education teachers in the State of Bahia, emerged from their life stories engendered in the intimacy of interracial and heterosexual families and their reverberations in the daily life of the teaching profession. Its specific objectives were: i) identify, in the life stories of the teachers, the events/facts that marked the process of construction of the blackgayman 'self' in order to bring to light what these events/facts did and what was done with their repercussions; ii) to analyze the influence of the family relationship in the process of construction of the blackgayman 'self' with the purpose of bringing about the phenomena that govern intimate relationships; iii) verify how these events/facts, experienced by blackgay teachers, reverberate in the daily life of the teaching profession. Within the scope of the research project, the starting hypothesis considered family exchanges as influencers of the process of construction of the blackgayman 'self' in the sense of emancipation (being) or interdiction (not being). The study considered that blackgayman goes through a persecutory relationship between subjectivity and the body, composing the vicissitudes of the blackgayman self; the blackgayman, in the intimacy of the interracial and heterosexual family, does not initially have positive identities which he can affirm, they are identities rejected from the point of view of the 'other', however, the dialectical effort of the 'I' and the 'other' is part of the process of blackgay 'self-building'. The work was developed in the field of qualitative research, through the (Self)Biographical methodology and the narrative interview instrument, accessing the life stories that were systematized by the Meaning Nucleus technique and analyzed in the light of the Existential Psychoanalysis of the philosopher Jean-Paul Sartre. It is a study that was crossed by the principles of phenomenology-hermeneutics. The thesis takes as its base text the life story of one of the three teachers participating in the research, Rubião Bovary (fictitious name), who emerged as the protagonist and object of analysis due to the complexity of the memorialistic account and its innumerable and intertwined overlaps. The results point to the confronted family in its essential role in the construction of identities. Blackness was denied as part of an imaginary reality created from the desire to be an 'other' close to the 'being white' in self-defense in the face of the situation marked by the public stigmatization of being gay. R. Bovary was a child violated by the look of the 'other' who turned him into an object, leaving him afraid and ashamed of coming out as a blackgayman. It is reached by a discriminatory structure that situates it in the elaboration of singularized meanings of the world, objectifying itself in actions and meanings of historicized man. Teaching is the place of accomplishments, mediations and the possibility of 'coming out' in totality. A radicality that R. Bovary lacks, who is tied to 'skin color' as much as to 'sexuality' and his experience depends on the survival of all his 'selves'.

Keywords: black and gay identities. interracial-heterosexual family. teaching. existentialism. (self)Biographical Research.

Resumen: Esta tesis es el producto de un proyecto de investigación que se centró en la identidad negra y gay en la relación intrínseca entre el 'yo-otro' situado en un contexto conflictivo en el que se requiere que el negro-gay tome conciencia 'de sí mismo'. Negrogay, escrito en forma de un solo término, porque está unificado por experiencias estigmatizantes surgidas del proceso de racialización de las relaciones sociales que, al entrelazarse con la homofobia, reproduce en la contemporaneidad el pasado violento de un Brasil ávido de construir la ideología de el 'hombre de la verdad'. El objetivo general del estudio fue comprender cómo las construcciones de identidades negro-gay, de tres profesores de educación básica en el Estado de Bahía, emergieron de sus historias de vida engendradas en la intimidad de familias interracial y heterosexuales y sus reverberaciones en la vida cotidiana. de la profesión docente; objetivos específicos: i) identificar, en las historias de vida de los docentes, los eventos/hechos que marcaron el proceso de construcción del 'yo' negrogay para sacar a la luz lo que hicieron esos eventos/hechos y lo que se hizo con sus repercusiones ; ii) analizar la influencia de la relación familiar en el proceso de construcción del 'yo' negrogay con el fin de materializar los fenómenos que rigen las relaciones íntimas; iii) verificar cómo estos eventos/hechos, vividos por docentes blackgay, repercuten en el cotidiano de la profesión docente. En el ámbito del proyecto de investigación, la hipótesis de partida consideró los intercambios familiares como influenciadores del proceso de construcción del 'yo' negrogay en el sentido de emancipación (ser) o interdicción (no ser), ya que el negrogay atraviesa una relación persecutoria entre la subjetividad y el cuerpo, componiendo las vicisitudes del yo negrogay; el negrogay, en la intimidad de la familia interracial y heterosexual, no tiene inicialmente identidades positivas que pueda afirmar, son identidades rechazadas desde el punto de vista del 'otro', sin embargo, el esfuerzo dialéctico del 'yo' y el 'otro' es parte del proceso de 'autoconstrucción' gay negro. El trabajo se desarrolló en el campo de la investigación cualitativa, a través de la metodología (Auto)Biográfica y el instrumento entrevista narrativa, accediendo a las historias de vida que fueron sistematizadas por la técnica Núcleo de Significado y analizadas a la luz del Psicoanálisis Existencial del filósofo Jean-Paul Sartre. Es un estudio que estuvo atravesado por los principios de la fenomenología-hermenéutica. La tesis toma como texto base la historia de vida de uno de los tres docentes participantes de la investigación, Rubião Bovary (nombre ficticio), quien emergió como protagonista y objeto de análisis debido a la complejidad del relato memorialístico y sus innumerables y entrelazados traslapes. Los resultados apuntan a la familia confrontada en su papel esencial en la construcción de identidades; el ser negro negado como parte de una realidad imaginaria creada a partir del deseo de ser un 'otro' cercano al 'ser blanco' en defensa propia ante la situación marcada por la estigmatización pública de ser gay. R. Bovary fue un niño violado por la mirada del 'otro' que lo convertía en un objeto, dejándolo con miedo y vergüenza de declararse negrogay. Se llega a ella por una estructura discriminatoria que la sitúa en la elaboración de sentidos singularizados a partir de las cosas del mundo, objetivándose en acciones y sentidos del hombre historizado. La enseñanza es el lugar de las realizaciones, de las mediaciones y de la posibilidad de 'salir' en la totalidad. Una radicalidad de la que carece R. Bovary, que está ligado tanto al 'color de piel' como a la 'sexualidad' y su experiencia depende de la supervivencia de todos sus 'yoes'.

Palabras clave: identidades negra y gay. familia interracial-heterosexual. enseñanza. existencialismo. investigación (Auto)Biográfica.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CNE	Conselho Nacional de Educação
CNS	Conselho Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LDB	Lei Diretrizes e Bases
MS	Ministério da Saúde
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

SUMÁRIO

ALGUMAS ADVERTÊNCIAS

Cá entre nós, não conte para ninguém: algumas advertências, <i>a priori</i>	1
Justifica-se, em contexto conflagrado: as raízes do projeto de pesquisa	7
Sobre os professores negrogays	12
O fio condutor da pesquisa: a explosão biográfica	17
A quem interessar possa	26

PRIMEIRA PARTE

Monólogo pessoal: (auto)etnografia às avessas	27
Cap. 1.1. No princípio ‘eu’ era o verbo	31
Cap. 1.2. Eu sou a ovelha ‘negra’ da família?!	36
Cap. 1.3. A vergonha da própria existência	42
Cap. 1.4. Para além da terra natal	48
Cap. 1.5. Reverberações na profissão docente negrogay	54

SEGUNDA PARTE

Rubião Bovary, o personagem sob minha perspectiva	62
Cap. 2.1. Quem é Rubião Bovary? Um projeto ‘de <i>si</i> ’ mesmo	65
2.1.1. A alteridade confundida de Rubião Bovary	68
Cap. 2.2. A família, cenário de significação da cor/raça de Rubião Bovary	73
Cap. 2.3. ‘Olha o <i>viadinho</i> ’: a metamorfose em “bicho”	86
Cap. 2.4. Mantenha à rédea curta tal pessoa do “subsolo”	102
Cap. 2.5. Quiçá, uma ética ‘de <i>si</i> ’ pública e a repulsão no “quarto”	112
Cap. 2.6. Pedagogia da assunção ‘de <i>si</i> ’: um professor negrogay no mundo	124

FINALMENTE

Epístola, segundo Rubião Bovary, aos sobreviventes	139
--	-----

REFERÊNCIAS	152
--------------------------	-----

APÊNDICES – Organização dos Núcleos de Significação de Rubião Bovary	167
---	-----

ALGUMAS ADVERTÊNCIAS

**CÁ ENTRE NÓS, NÃO CONTE
PARA NINGUÉM:
ALGUMAS ADVERTÊNCIAS,
A *PRIORI***

“‘Cá, entre nós’ [...]. ‘Psiu, não conte para ninguém’ [...]. Em certo sentido, o ato de escrever [...] é expor publicamente uma confiança privada.”

(MORRISON, 2003, p. 212)

A verdade é que eu nunca fui bom com títulos. Nominar pessoas e coisas, ou o que quer que seja, é uma tarefa árdua! Tenho inveja assumida de quem consegue dar nomes de maneira precisa, breve e criativa sem ter que parafrasear tomando de empréstimo a quem foi original. Inclusive, a ideia de escrever algumas advertências acerca do título e do projeto – nascedouro desta tese – é uma atrevida tentativa, mas sem a mesma maestria, de reproduzir o que Machado de Assis (1839-1908) fez na ocasião da primeira edição do seu livro de contos *Histórias Sem Data*, publicado originalmente pela Editora Garnier, Rio de Janeiro, em 1884.

Lanço mão dessa estratégia, também, por um antigo hábito de criança: querer saber o nome de tudo. E, costumeiramente, quem gosta de saber, gosta de explicar. Dito isso, o pronunciado ‘cá, entre nós’ é uma expressão que eu conheço desde menino, quando, aproveitando-me da distração dos mais velhos, submergia naquela intimidade de conversas, às vezes calmas, às vezes agitadas; todavia, sempre caudalosas em expor “[...] publicamente uma confiança privada [...]” (MORRISON, 2003, p. 212).

O propósito de trazer tal expressão como nome desta seção preambular veio a partir da leitura do romance inaugural de Toni Morrison (1931-2019), *O olho mais azul* (2003), no qual ela me recebeu com um familiar ‘cá entre nós’, chamando-me a segredar e compartilhar revelações engendradas em uma ‘intimidade instantânea’ que se estendeu até a derradeira página do livro. À vista disso, reconheço a minha pretensão em sugerir, com este estudo, uma ‘conversa de pé de ouvido’, obviamente, não no sentido da bisbilhotice, mas por seu caráter confidencial; afinal, eu tomo como *objeto de estudo* (da tese) a história de vida de um homem *negro gay* e o seu processo de construção identitária situado no mundo de desafiantes contextos e brutais circunstâncias.

Negrogay, sim, grafado desta forma, consubstanciado sob um único termo, unificado por experiências estigmatizantes diferentes, seja pela “abominação” da “raça” e “linhagem” do ser-negro ou pelas “desonráveis” “paixões tirânicas” não “naturais” do ser-gay; no entanto, são experiências iguais quando subjugadas por sua condição desacreditada e desacreditável que marca, em particular, o corpo (GOFFMAN, 1975). Para o cientista social Erving Goffman (1922-1982), o termo estigma e seus derivados encobrem duas concepções. A primeira refere-se ao ‘desacreditado’, condição do estigmatizado em que a sua diferenciação já é conhecida ou exposta de imediato. A segunda diz respeito ao ‘desacreditável’, isto é, aquele estigmatizado que não tem sua característica distintiva conhecida e nem identificada de pronto pelos ‘outros’, mas é um forte candidato à exposição e ao escarnecimento. Essa dupla perspectiva pode fundir-se nas chamadas ‘execrações do corpo’ que constituem as vivências do indivíduo negrogay estigmatizado (GOFFMAN, 1975).

Sobre o corpo, acho oportuno explicar, à luz da antropologia filosófica de Edith Stein (1891-1942), que não se trata, apenas, do seu aspecto material, fisiológico, pois possui, para além disto, uma consciência e uma liberdade. Trata-se de um ser humano que “[...] é, portanto, um corpo material, e é algo *vivo* [...]. A vida do homem é uma *vida em comunidade* [...]. O homem experimenta a existência do homem e a condição humana nos outros, mas também em si mesmo.” (STEIN, 2007, p. 34; 36, grifo da autora, tradução nossa²). Nesse sentido, por experimentar sua corporeidade em comunidade, está sujeitado ao olhar do ‘outro’ que pode torná-lo um corpo estigmatizado, assim sendo, “[...] necessitamos direcionar o olhar de maneira especial para perceber [o homem] com toda clareza.” (STEIN, 2007, p. 34, tradução nossa³).

A inspiração para o neologismo negrogay veio, mais uma vez, da escritora Toni Morrison, do híbrido ‘homembranco’ escrito no romance *Amada* (2011), especificamente na seguinte passagem: “Dois negros perdidos? [...] e se um *homembranco* encontra você isso quer dizer que você com certeza está perdido.” (MORRISON, 2011, p. 325, grifo nosso). O avizinhamento e a fusão das categorias negro e gay correspondem à compreensão da pessoa com ambos os elementos identitários, unidos e agrupados de forma indissociável. Quer dizer, a categoria negrogay é sustentada, aqui, pelo argumento da “problemática” do ser-negro e do ser-gay, considerando-os segundo a “problemática do bastardo” anunciada na apresentação do

² “[...] es por tanto un cuerpo material, y es algo *vivo* [...]. La vida del hombre es una *vida en comunidade* [...] El hombre experimenta la existencia del hombre y la condición humana en otros, pero también en sí mismo.” (STEIN, 2007, p. 34; 36).

³ “[...] necessitamos dirigir nuestras miradas de un modo especial para percibirlo [o homem] con toda claridad.” (STEIN, 2007, p. 34).

livro *Reflexões sobre o racismo* (1965), no qual o filósofo existencialista Jean-Paul Sartre (1905-1980) desenvolve, no primeiro ensaio, uma análise psicológica sobre o judeu, o “bastardo amaldiçoado”, e, no segundo ensaio, sobre o negro, o “bastardo vítima do colonialismo”. Nesse aspecto, o meu estudo tem também “dois bastardos” (o-negro-e-o-gay) gerados à exceção da compreensão influente – que, diga-se de passagem, fora combatida por Sartre (2014) – na qual o homem seria possuidor de uma natureza humana, uma essência do homem. Consequentemente, há de ter um bode expiatório, na verdade, dois, pois o estigma do pecado (em agravo à natureza) e a paranoia da culpa que se encontram no terreno gay aplicam-se ao negro (FANON, 2008).

Por conseguinte, existe na categoria negrogay relações contíguas entre as subjetividades, o contexto social e as experiências de subjugação, posto que, apoiada nas informações do antropólogo Kabengele Munanga (2003), a concepção racial fundamentada na abordagem biologizante sofreu alteração, a partir da década de 1970, por mérito dos avanços alcançados pelas ciências, a saber: genética humana, bioquímica, biologia molecular; que definiram ‘raça’ como um conceito cientificamente imprestável – então, para a ciência, as raças não existem. Em outras palavras, a concepção, tal como a aplicamos atualmente, não se sustenta na biologia, nutre-se de um conceito municionado por ideologias partidárias do poder e da dominação que fabricam ‘raças sociais’, incumbidas de manter e proliferar os racismos conhecidos. Assim, o ser-negro é inferiorizado por características que extrapolam o físico, basta ver a crença de uma suposta inaptidão psicológica, moral, intelectual e cultural. Desse modo, ao deslocar os critérios da cor e da morfologia, tem-se o racismo-por-analogia contra o ser-gay, por exemplo, ratificando que: todas as formas de subjugação se igualam (FANON, 2008; MUNANGA, 2003).

Em face do exposto, apresento, a partir de agora, o que eu tomei por *premissas do projeto de pesquisa* (aquele que deu origem à tese), quais sejam:

(i) A partir da teoria pseudocientífica, a raciologia, entre meados do século XIX e início do século XX, erigiu-se alicerçada na relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais, como definidoras da categorização e da hierarquização de uma pessoa como “superior” ou “inferior” (MUNANGA, 2003).

(ii) Nessa perspectiva, a raciologia compreende o ser-negro como inferior por suas características físicas, psicológicas, morais, intelectuais e culturais. No entanto, sendo o termo raça cientificamente inócuo, porque, inclusive, a noção biológica tem usos limitados, o conceito deixa de ser “natural”, já que denota uma construção histórica e social. Ou seja, como

dito anteriormente, movendo a semântica biológica dos critérios racializados, o que fica é o racismo-por-analogia contra os gays; demonstrando, na categoria híbrida negrogay, a existência de situações subjugativas que se aproximam (FANON, 2008; MUNANGA, 2003).

(iii) Tal fenômeno é adaptativo e diversificado no tempo e no espaço, através da estrutura discriminatória que revela o Brasil como um país marcado por um tipo de racismo/LGBTQIA+fobia⁴ muito peculiar – negado publicamente, todavia, praticado na intimidade, como na família, até mesmo a inter-racial⁵ e, especialmente, a heterossexual; incutindo o complexo de inferioridade em membros lidos enquanto não-brancos e não-héteros. Nesse viés, os intercâmbios e as dinâmicas familiares/sociais, suas estruturas e experiências emocionais influenciam sobremaneira o processo da construção ‘de *si*’ negrogay no sentido da emancipação (ser) ou da interdição (não ser)⁶ (SCHUCMAN, 2018; SCHWARCZ, 2012).

(iv) Posto isso, o negrogay passa por uma relação persecutória entre a subjetividade (as identidades) e o corpo, compondo, assim, as vicissitudes ‘de *si*’ negrogay. Portanto, o negrogay, na intimidade da família inter-racial e heterossexual, não tem inicialmente identidades positivas as quais possa afirmar; pelo contrário, trata-se de identidades rechaçadas sob o ponto de vista do ‘outro’, quer dizer, uma condição identitária dada *a priori*. Contudo, o esforço dialético do ‘eu’ e do ‘outro’ engendra o processo da construção ‘de *si*’ negrogay.⁷

Refiro-me ao esforço visto que, dentro da família inter-racial e hétero, replica-se a estrutura hierárquica racial e heteronormativa existente na sociedade, gestando conflitos e tensões. Isso porque filhos de casais inter-raciais vivenciam processos complexos quanto à constituição e ao pertencimento racial, estabelecendo-se um obstáculo, por ser “[...] híbrido, pelo cruzamento de *espécies* supostamente diferentes, [possuindo], segundo alguns, uma conotação pejorativa.” (OLIVEIRA, 1974, p. 70, grifo nosso). Em razão disso, o híbrido/mestiço seria um “traidor” e “degenerado”; mas, é, de modo igual, um quase-branco, a solução/compensação. Ou seja, é um-ser e igualmente uma-outra-coisa – ‘é’ (afirmado) e, ao mesmo tempo, ‘não-é’ (estigmatizado). Definitivamente, é a síntese da ambiguidade existencial extrema (DAFLON, 2017; OLIVEIRA, 1974; SCHUCMAN, 2018; SCHWARCZ, 2012). Uma indefinição, também, vivenciada pelos filhos gays quanto às identidades homossexuais

⁴ LGBTQIA+ refere-se à sigla que identifica pessoas que são lésbicas, gays, bissexual, transexual, *queer*, intersexo, assexuada e outras mais identidades que compõem a diversidade no cerne das sexualidades.

⁵ Mais adiante eu explicarei, sustentando-me no estudo da professora Lia Schucman (2018), a minha compreensão de família inter-racial. Contudo, adianto que tem a ver como a presença de diferentes grupos raciais na constituição familiar.

⁶ Trata-se da hipótese de partida da pesquisa.

⁷ Trata-se da segunda hipótese da pesquisa. Aqui, as hipóteses vêm precedidas pelas premissas/argumentos.

postergadas pelo insistente e abjeto senso comum do macho-fêmea (MOTT, 1999). A palavra híbrida negrogay carrega, ainda, resquícios da antiga convicção de que a hibridização supunha uma ameaça ao discurso essencialista da identidade e da pureza cultural, mantido, por entre outras coisas, pela criação da noção normativa do ser-pessoa-normal (CANCLINI, 2013). Daí a vivência da ambiguidade, o mal-estar buliçoso de “[...] ser ou não ser. Existir ou não existir. Finalmente, viver ou morrer, eis a questão!” (SOUZA, 2018b, p. 221).

Tomando o processo de construção identitária de um homem negrogay como objeto de estudo, parto do princípio de que, baseando-me em Sartre (2014, p. 19), a “[...] existência precede a essência [...] o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida [...]”. Segundo o filósofo francês, o homem não é definível, uma vez que, inicialmente, não é nada e será alguma coisa (aquilo que ele se tornar) no porvir. Quer dizer, com o esmaecimento da compreensão do homem possuidor de uma ‘natureza humana’ inevitável, ganha espaço a consciência de um projeto de vir a ser (SARTRE, 1997). Por conseguinte, o homem despossuído da essência totalizante, vê-se imbuído em assumir um projeto de vida entre o que já se foi (passado) e o desejo de ser (futuro), mas não é (presente). Eis, a responsabilidade de ‘fazer-se’, de ‘tornar-se’, pois o homem é construção – nos termos postulados por Paulo Freire (1921-1997):

[...] o ser humano veio virando o que vem sendo: não apenas um ser finito, inconcluso, inserido num permanente movimento de busca, mas um ser consciente de sua finitude. Um ser que, vocacionado para *ser mais*, pode, historicamente, porém, perder seu endereço e, distorcendo sua vocação, desumanizar-se. (FREIRE, 2015, p. 14, grifo do autor)

O ‘tornar-se’ a que faço menção também se vincula à proposição defendida pela psicanalista Neusa Santos Souza (1948-2008) ao evidenciar, fundamentando-se no seu estudo sobre as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social, os enfrentamentos e as contrariedades na conquista de uma identidade que integralize o negro aos seus componentes ancestrais (SOUZA, 1983). Nessa lógica, tornar-se negrogay pressuporia deparar-se situado em um contexto existencial concreto e objetivo, marcado por lugares de poder e ambientes decisórios frequentados por brancos e héteros, o que exigiria do negrogay lançar mão de uma identidade que fetichiza emblemas brancos e héteros – constituindo para si uma subjetividade conflitante e ‘sitiada’. Por isso, o negrogay, no contexto conflagrado que atravessamos, precisa tomar consciência ‘de *si*’ (FREIRE, 2015; SARTRE, 1965; SOUZA, 1983).

[...]

E, por último, conjeturando que o título deste estudo esteja devidamente elucidado, concludo retomando Machado de Assis (1884), através de sua honesta e assertiva colocação quando disse que o título ideal é, de fato, aquele sobre o qual se dispensa qualquer intenção de explicá-lo.

**JUSTIFICA-SE, EM CONTEXTO
CONFLAGRADO: AS RAÍZES DO
PROJETO DE PESQUISA**

“Memória de um tempo onde lutar por seu direito é um defeito que mata.”

(GONZAGUINHA, 1980, n.p.)

No início da década de 1980, sob uma perversa ditadura militar, Gonzaguinha (1945-1991) compôs e cantou o verso da epígrafe. Empunhando um violão de melodia triste e voz cadenciada em ritmo de protesto, dedilhou, para um tempo sem memória, pequenas histórias que a História nos contou de uma época circunscrita por obscuras passagens e personagens tão atuais quanto ineptos; tão beligerantes quanto propulsores do temor nosso de cada dia. Por este motivo, que o, “[...] projeto de narrativa é tão difícil hoje [...]” (MORRISON, 2003, p. 216) e, por razões óbvias, tornou-se “atrevimento” – um ato “atentatório” – propor um estudo ressaltando as identidades negrogays, colocando-as em público, habitando-as enquanto um híbrido desterrado na própria pátria tão conflagrada pela ascensão da extrema direita e a robustez do fundamentalismo religioso em ‘Marcha pela Família com Deus’⁸; esgarçando professores fatigados pelo execrável ‘Escola Sem Partido’⁹, pelas profusas declarações ofensivas do Chefe do Executivo (o ‘fulano de tal que taí’ – como, também, cantou Gonzaguinha em 1978) e seus asseclas que vociferam contra as mulheres, os negros¹⁰, os gays¹¹ (as maricas), os pobres e os nordestinos, portanto, o achincalhamento factual, público e institucional da, por assim dizer, legião dos esquecidos de nosso país.

A reboque desses acontecimentos, achou-se a premente consciência em relação a quem somos e o que nosso país nos considera, observando “[...] toda a história sangrenta [...]”

⁸ Conferir em: MARCHA da família reúne grupos evangélicos no bairro do Recife. **Jornal G1 Pernambuco**, Pernambuco, 29 jun. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2019/06/29/marcha-da-familia-reune-grupos-evangelicos-no-bairro-do-recife.ghtml>. Acesso em: 23 out. 2019.

⁹ Conferir em: DEPOIS do esculacho, como fica a vida? **Revista Nova Escola**, [S. l.], abril de 2018. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/11638/depois-do-esculacho-do-escola-sem-partido-como-fica-a-vida>. Acesso em: 23 out. 2019.

¹⁰ Conferir em: O RACISMO de Bolsonaro está para além das suas declarações. **Jornal Mídia NINJA**, [S. l.], 21 março 2019. Disponível em: <http://midianinja.org/pedroborges/o-racismo-de-bolsonaro-esta-para-alem-das-suas-declaracoes/>. Acesso em: 23 out. 2019.

¹¹ Conferir em: 100 FRASES homofóbicas de Jair Bolsonaro. **Revista Lado A**, [S. l.], 17 mar. 2017. Disponível em: <https://revistaladoa.com.br/2016/03/noticias/100-frases-homofobicas-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 23 out. 2019.

para nos fazer apreender sua realidade e para nos situar numa sociedade dilacerada [...].” (SARTRE, 1967, p. 22). Achou-se, também, o medo ante as condições que Hannah Arendt (1906-1975) chamou de ‘isolamento radical’, no qual não se pode enxergar e escutar os ‘outros’ e nem ser enxergados e escutados por eles, a exemplo do que comumente acontece em regimes despóticos; mas também adaptável às circunstâncias de uma sociedade assanhadiça e irascível “[...] onde vemos [...] cada um a manipular e prolongar [com desconfiança] a perspectiva do vizinho.” (ARENDR, 1987, p. 67). À vista disso, e por acreditar na pujança do conhecimento constituído na experiência pessoal, eu insisti na necessidade dos negrogays preencherem os vazios silenciosos do nosso tempo com reflexões reveladas mediante suas próprias construções (‘de *si*’) e visões de mundo, dizendo o que tem sido indizível; advertindo sobre o perigo que é o não-ser, porque ter medo alucina um-eu.

Na origem do projeto de pesquisa, participaram três professores da educação básica do Estado da Bahia. Na verdade, foram quatro professores – os três participantes e eu –, compartilhando da simbiose intrínseca à pesquisa implicada. A restrição geográfica e territorial deu-se por considerá-la uma unidade significativa para a pesquisa, por duas razões: 1^a) pela escassez de pesquisa dessa natureza e com tais especificidades no mencionado território social e geográfico e 2^a) por uma questão de ordem pragmática, visto que minha vida se desenvolvia/desenvolve nessa territorialidade. Sobre a opção por professores, interlocutores no estudo, não há uma razão argumentativa que a justifique de modo técnico.

A escolha deu-se como pretexto a fim de oportunizar um anfiteatro polifônico e, de início, endógeno no qual pudéssemos (nós-homens-professores-negrogays) narrar, em primeira pessoa, as vicissitudes ‘de *si*’ negrogays lançados no mundo em um corpo masculino-racializado – porque é atravessado pela tentativa de uniformização das subjetividades, bem como pelo processo de racialização das relações sociais que ecoam, na contemporaneidade complexa e intrincada, o passado de longo e violento machismo-escravismo, afinal, o presente anda apinhado de passado (IANNI, 1996; SCHWARCZ; STARLING, 2016). Se no primeiro momento o encontro (o *nós*) teve um caráter cerimonioso e reservado à criação ‘de *si*’ pelas idas e vindas interiores – extraindo desses homens suas histórias de vida – foi, para mais tarde, ocupar o espaço da própria tese que, pretensiosamente, espera estabelecer interlocuções além-pesquisa.

O projeto de pesquisa a que me refiro foi aprovado pelo CEP/UCSal/CAAE n.º.: 37297620.1.0000.5628 e teve como *objetivos* (geral:) compreender como as construções das identidades negrogays de professores emergem das histórias de vida engendradas na relação e intimidade das famílias inter-raciais e heterossexuais e suas reverberações no cotidiano da

profissão docente; (específicos:) *i*) identificar, nas histórias de vida dos professores, os eventos/fatos marcantes no processo da construção ‘de *si*’ negrogay a fim de trazer à tona o que esses eventos/fatos fizeram e o que foi feito com suas repercussões; *ii*) analisar a influência da relação familiar (‘eu’ e os ‘outros’) no processo da construção ‘de *si*’ negrogay com o propósito de fazer irromper os fenômenos que regem os relacionamentos íntimos; *iii*) verificar como esses eventos/fatos, vivenciados pelos professores negrogays, reverberam no cotidiano ‘de *si*’ na profissão docente.

Nesses objetivos estão reunidos diferentes temas, a saber: identidades negrogays, mestiço-mestiçagem, família inter-racial, família heteronormativa, docência e pesquisa (Auto)Biográfica; articulados entre si, convergindo para a tese. O ajuntamento de todos esses temáticos, à época do início do projeto de pesquisa, não tinha sido focado por pesquisas científicas, incidindo em uma apuração caracterizada pela ausência. Quanto à questão autoral e a instrução sobre a precípua novidade, singularidade e ineditismo da tese, esta se encontra na experiência demonstrada naquilo que, vindo de fora, por exemplo: família-rua-escola-docência, encontra-se com a nossa subjetividade, fazendo nascer e começar um mundo, dado que se ‘é’ com o ‘outro’. A novidade está ainda na pulsão superando o método (Auto)Biográfico, tendo em vista que, quando partimos em direção a um outro tempo ‘de *si*’, acha-se a ‘poética de *si*’; a experiência de subjetivar-se quebrando, pela memória, a narrativa em partes, expondo-a para construir uma linguagem replicando toda a beleza de ‘ser’ alguém, apesar destes dias desventurosos (RABINOVICH, 2015b).

Os partícipes, por estarem distribuídos em um território difuso geograficamente, foram escolhidos pela técnica de amostragem bola de neve, que consiste no contato inicial a um membro (primeiro participante) correspondente ao perfil definido pelos critérios de inclusão, ou seja: ser professor lotado em escola pública de educação básica, ser-negro (sobre este critério, ver PRIMEIRA PARTE), ser-homem-gay autodeclarado em seu local de docência, ser oriundo de uma família inter-racial e heterossexual, pertencer e viver no Território do Estado da Bahia, tendo disponibilidade para narrar e compartilhar (em entrevista gravada) o que corresponde à sua intimidade, conflitos, emoções e vida familiar (MAY, 2004). Na condição de um dos professores negrogays da pesquisa, afirmo que me encaixo no perfil estabelecido pelos critérios de inclusão.

Sobre família inter-racial tomo de empréstimo o conceito encontrado por Lia Schucman (2018), ante sua razoável questão: “[...] como poderíamos considerar que uma família é inter-racial?” (SCHUCMAN, 2018, p. 32). Como a própria autora reconhece a impossibilidade de se partir do zero, partirei, então, de alguns estereótipos. O primeiro, a respeito da noção

normativa de família e, o segundo, sobre a classificação racial, pois, para a pesquisa, o casal (pai e mãe, portanto, um terceiro estereótipo: a heterossexualidade) – com filhos – terá que se considerar socialmente branco(a) e o(a) outro(a) negro(a) (SCHUCMAN, 2018).

Importante ser dito que os participantes do estudo foram comunicados sobre o exercício ético na pesquisa, prevenindo-os do risco de terem suas identidades expostas no curso da pesquisa e nas publicizações dos resultados. Dessa maneira, foi mantido o compromisso em prezar pelo sigilo e confidencialidade dos seus verdadeiros nomes, das pessoas, instituições, territórios e regiões mencionadas nas entrevistas orais; observando as orientações da Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016, do Conselho Nacional de Saúde (CNS) do Ministério da Saúde (MS). O compromisso foi firmado, também, no sentido de solicitar apoio psicológico, visando o bem-estar dos participantes da pesquisa.

Como era de se esperar, enquanto pesquisador responsável pelo estudo, eu participei de todas as fases da entrevista, a saber: a primeira, decorrente da elaboração das questões disparadoras com enfoque no cumprimento dos objetivos de pesquisa; a segunda, referindo-se à coleta de dados, à gravação da entrevista propriamente dita, atentando para o que acontecesse, anotando as observações; e a terceira fase que diz respeito à transcrição e ao processo de análise das histórias de vida. Principalmente nas duas últimas etapas – que correspondem ao trato direto com os participantes, suas histórias e vivências – eu não tive nenhuma espécie de assistência técnica e não terceirizei a gravação e nem a transcrição, evitando comprometer a confidencialidade. Posteriormente, as transcrições e gravações foram fornecidas aos partícipes a fim de obter a comprovação da fidedignidade da transcrição.

Considerando que as entrevistas aconteceram em tempos pandêmicos, foi-nos imposta uma conjunção de mudança tão abrupta, “[...] e sem a nossa possibilidade de escolha [...]”, como constatou a professora Marina Guzzo (2020, n.p.); exigindo a observância de outras estratégias, visando à aproximação perdida, afinal, com a chegada do novo coronavírus, ampliaram-se os apelos e as solicitações para a permanência do isolamento em casa, evitando a circulação e os encontros desnecessários na tentativa de “[...] proteger o sistema de saúde prestes a colapsar [à época], pela velocidade de propagação do vírus. [Nesse sentido, adiou-se] tudo que [fosse] considerado ‘não-essencial’ [...]” (GUZZO, 2020, n.p., grifo da autora).

Para fechar essa contextualização, acerca das “raízes” do projeto de pesquisa, informo que utilizei como alternativa ao confinamento emergencial ante a pandemia, a entrevista por vídeo, possibilitando ‘estar junto’ através da tela. Nesse caso, lancei mão da plataforma *online* do *Skype* por ser uma ferramenta pertinente e compatível com aquele cenário de quarentena; pois, além de ter um *layout* simples e fácil de usar, era gratuita, não exigia uma conta

e nem *download*, conectando-se em praticamente qualquer lugar. O *Skype* permitiu que chamadas privadas fossem realizadas e gravadas em alta qualidade, mantendo as conversas no sigilo, através de criptografia sofisticada. As gravações foram disponibilizadas ao final da entrevista para as duas pessoas envolvidas (entrevistador-entrevistado) e, após um mês, o material foi excluído automaticamente. O *Skype* foi também considerado uma alternativa de veículo admissível no apoio psicológico aos sujeitos do estudo – o que não se mostrou necessário.

SOBRE OS PROFESSORES NEGROGAYS

“[...] a prática docente carece de experiências reflexivas, como promove o processo de (auto)biografar, no intuito de oportunizar a compreensão da importância de uma educação que privilegia o desafio das práticas pedagógicas e do currículo à luz das diversidades, pois a imersão nas memórias e a retomada, pela narrativa, indicam perspectivas formativas genuínas.”.

(SOUZA; RABINOVICH, 2019, p. 176)

A epígrafe que abre este tópico funciona bem como explicação para o pretexto em edificar, através do projeto de pesquisa, um anfiteatro polifônico e, inicialmente, endógeno no qual os professores negrogays pudessem, em posse das palavras em primeira pessoa, revelar o método (Auto)Biográfico e, em certa medida, (auto)etnográfico pela narrativa ‘de si’ – começando na infância para enveredar por outros espaços da liberdade individual, escapando às forças propulsoras do “estado de sítio”; pois os rudimentos da ação narrativa são as experiências que, por conseguinte, legitimam a própria narrativa, realimentadas no entre-lugar da linguagem e do mundo – na fissura entre essas duas realidades objetivas. As perspectivas formativas genuínas se confirmam por meio da “rebelia” que se opõe à linguagem e ao mundo ‘normativo’, fundando uma subjetividade liberta do mundo-sem-saída. Quer dizer: tivemos, os professores partícipes e eu, a oportunidade da intervenção criativa pela significação, mas, sobretudo, pelo ato poético, prático e político da narrativa ‘de si’ (RABINOVICH; SILVA; SOUZA, 2020).

Como já se sabe, eu sou um dos professores negrogays. Aqui, submeti-me a uma espécie de paralelo com diferentes indivíduos literários; às vezes, fui cotejado ao delírio trágico de querer ser um ‘outro’ tal qual a pequena ‘Pecola’ criada por Toni Morrison (2003); outras vezes, ao ‘Menino’ interiorano do livro autobiográfico *Pai, pai* de João Silvério Trevisan (2017) ou ao ‘Zezinho’ de José Mauro de Vasconcelos (2013); mas, quase sempre, fui arremessado ao cotidiano doméstico da misteriosa personagem ‘G.H.’ de Clarice Lispector (2009) e ao subterrâneo metafórico daquele ‘Homem’ anônimo de Dostoiévski (2000). De modo igual, a minha história de vida foi posta defronte às histórias de vida dos outros três professores negrogays (sobre a minha autoetnografia, ver PRIMEIRA PARTE). No anfiteatro que foi a pesquisa, eu desempenhei, por assim dizer, a função do “diretor”, colocando os per-

sonagens em cena. Mas eles “improvisaram” bastante, escapando de mim. Extrapolaram, re-presentando o que nem eles (os personagens) – e nem eu – puderam controlar. Eu fiz o “cenário” e os encaixei, contextualizando e analisando. O teórico ou a teoria esteve presente na “encenação”, eventualmente aparecia nas falas, jogando luz na cena (a iluminação “cênica”) que projetava, recortava, delimitava, em certo sentido, possibilitava a compreensão. Penso que esse paralelo figurativo consegue explicar a minha ambivalência na pesquisa: pesquisador-pesquisado. Mas, é sobre os outros professores negrogays que eu gostaria de me ocupar, ainda que brevemente, a partir de agora.

O primeiro deles fora chamado por *Gregor*, nome sugestionado pelo protagonista da obra *A metamorfose* de Kafka (1997). A escolha deste nome literário ocorreu depois de eu ter sido tomado de assalto com a revelação – intrínseca ao universo kafkiano – que, em uma certa manhã, Gregor Samsa “[...] acordou de sonhos intranquilos (*sic*), encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso.” (KAFKA, 1997, p. 6). A recepção narrativa, embora seja sobremaneira estranha, descreve o cenário comum de uma casa na qual reside Gregor Samsa e o restante da sua família típica: pai, mãe e irmã caçula que, diante dos(as) leitores(as) boquiabertos(as), deflagram a vergonha sentida, expõem o ódio adquirido e a rejeição impiedosa; fardos de uma vida, apodrecendo e matando o indesejável – devolvendo à família aquela presumida felicidade outrora perdida.

O segundo professor recebeu o nome de *G.H.*, inspirado na protagonista do clássico *A paixão segundo G.H.* de Lispector e, particularmente, pela força geradora manifestada no enredo corriqueiro de uma mulher que, após ter dispensado a empregada, resolve fazer uma faxina no quarto de serviço; lugar retórico dos acontecimentos inóspitos depois do encontro com um inseto, a barata. Eis um compilado de trechos que narra essa experiência: “Eu me preparava para limpar coisas sujas [...] Então, [...] na meia escuridão, movera-se a barata grossa. Meu grito foi tão abafado que [...]. Meu primeiro movimento físico de medo, enfim [...] *eu fizera de mim isto: eu matara. Eu matara!*” (LISPECTOR, 2009, p. 42; 46; 48; 53, grifo nosso). *G.H.* não só mata a barata, espremida pela porta do armário, como, também, passado o torpor e nojo, experimenta, degusta do inseto morto.

De acordo com o pesquisador Donizeti Pires (1998), essas duas obras literárias falam de metamorfose. São parábolas. Kafka (1997) faz uma fábula ironizando a tradição clássica; Lispector (2009), em alguma medida, também. A história de Gregor Samsa é narrada por uma terceira pessoa que, tendo acesso à sua consciência, fala-nos do seu mundo interior, por isto, o tempo narrativo oscila entre passagens cronológicas e psicológicas (indo e vindo do passado para o presente). Em *G.H.*, o texto é absolutamente escrito em primeira pessoa, seguindo uma

estrutura que parece querer superar a padrão na qual se narra com começo, meio e fim. Para Donizeti Pires (1998), as duas personagens vivem um calvário existencial. G.H. tem uma experiência oposta a Gregor Samsa que se encontra metamorfoseado de modo visível e coercitivo, ocasionado por algo incompreensível e externo a si; à medida que o processo de metamorfose em G.H. tem características de uma decisão particular, íntima e, por este motivo, respingada por inferências subjetivas ou introspectivas. Portanto, a metamorfose de Gregor Samsa o transformou de consciência para ‘objeto’, diferente do sucedido à G.H. que deixou de ser ‘objeto’, tornando-se consciente da própria existência (PIRES, 1998).

Nesse sentido, as personagens de Kafka e Lispector representam e elucidam o processo de consciência ‘de *si*’ negrogays destes dois professores, tendo em vista que, guardadas as devidas proporções, significam metáforas das suas vicissitudes.

Mas, afinal, quem são estes professores?

O professor *Gregor*, na entrevista narrativa concedida a mim, apresentou certa dificuldade; pareceu-me tímido, reservado e econômico nos pronunciamentos. Logo no princípio da sua comunicação, ele se retraiu e pediu que eu fizesse as perguntas. Entre os três professores, Gregor foi o que chegou mais introspecto à entrevista; mantinha em si, sob dadivosa polidez, a hesitação em se exteriorizar ante o olhar alheio e, então, corresse o risco de ser exposto ao “[...] meu olhar como uma lanterna num raio de sol.” (SARTRE, 2001, p. 33) – escreveu Sartre na peça de 1944, intitulada *Entre quatro paredes*. De fato, o modo como Gregor se apresentava a mim propôs determinada equivalência ao ocorrido na cena sartriana e suas elucubrações acerca da vulnerabilidade instigada na convivência tensa com aquele “[...] olhar que está vendo você, o pensamento incolor que está pensando em você.” (SARTRE, 2001, p. 44), formulou o filósofo.

Apesar da situação retratada acima, a nossa conversa durou um pouco mais de uma hora; tempo no qual ele me falou, entre outras coisas, sobre sua família de tradição evangélica. Ele situou bastante o ambiente da casa como se a noção ‘de *si*’ partisse ou desprendesse daí. A família de Gregor é pequena: pai (negro), mãe (branca) e dois irmãos bem mais velhos (um homem e uma mulher), filhos só do pai que cresceram em uma outra casa. Assim, eram apenas os três (ele e os pais). Gregor contou que teve apoio emocional e uma razoável estrutura financeira e material; disse-me ele: “Eu tinha garantia de escola, a garantia de acompanhamento escolar, né? Meus pais são amorosos, são carinhosos, são atenciosos.”. Enfim, ele teve uma infância e adolescência tranquilas, no entanto, “[...] internamente não era tranquilo não [...], internamente era uma coisa meio confusa, era uma coisa meio tensa, né?”, confidenciou-me Gregor.

Até que, no começo da adolescência, com a eclosão dos hormônios, o conflito interno ficou ainda mais latente. Gregor sentia sua mudança e pressentia que seus pais também, “[...] era aquela coisa paradoxal: ninguém te diz nada, mas você sente os posicionamentos, né? Aí você, dentro de si, tem aquela questão de que ‘eu sou assim não por escolha’. E aí vem uma influência de fora e diz que ‘você não deve ser assim’, né?”. E, como o personagem de Kafka (1997), ele ficou entre dois mundos e sozinho na sua estranheza, pois Gregor sabia que não podia partilhar seus dilemas com a família por conta da questão religiosa, por receio das reações e consequências, porque, “[...] você adolescente, você tá suprimindo isso, guardando só pra você... Eu acredito que pela questão do posicionamento da família [...]. Então, assim, você já vislumbra, mais ou menos, o que poderia acontecer.”; disse-me Gregor, deixando na conversa a sensação de alguns não-ditos eloquentes.

Já o professor *G.H.* não demonstrou timidez, mas sim, pressa, urgência em falar. E, após, as questões disparadoras, ele falou com fartura, entrando e saindo de assuntos que, depois, eu tive que retomar em forma de perguntas a fim de destrinchá-las. *G.H.* vem de uma família numerosa: o pai (branco de olhos claros), a mãe (negra) e seis irmãos e, entre eles, *G.H.* é o mais negro e mais novo. No período da infância e adolescência, *G.H.* e toda família moraram em um bairro estigmatizado, pois a grande maioria da sua população era negra e pobre, inclusive, disse-me ele, que este bairro tinha uma provável reminiscência quilombola. Ele se deteve muito falando desse espaço, das ruas, das pessoas, das brincadeiras e do seu envolvimento no Sindicato do bairro quando jovem.

Notei que, nesse primeiro momento da entrevista narrativa, *G.H.* tangenciava aspectos que diziam respeito à família, contudo, não aprofundava. Entretanto, em um dado momento, ele relatou: “Minha mãe sempre deu muito liberdade pra gente, apesar de ser uma mulher muito simples e só ter cursado até a quarta série do primário [...]. Não questionava nada, mas também não repreendia, né? Eu nunca tive problema.”. O problema estava, na verdade, fora de casa: “[...] é claro que fora de casa a história não era bem essa, né?” – destacou *G.H.* –. No entanto, esses embates não o afetavam, porque ele havia aprendido, vivendo naquele bairro, a se defender, deixando-o mais resistente.

A mãe e o bairro aparecem como tempo-e-espço da origem na qual *G.H.* busca referências identitárias e as ascendências formativas. *G.H.* tem uma identificação com quem não tem força – como a personagem de Lispector (2009) que, mirando e experimentando da estranheza daquela barata, passa a receber, no seu interior, fluxos de consciência. Trata-se de uma força que vem da “fraqueza”. É uma fortaleza proveniente do ser pobre, periférico, negro e

gay e, principalmente, por sua inscrição na sociedade, enquanto professor e militante dos Movimentos Sociais.

Por último, o professor chamado pela alcunha de *Rubião Bovary* – nome composto, fundamentado na literatura – de quem, por ora, não me prolongarei em pormenores, considerando sua emersão na qualidade de protagonista e objeto de análise/estudo; resultante da complexidade vinda do seu relato memorialístico e das inúmeras e cruzadas imbricações, ali, identificadas. Posto isso, tomo-o como texto-base a partir do qual se organizará a minha tese. Sobre a história de vida de Rubião Bovary – um homem-professor situado e “sitiado”, ver a SEGUNDA PARTE.

O FIO CONDUTOR DA PESQUISA: A EXPLOSÃO BIOGRÁFICA

“Um panorama da biografia [e os seus] aspectos mais notórios [...] convivem hoje com modos mais inventivos, mais atentos à renovação promovida pelas ciências humanas, de escrever uma vida.”

(DOSSE, 2015, p. 6-7)

As palavras do historiador francês François Dosse (2015), ditas na epígrafe, referem-se à “explosão biográfica” que se consolidou, de acordo com o reportado autor, na qualidade de um gênero expandido no meio editorial, deixando para trás o tempo em que fora classificada como “historieta menor” para ocupar um lugar privilegiado no labor dos escritores, no ofício dos historiadores e nas epistemologias dos pesquisadores das Ciências Humanas (DOSSE, 2015).

Nessa perspectiva, a professora M^a da Conceição Passeggi (2010b) lança luz sobre o enfoque – que se perdeu nos meandros do (auto)biografar reservado aos grandes feitos dos “memoráveis” personagens da História – qual seja: o fato de que “[...] estamos constantemente a nos autobiografar, logo, narrar a própria vida é uma ação humana espontânea.” (PASSEGGI, 2010b, p. 104). Uma ação movida pela memória, que vem a ser parte elementar da História, reagindo ao passado esquecido; porque esquecido foi pela produção historiográfica identificada com o cientificismo positivista. Assim, em nome da objetividade, coisificou-se os fatos humanos e sociais, submetendo-os às experimentações regidas por leis gerais, desinteressando-se das experiências produzidas “[...] por seres que sentem, pensam, agem e reagem, sendo capazes, portanto, de orientar a situação de diferentes maneiras. Da mesma forma o pesquisador [...]”, sublinhou Antonio Gil (2009, p. 5).

Aqui, pretende-se recorrer à “[...] história oral, às autobiografias, à história subjetiva [ampliando] a base do trabalho científico e [modificando] a imagem do passado, dando a palavra [ou melhor, ajudando a tomá-la, expressá-la, refleti-la] aos esquecidos da história [...]” (LE GOFF, 2013, p. 51). Jacques Le Goff (1924-2014) apresenta-nos uma profusão diversificada de denominações para o que François Dosse (2015) simplesmente chamou de ‘escrever uma vida’. Passeggi (2010b, p. 106, grifo da autora), por sua vez, identifica outras tantas: “[...] *abordagem biográfica ou autobiográfica, método (auto)biográfico, narrativa de vida, relato de vida, histórias de vida, histórias de vida em formação, pesquisa narrativa, investi-*

gação biográfico-narrativa...”. A enunciada pesquisadora lista-nos termos variados que, há algum tempo, compõem as palavras-chave de dissertações e teses oriundas dos Programas de Pós-Graduação espalhados pelo Brasil, contribuindo para a fundação e posterior solidificação da pesquisa (Auto)Biográfica em Educação como forma de superar e agregar a abundância de nomenclaturas (PASSEGGI, 2010b).

Ainda assim, devo registrar minha predileção pela expressão ‘histórias de vida’, inicialmente, em virtude do plural indicando a vastidão das possibilidades que, atravessando a temporalidade, torna-se desde um gênero literário, feito de descrição-narrativa com especificidades imaginativas, mas, também, em atenção aos vestígios deixados e documentados que dão conta da singularidade humana situada na História; por esta razão, fez-se método de pesquisa, obtendo o interesse das Ciências Humanas com a finalidade de, por planos da vida individual, encontrar evidências quanto à existência coletiva (ARFUCH, 2010; DOSSE, 2015). Ademais, tal preferência é ainda porque se refere à vida; ‘uma vida’ que, em harmonia com Gaston Pineau (2011, p. 29), acontece “[...] pelos gens, pela origem social ou pelas relações parentais [...] é] uma dinâmica formativa, multifatorial e complexa [...]”, auxiliando na compreensão do indivíduo-plural e seus processos no âmbito do vivido.

Diante disso, o projeto de pesquisa rumo à tese trabalhou no “tear” delicado das histórias de vida de homens negogays. Envolveu-se na tessitura das palavras como se fossem ‘fios’ das lembranças que, quando colocados na “lançadeira”, dedicaram-se ao vaivém entre o passado-no-presente, o presente-no-presente e o vislumbre do futuro-no-presente, por isto, um passado-futuro próximo e distante do/no-presente (OLIVEIRA; SATRIANO, 2018). Os três professores da pesquisa, a exemplo da *Moça tecelã* – personagem inventada por Marina Colasanti (2004) –, foram notáveis “tecelões”, pois, ao tomarem com destreza a “lançadeira”, passavam-na de um lado para outro, trançando os “fios” vívidos às “fibras” resistentes; dando robustez à trama das reminiscências pessoais que, tecida hora a hora, ganhava forma através do fio-da-palavra. Ao fim, foi como ter nas mãos a velha “tapeçaria” puída pelo tempo impiedoso, contudo, ainda inteiriço o suficiente para agasalhar o presente das novas reflexões (COLASANTI, 2004; SOUZA, 2018a).

A linguagem figurativa, inspirada no livro de Colasanti (2004), ajuda na explicação do método usado para a tessitura (auto)biográfica que, às vezes, sem escolher “linha” específica, servia-se da experiência sobrepujante porque precede o mundo verbal, o cognitivo e mesmo o mental. Não que a experiência esteja separada do verbal, do cognitivo e mental – afinal, são um só – porém, definitivamente, não está a reboque deles. Eles – esses mundos – é que estão a reboque da experiência vinculada à poética revelada, tanto que formam, por assim dizer, uma

unidade, ou seja, na possibilidade de ter experiência, existe a possibilidade de ser da poética. Nessa lógica, a questão da revelação é precípua na poética e na (auto)biografia. Dessa forma, estou dizendo que o caminhar-poético se inicia sem mapa e bússola, apenas ávido pelas revelações da (auto)biografia, denominação que me agrada deveras, pois tem na biografia (escrita da vida) a pulsão para além do método (Auto)Biográfico, dado que é história/experiência de vida (RABINOVICH, 2015b).

Sobre as coisas da vida... não sei precisar o momento exato em que passei a conjecturar reflexivamente sobre. Mas suponho ter sido ainda na tenra infância. Tenho relances, em compilado difuso e auspicioso, sobre as vezes em que pensei no ‘quem somos’, ‘de onde viemos’ e ‘para onde vamos’. Circunstâncias várias embutidas na lembrança uníssona, através de perguntas clássicas, clichês suggestionando o desafio de provocar um autoconhecimento, ou mesmo, o reconhecimento do ‘outro’ circundante (DELORY-MOMBERGER, 2012). Quer dizer: são perguntas conduzíveis à consciência ‘de si’ e dos ‘outros’ – aqueles que, como disse Pineau (2011, p. 26), “[...] constituem a alteridade social e física [...] os outros, os pais, os professores, as crianças, os colegas, os amigos, os inimigos [...]”. Os ‘outros’ e o ‘de si’ implicados e imbricados por um contexto de prefixo ‘pós’ – pós-modernidade – no qual, ressaltou Homi Bhabha (2013, p. 19), surgem “[...] figuras complexas de diferença e identidade [...]”.

Isso tudo para demonstrar o quanto o projeto de pesquisa esteve em trânsito além-fronteiriço (passado-presente-futuro), colocando os seus envolvidos em uma movimentação exploratória, tal apreende – com maestria – o termo francês *au-delà*, “[...] aqui e lá, de todos os lados, [...] para lá e para cá, para a frente e para trás.” (BHABHA, 2013, p. 19). Contudo, a deslocação, sugerida pelo fragmento de Homi Bhabha (2013), teve, na pesquisa em questão, a sua posição de partida, especificamente, na família – por ser definida enquanto o lugar das mais primárias experiências de socialização (BERGER; LUCKMANN, 1985; CIAMPA, 1998). Por conseguinte, a referida pesquisa realizou-se a partir da *investigação qualitativa* por ser um estudo com interesse central na busca da significação humana sobre o cotidiano social e os símbolos arquitetados pelas pessoas para comunicar sentidos atribuídos à existência individual e coletiva; utilizando a análise e a interpretação da realidade por meio do contato direto e interativo do pesquisador com o objeto de estudo (MOREIRA; CALEFFE, 2008). Digo isso, a fim de localizar o projeto de pesquisa não como algo distante e isolado do mundo, mas situado bem dentro dessa objetividade.

A pesquisa de cunho (Auto)Biográfico teve, ademais, o atravessamento de determinados princípios encontrados na *fenomenologia-hermenêutica*, privilegiando o aparecimento da

identidade narrativa como aquela capaz de ver, fenomenologicamente, um específico objeto de conhecimento. Por essa lógica, a filosofia fenomenológica incide em uma ‘ciência do vivido’, tendo como marco inicial os elementos sensíveis e manifestos desse vivido; à vista disto, para Paul Ricoeur (1913-2005), o mundo (objeto) se oferece a uma consciência por meio da lembrança do que fora vivido (RICOEUR, 2007).

A professora Christine Delory-Momberger (2011) afirma que o movimento de biografização se revela como um procedimento favorável à formação do ser individual, visto que a afinidade entre biografar e formar-se é autêntica e profícua, pois, na esfera da formação, surge o princípio de “[...] que ‘fazer sua história de vida’ – isto é, construir uma narrativa de sua própria existência [‘de si’] – podia, em certas condições, ter um efeito formador [...]” (DELORY-MOMBERGER, 2011, p. 49, grifo da autora). O pronome reflexivo ‘si’ faz parte da tradição do olhar-interior, da ‘minhadade’, desta forma, pode-se falar de uma fenomenologia do homem “[...] no plano da consciência reflexiva de si mesmo implicada nesse reconhecimento [...], se reconhece *si-mesmo* [...] uma hermenêutica do si [...]” (RICOEUR, 2006, p. 105, 109, grifo do autor).

De modo enfático, a influência da fenomenologia no projeto de pesquisa aconteceu pelo empenho em alcançar os significados das coisas em-si-mesmas, considerando suas formulações no mundo-vida; realçando a interpretação da vida cotidiana, através da consciência fundada na existência e relação com os ‘outros’, entre as coisas e nas experiências, fazendo irromper – destes acontecimentos dialógicos – o “encoberto”. Nesse ponto do estudo, a fenomenologia se aproximou da hermenêutica por perscrutar o sentido do que se mostrou em conversação, esquadrinhando o contexto do que fora dito; tendo em vista a constituição enquanto ciência da interpretação e da compreensão dos sentidos, ou seja, do conteúdo referente ao homem negro cravado em um tempo histórico (DEMO, 2009).

Em consequência, as histórias de vida foram utilizadas como estratégias de organização do material que, segundo Neusa Souza (1983, p. 70-71), “[...] tem uma tradição nas ciências sociais [...]. Mais recentemente, a Psiquiatria e a Psicanálise têm-se utilizado das autobiografias para o estudo aprofundado do seu objetivo.”. Para acessar as histórias de vida, as *entrevistas* foram instrumentos importantes, permitindo-me compreender como os participantes interpretavam o mundo e suas circunstâncias. Daí, conforme Bogdan e Biklen (1994, p. 137), “[...] a necessidade de ouvir cuidadosamente [...] o que as pessoas dizem [...] cada palavra como se ela fosse potencialmente desvendar o mistério que é o modo de [...] olhar para o mundo.”. Portanto, perspectivas implicáveis às entrevistas de história oral em pesquisas narrativas, porque, nelas, o participante narra sua história de vida à própria maneira e tempo; re-

cordando as experiências no ritmo das manifestações à consciência que, para a fenomenologia, não é, apenas, o conhecimento em si, mas o ser na sua existência ontológica (BICUDO, 1994; ESPOSITO, 1994); algo expresso, inclusive, no existencialismo sartreano no qual diz que “[...] para contar [narrar] é preciso ter consciência de contar.” (SARTRE, 1997, p. 25).

Durante as entrevistas, os professores foram encorajados a falar, selecionando os eventos significativos, a partir do recorte histórico concernente à infância até o momento daquela entrevista, observando o processo da construção ‘de si’ negro(gay) na ambiguidade existencial de quem integra uma família inter-racial e heterossexual; analisando-o por três *questões disparadoras*, elaboradas por Passeggi (2010a, p. 333), a saber: “Que fatos marcaram minha vida? O que eles fizeram comigo? O que faço agora com o que isso me fez? [...]”. Vale destacar que a professora Maria Passeggi (2010a), provavelmente, baseou-se na máxima do filósofo Sartre, na qual ele diz: “[...] o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós.” (SARTRE, 2002b, p. 61).

Inicialmente, a entrevista teve uma característica mais livre, pois o objetivo era a compreensão geral sobre os tópicos. No entanto, ao longo das entrevistas, estive atento à recomendação feita por Paul Thompson (1992) sobre a inadequada solicitação de que os narradores falassem, enquanto o entrevistador permaneceria em silêncio sepulcral. No lugar disso, o mencionado autor propõe uma conversa livre em que a pessoa-testemunha encontre espaço para, sem pressa, ser porta-voz do seu mundo subjetivo e das suas circunstâncias históricas.

Contudo, como não existe uma entrevista totalmente livre, comecei estabelecendo o contexto da pesquisa, explicitando o objetivo e, só assim, as questões foram feitas, evitando demasiadas perguntas, tendo em mente que o crucial não era o acúmulo de informações ou evidências, mas o “[...] registro ‘subjetivo’ de como um homem [... olhando] para trás [...] enxerga a própria vida, em sua totalidade, ou em uma de suas partes.” (THOMPSON, 1992, p. 258, grifo do autor). Perscrutar o que estava sendo dito, por meio do “ver” fenomenológico-hermenêutico, permitiu-me uma aproximação com a experiência-primeira desses homens negro(gays) e o mundo (ESPOSITO, 1994); por isto, eu fui metuculoso no registro do gestual (as movimentações hesitantes, repetitivas e discordantes – ou não – sobre o que se dizia), das expressões faciais, das ênfases na fala (ou a ausência delas), os silêncios, pausas e entonações da voz, das manifestações de emoção, bem como das condições e detalhes externos referentes ao momento no qual a entrevista transcorria (OLIVEIRA; SATRIANO, 2018).

Parafrazeando Merleau-Ponty, (1973, p. 22) na sua afirmação quanto ao “[...] pensamento filosófico não [existir] sem raízes.”, ressalto a impossibilidade de uma pesquisa sem raízes que, no caso deste estudo, desenvolveram-se no entrelaçamento da fenomenologia com

as experiências concretas do homem – tanto as experiências de conhecimento como as experiências de vida, sobretudo no modo como se manifestam na História, atentando para o sentido (MERLEAU-PONTY, 1973). E, assim, tal como a proposta de Sartre em escrever a biografia do escritor francês Gustave Flaubert (1821-1880), ligar-me ao biografado pela escrita, concebendo-o “[...] não como um simples indivíduo, mas como um ‘universal singular’.” (DOSSE, 2015, p. 233, grifo do autor).

Nessa perspectiva, o projeto biográfico de Sartre manifestou-se na égide fenomenológica e existencialista, sem negligenciar o diálogo com diferentes ciências do homem – o que é imprescindível no estudo interdisciplinar; abstendo-se de quaisquer predileções em nome de um propósito maior, quer dizer, a amálgama do dito-escrito-biográfico (DOSSE, 2015). Aqui, eu busquei, entre outras coisas, uma trajetória (auto)biográfica narrada e oralizada, visando à consciência ‘de *si*’ enquanto um mundo tornado visível (fenomenológico) e possível de ser lido por quem o vive e o experiencia; interpretando-o (hermenêutica) à luz das interrogações derivadas do vivido e do movimento dialético no mais profundo ‘de *si*’.

Apresentadas as muitas advertências que expõem as raízes do projeto desta pesquisa, cabe dizer, de modo breve, como o todo do trabalho está fragmentado e sequenciado. Eis, portanto, as partes:

A PRIMEIRA PARTE – *Monólogo pessoal: (auto)etnografia às avessas* –, trata-se da seção na qual me submeto aos enredos da narrativa poética ‘de *si*’, isto é, à poética própria do estudo das obras literárias, sobretudo as narrativas, mas, nesta tese, ganha um sentido ainda maior: o mesmo que subjetivar-se pelo “[...] processo de autoinventar-se, de construir e de reconstruir, de eleger e de abandonar, ou de retomar, diferentes possibilidades de condução da própria vida [...]”, reforça Edgar Timm (2012, p. 163). Assim, rememorando o meu “subsolo”, demonstro, entre outras coisas, a minha implicação com os temas da pesquisa; trazendo para a ribalta o processo de construção ‘de *si*’ negro-gay, começando por minha família (BOURDIEU, 1996; KEHL, 2013; PIERRON, 2014)¹². Em seguida, reflito sobre a autopercepção enquanto uma pessoa diferente sob o olhar firme e insone do ‘outro’ (SARTRE, 1997, 2001; SOUZA, 1983; SOUZA, 2016)¹³. Em continuidade, trato da engrenagem relacional-familiar (DONATI, 2008; PERROT, 1993; SARTI, 2004) e do engendramento e aprisionamento em uma imagem alienada ‘de *si*’ pela vergonha (LA TAILLE, 2002; SARTRE,

¹² Cap. 1.1. No princípio ‘eu’ era o verbo.

¹³ Cap. 1.2. Eu sou a ovelha ‘negra’ da família?!

1997)¹⁴. Exponho ainda a discussão concernente à tomada de uma nova consciência identitária e a imbricação da família (PIERRON, 2009) com outros espaços sociais, por exemplo: a rua e a escola (LINS, 1999; SOUZA, 2018a)¹⁵; constatando o quanto essa miscelânea de acontecimentos reverberou no ambiente da minha docência (PARO, 2018; SANTOMÉ, 1995; SOUZA, 2018a; TARDIF, 2014)¹⁶. Por fim, essa parte, é a confirmação à questão levantada pelas pesquisadoras Valeria Oliveira e Cecília Satriano (2018) sobre a validação do uso da narrativa autobiográfica do próprio pesquisador no âmbito das Ciências Humanas e Sociais.

Na SEGUNDA PARTE – *Rubião Bovary, o personagem sob minha perspectiva* –, faço a análise da história de vida de Rubião Bovary à luz do método desenvolvido por Sartre chamado de *Psicanálise Existencial* (SARTRE, 1997). Essa subdivisão constitui o cerne da minha tese, construída a partir das entrevistas transcritas e evidenciadas nas características descritivas, no estilo coloquial e no tom intimista de quem conta a história da sua vida como se fosse um cronista que, sentado no meio-fio desnivelado ‘de si’, convida ao diálogo. Convi-te aceito, passei, na condição de seu leitor, a estruturar os *Núcleos de Significação* – processo no qual o texto tem expressiva importância por ser um vestígio e indício da existência humana, forjada na historicidade e praticada nas relações sociais; repercutindo os significados em expressões subjetivas e singulares. Desse modo, organizei a análise da história de vida de Rubião Bovary em dez (10) Núcleos de Significação concebidos, articulados e indicados pelos conteúdos semelhantes, complementares e contraditórios dessa história e vida (AGUIAR; OZELLA, 2006; 2013).

À vista disso, eu pude discernir que:

Quadro 1– Núcleos de Significação de Rubião Bovary

(i) A família é confrontada no seu papel imprescindível na construção das identidades, pois é campo psíquico, simbólico, biológico e genético; é território de movimentação, significação e invenção do ser-negro rejeitado e negado. Nesse sentido, (ii) a vinculação do ser-negro enquanto desvantagem é parte de uma realidade paralela criada como autodefesa e repulsa à ancestralidade negra e, conseqüentemente, aos familiares que “confirmam” o estereótipo negativo.

¹⁴ Cap. 1.3. A vergonha da própria existência.

¹⁵ Cap. 1.4. Para além da terra natal.

¹⁶ Cap. 1.5. Sobre ser professor negrogay.

(finalização)

(iii) Há um conflito interno entre a masculinidade e a feminilidade, expressado no embate que pretende conter o imaginário feminino, impedindo-o de ganhar corpo e visibilidade, implicando no constrangimento de ser flagrado por ‘outros’; dado isto, é também uma (iv) conflagração interna acerca do corpo sexualizado e violado, visto que existem manifestações díspares (o desejo, o incômodo, a vergonha, o silêncio e o medo), desembocando no mundo objetivo em forma de crises emocionais severas quanto prematuras (pois, acontecem na infância); enquanto isto, (v) a imposição do modelo de masculinidade, representado pelas figuras do pai e irmão mais velho, ocasiona uma incompatibilidade e afastamento físico-emocional entre pai-filho e irmão-irmão.

(vi) Ocorre um complexo agrupamento de vozes dramáticas que dialogam entre si (autodialogo/‘eu’), todavia, silenciam diante do ‘outro’, migrando para posições ‘negociantes’ ou agressivas; tal polifonia de vozes dissonantes é diagnosticada como esquizofrenia: ‘eus’ envolvidos nos conflitos, crises e mal-estares; essas vozes são responsáveis pela (vii) elaboração de uma narrativa que se afirma e se nega (a ‘si mesmo’) incessantemente, enquanto investe com repugnância (tentativas de suicídio) nauseante contra o ser-gay.

(viii) Na movência da relação eu-outro, consigo e com o mundo circundante, tem-se o encontro com as identidades que são socioculturais, por exemplo, ‘a negra’ (tomada de consciência do ser-negro), tensionando questões sobre a existencialidade gay (o ser-gay em exílio – aquele que ocupa um não-lugar por ser o mal-que-rói-a-consciência).

(ix) A docência é palco intrapsicológico no qual as vozes conflitantes dialogam entre as partes do ‘eu’ – processadas no interior ‘de si’ (em autodiálogo) e com os ‘outros’ (em heterodiálogo); revelando, mais uma vez, (x) a não aceitação da homossexualidade e os perigos de se viver em estado constante de negação, fuga, medo e culpa.

Na última parte da tese, o FINALMENTE: *epístola, segundo Rubião Bovary, aos sobreviventes* – tem-se um desfecho em conversação entre homens negrogays. É a consequência do longo tempo debruçado sobre a tese em peculiar solidão; e, de igual modo, do desejo de trocar um ‘dedo de prosa’ com Rubião Bovary, porque, se por um lado, a solidão foi física, também, paradoxalmente, deu-se acompanhada. Rubião Bovary esteve presente na forma de palavra, verbo e ação, o que constitui uma legítima materialização. Nesses termos, a epístola, como escrita derradeira, foi a oportunidade que eu criei para repassar os pontos mais importantes, os achados e argumentos que mereciam ser (re)visitados a partir do pretexto de uma conversa entre “íntimos” sem laços de convivência; mas intrínsecos – duas partes de um mesmo estudo: Rubião Bovary e eu (o nós, os sobreviventes). Assim, pude terminar como comecei, isto é: chamando-lhe a segredar uma confidência privada, publicada em ‘alto e bom som’ por QUEM NÃO MAIS se conforma em viver no abafadiço espaço daquele famigerado “armário”.

A QUEM INTERESSAR POSSA

“A quem interessar possa [...]. Digamos que [eu tenha] marcas para não esquecer.”.

(TREVISAN, 2017, p. 253)

Não demorou muito para entender o quanto esta tese é, antes de qualquer coisa, um “acerto de contas” com o cheiro forte das minhas lembranças antigas, vindas daquele “baú” deixado em qualquer “esquina” de mim mesmo. É, sem dúvida, a movimentação com destino direto ao passado (DOSSE, 2015), proporcionando, por isto mesmo, que as “linhas” da minha história de vida fossem esboçadas e submetidas às proposições teóricas tanto quanto à história do ‘outro’ – Rubião Bovary –, personagem o qual, já se sabe, “[...] não é tão somente aquele [...] por mim pesquisado e estudado, [mas] aquele sobre o qual eu escrevo, aquele que me diz de si na medida em que pergunto [...]”, salienta Timm (2012, p. 168), pois, pensando bem, é o autor-narrador-personagem ‘da vida’ em escrita ainda mais viva.

Desde logo, reconheço a minha dificuldade em evitar o tom melancólico serpenteando por entre o texto da tese; a julgar pela imposição da conjuntura histórica, social, política e pandêmica. Por consequência, o que segue não foge ao fato de ser um produto deste tempo, de veras, beligerante.

[...]

No fim, após algumas advertências, é chegado o momento de “baixar” a luz, fazer silêncio e deixar o ‘monólogo pessoal’ começar enquanto expressão da redundância de um pesquisador-pesquisado-e-etnógrafo ‘de *si*’ mesmo.

PRIMEIRA PARTE

MONÓLOGO PESSOAL: (AUTO)ETNOGRAFIA ÀS AVESSAS

“[...] aquela que se abre é uma experiência de si, na qual a provisoriidade e a reversibilidade tornam-se constitutivas da experiência.”

(MELUCCI, 2004, p. 68)

Eu tenho dito, com certa insistência, a respeito do convite feito aos professores negrogays – envolvidos no projeto de pesquisa – acerca da “garimpagem” de algumas passagens das suas histórias de vida, fundamentando-as na “[...] memória familiar, [na] memória política, [na] memória do trabalho, enfim, [na] substância social da memória [...] [da qual o] vínculo com o passado se extrai a força para *formação de identidade* [...]” (BOSI, 2003, p. 16, grifo nosso). Desse aspecto, enfatizado pela psicóloga social Ecléa Bosi (1936-2017), sobreveio a necessidade de embrenhar nos fatos marcantes das nossas vidas (deles e da minha); perscrutando o que fizeram conosco e o que fizemos do feito em nós (SARTRE, 2002b).

Para escrever uma vida, ou melhor, a história de vida, espera-se ter a obstinada vontade de, ante o desafio autobiográfico, caminhar em direção a aquele “baú velho” de aspecto hermético e engolido por uma crosta densa de poeira, abandonado no canto, parcialmente iluminado, ‘de si’ próprio... e, mesmo assim, abri-lo com mãos de quem sabe o quanto o “baú velho” pode dizer de cada um de nós. Por isso, vejo-me como um “beneditino”, isto significa: um consagrado ao rigor do cânone, mas, de igual modo, “possuído” pelo trabalho de (auto)biografar em consequência do requisitado comprometimento com o tema. Partindo de mim, sigo consciente do outro-eu-de-mim, rumo ao processo de construção ‘de si’ transformado em ‘outro’; abalizado por paradigmas relativos, principalmente, às Ciências Humanas e Sociais – auxiliando no exercício laborioso, porém, instigante, de escrever uma vida (DOSSE, 2015).

A menção à ‘partida’ é o reconhecimento, esteado em Agier (2015), da impossibilidade de o etnólogo realizar o pretendido trabalho, por exemplo, de-ver-o-outro-vivendo sem deixar sua própria casa (em partida, rumo ao “diferente”), a fim de olhar o mundo-do-outro em *locus*. Em tal caso, coloco-me na condição análoga ao etnólogo, mas, às avessas. Eu seria, então, um (auto)etnólogo, tendo em conta o movimento restrito para bem perto de mim, ao interior do meu círculo particular: minha casa, minha família, minhas experiências, minhas memórias; olhando o meu ‘mundo privado’ com distância estratégica, advinda, é claro, daque-

la concernente ao tempo. O tempo responsável por impor um distanciamento entre os ‘eus’ (os quais, um dia, eu já fui e os que me tornei) e entre as demais pessoas (os ‘outros’ que foram/são íntimos e familiares). Em face do exposto, foi preciso, de antemão, adentrar minha cidadela. Andar no seu interior. Voltar a vivê-la. Para que, imbuído de uma compreensão pessoal, pudesse estabelecer empatia e relação com os professores negrogays do meu estudo (entes desconhecidos que se fizeram, suficientemente, próximos na pesquisa); constituindo deste encontro um conhecimento forjado na ‘escuta sensível’, uma escuta atenciosa e incondicional ao ‘outro’; sem julgá-lo ou compará-lo, colocando-se no ‘lugar’ individualizador de cada existência (AGIER, 2015; BARBIER, 2007).

É preciso ressaltar que, respaldado na filosofia de Sartre (1997), sinto-me encorajado a continuar desvirtuando a conduta do exímio etnólogo quando, ainda às avessas, estabeleço a distância entre mim mesmo; aliás, um afastamento da ideia ‘de *si*’ fixada no ser-em-si, isto é: encerrada em ‘*si*’, plena ‘de *si*’ e vazia da consciência, nos moldes de Sartre ancorado em Edmund Husserl (1859-1938), na qual “[...] toda consciência [...] é consciência de alguma coisa [...]” (SARTRE, 1997, p. 22). Nesse segmento, o propósito é a vizinhança à liberdade de escolhas conscientes e formadas nas possibilidades de ser no mundo, logo, o ser-para-si contemplativo do ‘ser’ fora ‘de *si*’ e no limite do ‘nada’; pelo fato de ser uma ininterrupta mutação e nadificação – no sentido de não-ser-o-que-se-é e, também, o-que-se-é-não-é, pois estamos no processo de vir-a-ser. E como não se pode vir-a-ser na solidão ontológica, porque o ‘outro’ e o ‘*si*’ estão implicados mutuamente no ser-para-outro, termina por desembocar na firmeza do olhar-sempre-nos-vendo. Nossa subjetividade exposta e espelhada no olhar do ‘outro’ (BRIGHENTI, 2006; SARTRE, 1997, 2001).

Para Sartre (2014) há um duplo sentido no termo subjetividade: o primeiro “[...] expressa a escolha do sujeito individual por ele mesmo e, por outro, significa a impossibilidade humana de ultrapassar essa subjetividade [...] [em outras palavras:] [...] o sentido profundo do existencialismo” (SARTRE, 2014, p. 20). Dito isso, quero assinalar que o conceito de subjetividade é assimilado, aqui, a partir do mencionado entendimento de Sartre em intersecção com a apreciação de Susana Molon (2009), e sua pesquisa apoiada em Lev Vygotsky (1896-1934), na qual, entre outras coisas, ressalta a associação imediata da palavra subjetividade com os mais diferentes contextos que dizem “[...] respeito à experiência da subjetividade privatizada, ou seja, às experiências do indivíduo que são sentidas e vividas como íntimas, pessoais e únicas, sendo, portanto, totalmente originais e quase incomunicáveis [...]” (MOLON, 2009, p. 15).

Seguramente, esta primeira parte da tese é uma (auto)etnografia na expressão máxima da subjetividade enquanto uma experiência-privada que se pretende comunicável, ao longo da narração em primeira pessoa do singular. Eu sou o autor de tais palavras. Sou aquele com a prerrogativa das lembranças acessadas no entre-lugar: o passado, o presente e o futuro-no-presente – os três tempos da ação, alcançados por necessidade e não nostalgia (BHABHA, 2013). Por consequência, tem-se a presença de um deslocamento, uma “falsa partida”, visto que eu sou, ao mesmo tempo, o (auto)etnólogo em direção às ‘zonas fronteiriças’ de mim mesmo e sou o “campo”; o lugar da ocupação no qual eu trabalho, buscando encontrar as especificidades do inesquecível, do segredo rememorável, do acontecimento grande e do momento ínfimo (AGIER, 2015).

É uma (auto)etnografia, porque procurando memoráveis empreendimentos identitários, acabei por encontrar o ‘outro’ na forma do meu próprio reflexo no “espelho”. O espelhamento funciona como alegoria para o distanciamento curto, para o percurso restrito, afinal, através do gosto pela reflexividade, retomo este ‘outro’ que não é apenas o meu semelhante, mas um outro-eu. Nessa perspectiva, sou o diferente, o estrangeiro onde ambiciono encontrar novas etnicidades, diásporas, misturas, fronteiras e conflitos (AGIER, 2015). Por esse motivo, a experiência pessoal leva-me a considerar o caráter dinâmico e a agitação ‘de *si*’ pela passagem do ‘outro’ que, projetado no “espelho”, revela a alteridade e a identidade de um “[...] outro em função dos outros [...] relação com o outro, tomando-a como ponto de partida [...]. O outro está antes do Eu [...]”, constatou o filósofo Franklin e Silva (2012, p. 29-30). A consciência desse ‘outro’ converge para a consciência do ‘eu’ conhecido, contudo, paradoxalmente, estranho. Eis, a razão para tanto esmero no encontro etnográfico que, por ser feito em singular primeira pessoa, é (auto)etnográfico.

Sendo assim, já nem sei se é realmente às avessas. A dúvida é ensejada pelo gosto em “viajar” nas memórias, dizendo coisas do meu passado-presente, descortinando e revelando novas e insuspeitas mensagens da história de vida deste outro-eu (THOMPSON, 1992). Em viagem, regresso a mim-mesmo sem o compromisso com a narrativa cronológica. Dito isso, desejo preservar a licença de ir-e-vir sem interdição e sem requerimento prévio. Quero ter absoluto domínio sobre o tempo passado, o presente e o futuro-no-presente da narração, salvaguardando a condução em fatos (ainda que alheatórios) pertinentes à minha história.

Portanto, o que se seguirá é o entrecruzamento das lembranças vividas por mim. São fragmentos de uma história de vida entrelaçados com as experiências pessoais. O testemunho em vários desdobramentos narrativos essenciais à memória declarativa (RICOEUR, 2007). É, em definitivo, um instrumento de (auto)análise – tal qual a epígrafe tangencia –, confirmando-

me enquanto um homem híbrido por elementos do passado-ancestral não escolhidos (mas que me constituem) e por um presente tão fugaz quanto, contraditoriamente, senhoril de mim; tendo em conta sua capacidade de apontar a contingência, o meu futuro, como ilustrou Silvério Trevisan (2017, p. 134), em “[...] permanente corda bamba de escolhas e decisões [...] pesos e contrapesos da minha consciência.”.

Eu tenho ciência do quão solitária pode ser a liturgia deste momento e, como resultado, entendo por que um monólogo pessoal é intrasferível. Sendo assim, acho relevante distinguir a diferença entre algo pessoal e a prática ensimesmada que, na obstinação em “olhar” para o interior ‘de *si*’, acaba por compenetrar-se no esgotamento em si mesma. Logo, ‘o pessoal’, ao qual me refiro, tem a ver com ‘o nós’. Explico melhor: quando eu olho para dentro de mim, encontro uma comunidade de pessoas-familiares, amontoadas e vivas (ainda que mortas), afinal, escrever \rightarrow *grapho* \leftarrow grafia \leftrightarrow escrita = ao emaranhado de palavras e vivências ‘de *si*’ \rightarrow *self* \leftarrow auto \leftrightarrow eu = a *escrevivência*, isto é, a escrita ‘de *nós*’. À cata de mim, achei-me nos ‘outros’. Encontrei-me no grupo-de-pertença: o *ethnos* \rightarrow etno \leftarrow o povo \leftrightarrow a família = o lugar das minhas primeiras vivências; suscitando a (auto)etnografia (que não é) às avessas (EVARISTO, 2017; SANTOS, 2017; SOUZA *et al.*, 2021; TENÓRIO, 2020).

Para a escrita ‘de *nós*’ foi preciso discutir, teórica e empiricamente, os seguintes eixos temáticos de maneira articulada: *identidades negrogays* (CIAMPA, 1997, 1998; FANON, 2008; FERNANDES, 2017; FOUCAULT, 2017; MUNANGA, 2003, 2012; SOUZA, 1983; TREVISAN, 2017, 2018); situando-as, principalmente, nos domínios da *família* (BOURDIEU, 1996; CAVALLEIRO, 2017; DONATI, 2008; KEHL, 2013; LINS, 1999; PERROT, 1993; PIERRON, 2009, 2014; RABINOVICH, 2005, 2015a, 2015b; SARTI, 2004); desembocando, por fim, na *docência* (PARO, 2018; SANTOMÉ, 1995; SOUZA, 2018a; TARDIF, 2014).

CAPÍTULO 1.1

NO PRINCÍPIO ‘EU’ ERA O VERBO

“[...] a família é o lugar da memória [...]”.

(PIERRON, 2014, p. 169)

“Identidade é movimento [...] é metamorfose.”.

(CIAMPA, 1997, p. 74)

As primeiras lembranças que me vêm à mente estão fundamentalmente atreladas à minha família, uma comunidade estruturalmente insólita para os padrões e as convenções sociais inerentes à Itiúba¹⁷ daquele tempo, principalmente por sermos uma unidade doméstica disforme e numerosa em indivíduos “acidentalmente” aparentados e ligados entre si; coabitando sob um mesmo teto, amalgamados por três gerações de mulheres (Bisavó, Vó, Mãe). Absolutamente não correspondíamos à “[...] definição dominante, legítima, da *família normal* [...]” (BOURDIEU, 1996, p. 124, grifo nosso); por efeito, éramos uma família misturada, “esdrúxula”, improvisada, pagando o preço em estigmas, mas mantida com afeto e esperança (KEHL, 2013).

Essa minha família-comunidade era “de cor”: nem preta, nem branca, todavia, matizada em cores cambiantes e alteráveis conforme o olhar do ‘outro’. Sem dúvida, uma família inter-racial com facetas mestiças, uma vez que era híbrida, fusão, contradição e conflito (CANCLINI, 2013). A noção de comunidade, da qual faço uso, é retirada de Edith Stein (2007) por ressaltá-la imbuída da vida intersubjetiva como condição necessária para a constituição do ‘eu’ e do ‘nós’, pois a vida em comunidade permite a realização de atos propriamente humanos, diz Stein (2007, p. 19, tradução nossa): “[...] os animais já possuem comunidades de vida (famílias, clãs), mas não uma copropriedade que transcende o tempo e o espaço. Isso

¹⁷ ITIÚBA, palavra derivada da expressão tupi-guarani – *tuyba* – que significa ‘Abelha Dourada’, é a pequena cidade na qual nasci e vivo. Município do interior da Bahia, localizado na região centro-norte, faz parte do Semiárido e do Território do Sisal, com uma distância de, aproximadamente, 378 km de Salvador, e, segundo o IBGE (2021), possui uma população de 36.140 habitantes. Itiúba é lembrada por suas serras exuberantes, inclusive, retratadas na obra *Os Sertões* (1905) de Euclides da Cunha, e por suas terras sertanejas de difícil acesso que teriam causado (dizem os mais velhos) o fracasso ao anunciado ataque do Capitão Virgulino, o Lampião (1898-1938).

se deve à natureza [...] do homem, que lhe permite realizar atos em comum.”¹⁸. Quer dizer: agir e agir com o ‘outro’ – formar e ser formado pelo ‘outro’. Portanto, um núcleo de sentido em que ‘um’ afeta o ‘outro’ sem, evidentemente, desconsiderar a capacidade de autoconfiguração, isto é, autocriação no encontro do ‘eu’ com o ‘mundo’ (ALMEIDA; ROMAGNOLI, 2019). Nesse sentido, a família é o estado mais completo de comunidade.

Quando criança, antes da idade escolar, minha rua era ‘o meu mundo todo’. As montanhas, vistas da minha janela, eram muralhas íngremes com desníveis e picos fronteiros com o céu e, para mim, nada mais existia no além-fronteiras. Aquela ‘casa’ era o meu lugar no pequeno firmamento infantil. Minha família era, até então, livre de cláusulas subentendidas. Não havia meios de organizar-se em família mais ou menos satisfatórios (KEHL, 2013). Contudo, hoje, depois dos muitos desfechos definitivos, existe, entre outras coisas, uma memória saudosa dessa comunidade-familiar, assombrada por lampejos de eventos ocorridos, demonstrando a crença de que famílias pobres “[...] onde não há pai e avô, mas sim mãe e avó [têm-se] fábricas de desajustados [...]”¹⁹ (REVISTA EXAME, 2018); pressupondo um modelo de família distante da realidade, entretanto, produzido, reproduzido e mantido por uma metáfora orgânica na qual a família representa uma célula-base da sociedade tão necessária para a alegoria do “sujeito de estirpe” (BOURDIEU, 1996; KEHL, 2013; PIERRON, 2014).

À vista disso, no momento em que escrevo estas palavras, percebo-me distante, “retirado” e “amputado” desse ‘corpo social’, no entanto, inexplicavelmente, impregnado das reminiscências vigorosas de um tempo... por certo, não voltará mais, como o tempo da minha tenra infância. Temendo esquecer, resta-me lembrar. Lembrar-me da cor escura da matriarca ‘mais velha’ (minha Bisavó) e dos seus cabelos grisalhos, ondulados e quase centenários. Da sua fala simples, peculiaridade de quem se ocupou em atingir as expectativas normativas e as exigências rigorosas de ser esposa, mãe, dona de casa, trabalhadora rural que terminou por ser analfabeta e exposta a toda forma de vulnerabilidade, através da lógica da não-existência, impondo dicotomias e formas sociais hierarquizadas (SANTOS, 2002).

Essa condição de não-existência foi herdada pela matriarca ‘do meio’ (minha Vó). Algo iniciado com a alegação de uma pretensa “honra” que deveria ser protegida; a seguir, fora privada de estudar para não ser propensa à escrita de carta-enamorada aos prováveis preten-

¹⁸ “[...] los animales hay ya comunidades de vida (familias, clanes), pero no una copertenencia que trascienda el tiempo y el espacio. Ello se debe a la naturaleza [...] del hombre, que le permite ejecutar actos en común.” (STEIN, 2007, p. 19).

¹⁹ Declaração feita, em 2018, pelo General Hamilton Mourão, na ocasião, candidato a vice-presidente na chapa de Jair Bolsonaro (vide Revista Exame, 2018).

dentes. Eu lembro. Ela tinha olhos tristes e, às vezes, silêncios cortantes. Mãos grossas, caledadas; tez “puxada para branca²⁰”, expressão forte, fenótipo negroide. E ria, geralmente, com discrição como se nunca tivesse se esquecido de suas histórias entrecortadas pelo abandono, pela violência e pelo medo. Ela foi subjugada por ser mulher no casamento, mais tarde, por ser mulher viúva com duas filhas e, depois, por ser mulher sem homem e outros filhos. Deu-se conta do perigo que corria por ser mulher ante a animosidade baseada em uma outra diferença: ser pobre.

Tal lógica, confederada à hierarquização social, levada ao estado de normalização, criando e estabelecendo “inferioridades” ditas insuperáveis (SANTOS, 2002), foi herdada pela matriarca ‘mais nova’ (minha Mãe) por quem a lembrança é mais eloquente, afinal, a experiência de ser e ter família deu-se, sobremaneira, naquilo que Jean-Philippe Pierron (2014, p. 166, grifo do autor) chamou de “[...] dom íntimo e fluido que é o ‘dom da vida’ [...]”; dito de outro modo: deu-se na existência recebida da minha mãe, mediante o processo de constituir-me humano-no-humano-dela, indicando, entre nós, uma experiência do ‘outro’ e, posteriormente, dos ‘outros’ como ‘*outros*’.

No silêncio e no escuro denso dessa memória “mobilhada” por saudades e lembranças, ocupando o vazio da presença, é possível reencontrar essas mulheres históricas na minha história de vida. No princípio eu era encaminhado pelas palavras e ações fundantes do meu antepassado acessível: minha Bisavó, Vó e Mãe. Sou filho delas, pertencço-as, apesar do exílio pela morte. Revisitar minha “velha morada” de fachada ainda mais “deteriorada” e caminhar por suas “ruínas” – “restos” de alguma coisa inteira, límpida e primorosa na tela das recordações particulares – significa alcançar a epifania sobre a lembrança ser tudo o que se pode ter; haja vista o fato delas (minha Bisavó, Vó e Mãe) parecerem dormir nos braços da “madrugada”. Então, sabendo da natureza incorpórea, abstrata, etérea dos “ruídos” distantes de uma vida há muito vivida, vejo-me, agora, como disse Trevisan (2017), ‘filho de mim mesmo’.

Quando criança, eu tinha uma coleção de medos. Medo grande, medo largo, medo estranho, medo faminto e inconveniente. Uma espécie assustadora de medo boi-da-cara-preta, medo do lobo-mau, medo de quarto escuro, de cortar o dedo. Medo de gente que morreu; medo, medo, medos... aquele medo! O medo de dormir sozinho e do escuro eram os mais básicos, quiçá clássicos, pois, tenho certeza, metade do mundo sabe o que é tê-los. E a outra metade também, suponho. Mas havia um medo que era particularmente meu, apenas meu. Medo

²⁰ “Puxa para branca” é uma das 136 cores autoatribuídas pelos brasileiros na PNAD feita pelo IBGE em 1976. Essa pesquisa foi diferente daquelas em que o pesquisador determina a cor do participante. Nela, os brasileiros puderam designar suas cores, por isso, deu no que Schwarcz (2012) chamou de ‘aquarela do Brasil’.

de quando o céu-azul-do-dia, quase desbotado, ia se transformando no azul-da-tardinha. Eu tinha medo daquela hora do dia, porque na mistura do azul com as tonalidades fortes da noite, tudo ficava triste como uma despedida.

Francamente, ainda continuo tendo medo da despedida. Eu sei bem por onde caminhei e de quantas despedidas participei. Algumas, cedo demais... não houve jeito, teve que ser no susto, sem nenhum preparo ou aviso prévio. No abrupto, aprendi sobre radicais rupturas e suas impossibilidades para qualquer correção ou acréscimo do que poderia ser dito. De fato, a despeito do tempo, não deixei de ser aquele menino temendo a despedida; porém, agora, eu sei o significado do final e entendo a importância de, como no antigo costume francês, plantar um ‘maio’, ou melhor: ‘a árvore de maio’ para, ao redor dela, dançar e cantar a alegria de ter experimentado o pertencimento; expressando o júbilo, o privilégio e a honra de ter um antepassado eminentemente matriarcal.

Ao cabo, essa mitologia pessoal e saudosa é para demonstrar uma tomada de decisão quanto à compreensão da família mais do que “[...] uma palavra, uma simples construção verbal [...] é certamente uma ficção, um artefato social, uma ilusão no sentido mais comum do termo, mas uma ‘ilusão bem fundamentada’ [...]”, como comprovou Pierre Bourdieu (1996, p. 125, 135, grifo do autor). Assim, manifesto minha aproximação conceitual ao pensamento de Pierron (2014, p. 167) acerca da relação que, na hipótese dele, “[...] os indivíduos fazem a família: os vínculos familiares fazem o indivíduo [...]”, ou seja, no entre-nós, tem-se um outro nome para família.

Nesse aspecto, a individualidade não se desintegra, muito pelo contrário, pois, antes de aprendermos a referir-nos ao ‘nós’, é na família que aprendemos sobre a nossa primeira identidade social implicada e situada no mundo, porquanto, no exercício de interpretar o mundo, tem-se a apreensão ‘de si’. Desse ponto vem a urgência em dar um nome, o nome próprio como recurso original de uma individualidade em comunidade. Assim sendo, a família é sim ‘uma palavra’ – se parafraseada a partir do notório trecho de um dos Evangelhos:²¹ ‘no princípio era o verbo’ – quer dizer, trata-se, em razão da família, da palavra que faz (ação) acontecer a diferença na igualdade; pois, ao nos conceder uma palavra-nome, diferencia-nos na individualização e, quando nos é facultado uma palavra-sobrenome, iguala-nos no entre-nós (CIAMPA, 1997; 1998; TOZONI-REIS, 1997). De tal modo, conforme Ciampa, (1997, p. 63) uma “[...] diferença e igualdade [...] uma primeira noção de identidade [...]”, dispendo-nos e direcionando-nos receptivos a este ‘outro’ que é fenômeno social, afinal, onde houver gente,

²¹ Primeiro capítulo do Evangelho de João, versículo 1 (BÍBLIA, 2002).

existirão identidades metamorfoseadas e engendradas no compartilhamento do entre-nós-familiar e com os ‘outros’ na mundanidade (CIAMPA, 1997; PIERRON, 2014).

No princípio ‘eu’ era o verbo e com isto eu quero dizer que: no princípio ‘de *mim*’, estive a ação criadora de uma família ressentida e, de algum modo, culpada por não corresponder à “[...] *palavra de ordem* [...] à qual atribuímos o nome família, e que colocamos na categoria de *famílias de verdade*, [...] *real* [...]” (BOURDIEU, 1996, p. 126-127, grifos do autor). De fato, minha família (apenas ‘de mulheres’) guardava uma ilusão frustrada por não ter construído uma ‘casa’ parecida com os ideais da família do passado; se este “ideal” bem fundamentado não for superado, sem dúvida, há de persistir o sofrimento (KEHL, 2013). Daí o meu desejo de que elas (minha Bisavó, Vó e Mãe) ainda estivessem por aqui, para finalmente dizer:

“ESTÁ TUDO BEM. DEU CERTO!”.

Deu certo, apesar de toda expectativa contrária recaída sobre mim, fazendo-me ‘maldito’ tão somente por não ter a ‘bênção paternal’ e a unção consagrada do masculino para além daquele ínfimo-majestático-espermatozoide; responsável por iniciar a corrida da minha vida em fecundação aleatória (TREVISAN, 2017). Acaba aí a participação paterna. O que decorre é ‘rejeição’... ressignificada mais à frente, perdendo seu efeito perverso para acontecer, estritamente, o descrito por Trevisan (2017, p. 237): “Meu pai me abençoou com a recusa, a falta, a negação. A ausência [...] me permitiu ser um Criador. E, assim, tudo virou Bênção. Tudo é Graça – do princípio ao fim.”. Eis, o mistério de um ‘filho’ consubstanciado na pessoa-trina-MULHER – minha família gloriosa.

CAPÍTULO 1.2

EU SOU A OVELHA ‘NEGRA’²² DA FAMÍLIA?!

“[...] pois saber-se negro foi vivenciar experiências de invisibilidade, tendo, no percurso de formação dessa identidade (do ‘eu’), perspectivas confundidas, sendo conduzido sutilmente [às] expectativas de negação [...]”.

(SOUZA, 2016, p. 9, grifo do autor)

A supracitada epígrafe é um fragmento subtraído do pequeno livro, cuja publicação é resultado da experimentação pessoal focada no retorno à criança que eu fui. Uma conversação de abordagem existencialista, demarcando o epicentro do meu interesse em estudar família, através dos processos de subjetivação presentes, como identificou Dosse (2015), na escrita (auto)biográfica de cunho hermenêutico e reflexivo ‘de *si*’ próprio. Um livreto que, facilmente, eu poderia não levar em conta como sendo meu, porque é parte de um experimento inaugural, desprovido de perícia e rigor técnico; à época, eu estava tão sensível à “aparência” da voz falando dentro de mim (a ponto de ser ouvida cá fora de mim...) (CHIZIANE, 2021; SARTRE, 1997) que negligenciei, por exemplo, o devido crédito à Neusa Souza (1983), pois essa inscrição epigrafada sob a influência da subjetividade, deu-se após a leitura da seguinte constatação da aludida pesquisadora: “Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade [...]” (SOUZA, 1983, p. 17-18).

O contato com a obra de Neusa Souza (1983) crivou-me da consciência que só pode ser explicada enquanto manifestação da singularidade do meu eu-criança (eu-mesmo sendo ‘outro’) ao meu eu-objeto da consciência e vice-versa. Uma viagem de ‘mão dupla’ para dentro-e-fora de mim mesmo. Um conhecimento que, em geral, implica o reconhecimento por-si-de-si-próprio, digo: ter a consciência de ser alguém existindo no mundo, vendo-se na condição de conhecedor-e-conhecido (‘de *si*’), constituindo-se uma pessoa que-sabe-que-se-sabe-de-si-próprio; a propósito, ciente do tempo no qual existia-sem-existir (CHIZIANE, 2021; MAHEIRIE, 2002; RICOEUR, 2006; SARTRE, 1997).

²² A expressão racista “ovelha negra” é massivamente utilizada para designar desdenhosamente as particularidades de alguém assimilado enquanto “diferente dos demais”, isto é: o que está “desviado” das convenções determinadas à proporção da “normalidade” por um específico grupo social, como a família. Portanto, é corriqueiro o uso da sentença “ovelha negra da família”, tão logo a conduta daquela individualidade não corresponda às convicções compulsórias do coletivo familiar.

Esse tempo paradoxal, em que se existia-sem-existir, é evocado na intenção de preencher as lacunas existenciais pela reflexão consciente, bem como pelo atravessamento no antigo sentimento assombroso de quem se viu hospedeiro (dentro ‘de si’) de um ser-sem-vida, impedido de assentar raízes na própria existência por se sentir deformado e eclipsado no ser (CHIZIANE, 2021; DOSSE, 2015). Algo retomado graças à imersão nas lembranças da minha infância, trazendo um aspecto sobrelevado a respeito do que se pode chamar: “Síndrome de Cirilo”. Explicarei melhor. A minha geração – hoje, homens e mulheres com mais de 30 anos de idade – acompanhou os muitos capítulos da telenovela mexicana *Carrossel*, exibida entre os anos de 1991 e 1992 por um específico canal brasileiro, que, duas décadas depois, veio a produzir e veicular sua versão brasileira.

Na trama, Cirilo é um garotinho homossexual e negro que passa toda a história sendo menosprezado e minimizado pela garotinha rica de pele alva, Maria Joaquina, por quem ele se encanta. O mais consternador dessa caricatura é a resignação passiva à condição de “inferior” do personagem Cirilo, dado que, apesar da hostilidade e rejeição – por não pertencer ao “grupo superior” – ele não se apercebeu da indiferença e, como seqüela, absteve-se de qualquer resistência aos ataques racistas, demonstrando submissão, angústia e reincidência na abnegação deslumbrada à amada inatingível; daí a “síndrome” (BARROS, 2013). Inclusive, em um dos mais vexatórios episódios, Cirilo chega a pintar o rosto de branco a fim de transubstanciar-se a partir da branquura – consequência do efeito alienante e hipnótico do fetiche ao branco. Assim, ele, o negro, vê-se condenado a negar tudo aquilo que contradiga a branquitude²³, deste modo, “abandonando” a pecha de exótico, tornar-se um ‘outro *outro*’ – diga-se de passagem, ainda mais *exotizado* (CIAMPA, 1998; FANON, 2008; SOUZA, 1983).

Diria, então, que a minha ingenuidade infantil foi facilmente assolapada pela capciosa ideologia do branqueamento, destituindo a identidade negra e abrindo precedente para a dissimulação dos meus ‘trejeitos efeminados’; uma resposta desesperada à imposição binária de compartimentação das dinâmicas humanas em “coisa” de homem e “coisa” de mulher, amplificada pelo machismo e homossexualismo (ASSUNÇÃO, 2018). Por isso, irrevogavelmente, no cotidiano da minha infância, a “Síndrome de Cirilo” deteve-me sutilmente através de dois de seus principais “tentáculos”.

O primeiro “tentáculo” diz respeito à produção da sexualidade homossexual, “normal” e regularizada de modo bem sancionado; contrapondo-me à figura do “desviante” e da

²³ O conceito de branquitude é assimilado aqui tal como propõe Lia Schucman (2012, p. 17), assim a branquitude é “[...] um constructo ideológico de poder, em que os brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão, e dessa forma outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviantes, ora como inferiores.”.

“contra-natureza” distintiva daqueles “incapazes” de amar o outro sexo e que, *a posteriori*, eu conheceria por *viado*²⁴, o fresco, a bichinha (FOUCAULT, 2017). O homossexual, pronunciado e reverberado em mim feito “ovelha negra”, forjava-se como um estranho-familiar constrangido e sucumbido ao impulso de levar à cena, por defesa e sobrevivência, uma representação equivocada ‘de *si*’ – afinal, eu não tinha estatura para tomar-a-palavra e fazer a hercúlea confissão do que eu já sabia ser: o diferente (FOUCAULT, 2017). Estou me referindo às tensões protagonizadas pelos padrões ideológicos da heteronormatividade e sua lógica na qual as orientações sexuais diferentes da heterossexual são marginais e passíveis à impugnação por parte das crenças, das políticas, das culturas que provocam. Conforme destacou Trevisan (2018), o aniquilamento sistemático dos homossexuais, tal como ocorrido no passado e, infelizmente, ainda vigente nos dias atuais e contumazes na famigerada ideia de pureza atrelada aos bons costumes.

O segundo “tentáculo” está vinculado ao racial, pulverizado por fetichismos aviltantes do branqueamento de modo a submeter o negro à espiral degradante do (auto)enfeitamento criado, tal a percepção de Morrison (2003, p. 52), no “[...] vácuo afiado pela aversão em olhos de brancos.”. Quer dizer, no intervalo de fechar e abrir os olhos, a vergonha coloca em xeque a existência daquele corpo ausente, mas presente sob o olhar do ‘outro’. Obviamente, um tipo de flagelação entranhada no cerne da nossa sociedade (CHIAVENATO, 1987; SARTRE, 1997; 2001). O racismo à brasileira tem um supremacismo que fora radicado nas instituições sociais de forma histórica, algo acomodado com a ajuda de uma deturpação notável, ressaltada pelo jornalista Júlio Chiavenato (1987) em seu importante estudo intitulado *O negro no Brasil*. Ali, o referido escritor faz a declaração acerca das ideias de Charles Darwin (1809-1882) terem sofrido distorções; referindo-se às teorias da evolução das espécies e a sobrevivência dos mais aptos, usadas de forma abusiva na tentativa de aplicar tais conceitos nas sociedades humanas o que, lamentavelmente, pavimentou o caminho da teoria pseudocientífica, a raciologia (CHIAVENATO, 1987; MUNANGA, 2003).

Para Munanga (2003), essa teoria, de visão político-ideológica, subdividiu a classificação da humanidade por critérios assentados na diferença e semelhança como, por exemplo, o que aconteceu no século XVIII no qual a cor da pele serviu de parâmetro elementar para as determinações raciais; dividindo, desta maneira, a espécie humana em três raças estanques e

²⁴ Optei pela escrita mais próxima da pronúncia, *viado*, que, segundo o historiador James Green (2000), trata-se de um linguajar popular de sentido pejorativo, referindo-se aos “[...] homens efeminados que praticam sexo com outros homens [...]” (GREEN, 2000, p. 143). O referido autor ressalta que o termo é derivado da palavra *veado*, um mamífero herbívoro, mas que, talvez, tenha ganhado outra pronúncia a fim de diferenciar o sentido vilipendioso de qualquer alusão ao animal.

preservadas, até os dias atuais, na apreensão coletiva através das terminologias: branca, negra e amarela. Mais tarde, no século XIX, incorporou-se ao coeficiente ‘cor’ outros elementos da ordem morfológica, tais como: o formato do nariz, lábios, queixo, a dimensão do crânio, face, tipologia capilar, etc., visando atualizar e ampliar a classificação e distinção. No início do século XX, a raciologia deixou o reduto acadêmico, espalhando, pelas prestigiosas populações ocidentais, o conteúdo de base mais doutrinária do que científica com o pretexto de legitimar os sistemas de dominação racial (MUNANGA, 2003).

Nessa lógica, a professora Ana Célia da Silva (2004) enfatizou alguns personagens que, no Brasil daquela época, endossaram tais esquemas ideológicos de dominância, como: Joaquim Nabuco (1849-1910), Rui Barbosa (1849-1923) e Euclides da Cunha (1866-1909). Este último, autor da celebrada obra *Os sertões: campanha de Canudos* (1905), apesar de defender negros e mestiços, precificava-os enquanto desabonados. Na mencionada literatura, publicada pela primeira vez no ano de 1902, Euclides da Cunha disseminou o que pode ser chamado, à luz da raciologia, de *Darwinismo Geográfico*, pois, à custa da primeira parte do livro – intitulada de *A Terra* – tem-se o autor descrevendo a região interiorana (e adjacências) de Canudos/Bahia²⁵ a partir de uma observação geográfica meticulosa sobre uma parte do sertão baiano, no entanto, compreendido por Euclides da Cunha (1905) enquanto espaço ignoto, ou melhor: em que são escassos os levantamentos e conhecimentos exatos ou pormenorizados, afinal, refere-se a um estranho torrão apartado geográfico, social e economicamente do restante do país no qual “[...] não se podia fixar [...] predestinado a atravessar absolutamente esquecido [...]” (CUNHA, 1905, p. 11).

Na segunda parte da obra, nominada de *O Homem*, Euclides da Cunha aborda aspectos relativos aos habitantes do lugar: o jagunço, o vaqueiro, o sertanejo – para o autor – tipos díspares, servis, inconscientes e de vida primitiva, conseqüentemente, “[...] três elementos étnicos (*sic*), a gênese das raças mestiças do Brasil (*sic*) [...] um problema que por muito tempo ainda desafiará o esforço dos melhores espíritos.” (CUNHA, 1905, p. 65). Na sequência, Euclides da Cunha refere-se a Nina Rodrigues (1862-1906) como sendo um ‘investigador tenaz’ de espírito elevado que, persistindo na cuidadosa análise, estudou a ramificação africana para aqui transplantada e responsável pelos indubitáveis “[...] atributos preponderantes do [...] filho das paragens adustas²⁶ e bárbaras [...]” (CUNHA, 1905, p. 66). Nessa altura, o *Darwinismo Geográfico* confunde-se com o *Darwinismo Social*, porque a seleção natural, para Euclides da

²⁵ Território e palco sanguinolento da guerra ocorrida entre os anos de 1896 e 1897, sendo Antônio Conselheiro (1830-1897) o líder do movimento de resistência à opressão das elites rurais daquela época.

²⁶ Quer dizer: secas, abrasadoras, queimadas, torradas, bronzeadas, morenas.

Cunha, acontece pela utilização intensa da rigidez e da veemência do lugar, beneficiando-se do “[...] o factor (*sic*) aristocrático de nossa *gens* (*sic*), o portuguez (*sic*), que nos liga à vibratil (*sic*) estrutura (*sic*) intellectual (*sic*) do celta [...]” (CUNHA, 1905, p. 66, grifo do autor).

À vista disso, a mestiçagem “embaralhada” e caracterizada pelo mulato, o mamaluco, o cafuzo e o pardo adquirem compulsoriamente, tanto quanto o negro, a mácula do insólito, conseqüentemente, para afirmar-se ou negar-se teriam que considerar o branco como parâmetro existencial (CUNHA, 1905; SOUZA, 1983). Em seguimento, tem-se instaurada uma pressão psicológica, uma crise na consciência do negro, e também do mestiço, impelindo-os ao expurgo pelo branqueamento, isto é: assemelhar-se ao branco o quanto possível para, posteriormente, pleitear dele (o branco) a homologação e o merecimento. Entretanto, o dito paladino branco rechaça os audaciosos que, nesta situação, tende a pagar com um complexo de inferioridade tal obstrução (FANON, 2008; MUNANGA, 2012).

Retornando à citação da epígrafe, quando reitero que me reconhecer “[...] negro foi vivenciar experiências de invisibilidade, tendo, no percurso de formação dessa identidade (do ‘eu’), perspectivas confundidas [...]” (SOUZA, 2016, p. 9, grifo do autor), estou evidenciado o encontrou com a minha negritude, mas problematizando o hiato fabricado na confusão e prostração à ideologia do branqueamento. Sem dúvida, eu fui afastado da identificação positivada com a negritude herdada pelo biológico, pela memória e pela história familiar e, dado isto, “[...] quando os adultos me perguntavam com quem casaria, prontamente respondia que seria com uma vizinha loirinha [...] de pele alva [...]. Após a resposta, podia-se ouvir um coro, declarando-me como uma criança racista.” (SOUZA, 2018a, p. 21).

Na infância, não entendia a semântica da palavra ‘racista’ e, de igual modo, não compreendia aquela necessidade de dizer-me gostando-de-menina-e-branca. Eu via os(as) integrantes da minha família, pintados(as) em gradações de cores acentuadas e de traços ancestrais e de pertencimento ao que, só mais tarde, eu conheceria por negritude. Em outras palavras: não conseguia ver o que disse ter visto. De fato, eu via, porque tinha olhos; contudo, eram olhos que não viam. Eu tinha olhos à beira da cegueira. Uma criança míope e espontânea no olhar e, por isto, incapaz de enxergar os-ditos e os não-ditos (SARAMAGO, 2001; SOUZA, 2018a).

Obviamente, à maneira de *Macunaíma*²⁷, personagem de Mário de Andrade (2016), em algum momento da infância eu devaneei com a expectativa de descer nas profundezas de

²⁷ Macunaíma, que significa – o ‘grande mal’, é um personagem criado pelo poeta e romancista modernista Mário de Andrade (1893-1945). Macunaíma é o afamado herói – da nossa gente – sem nenhum caráter, digo: sem nenhuma característica concluída, mas por fazer-se, metamorfoseando em ‘outros’. Nascera preto retinto

águas “milagrosas”, convertendo-me, após o banho, na criança macho-e-branca; deixando naquele ritual de redenção²⁸ as águas barrentas – sinais de uma transmutação que, enfim, esconderiam as origens de quem, um dia, integrou a tribo dos bastardos (ANDRADE, 2016; SARTRE 1965; SOUZA, 2016). E, como resultado, não fosse mais necessário permanecer em estado de estremecimento e “[...] vergonha ao menor ruído, se cada ranger dos degraus me anuncia[sse] um olhar, [...] porque já [estaria] em estado de ser-visto.”, antecipou Sartre (1997, p. 355) o que, por experiência, eu também poderia ter escrito.

de uma índia, tez preta porque era filho do ‘medo da noite’ e, através de um “encantamento”, cresce e se transfigura em um príncipe lindo; já crescido, em viagem por caatingas e encantados do Sertão, o nosso herói, enxergara uma cacimba de água milagrosa. Ao entrar e banhar-se inteirinho, saí transformado em um homem branco, loiro e de olhos azuizinhos, pois a água lavra o seu pretume. Assim, “[...] ninguém não seria capaz mais de indicar nele [Macunaíma] um filho da tribo retinta dos Tapanhumas.” (ANDRADE, 2016, p. 28).

²⁸ Esta palavra é, propositadamente, em alusão à pintura *A Redenção de Cam* do artista Modesto Broccos (1852-1936), utilizada, de acordo com a professora Lilia Schwarcz (1993), na abertura do ensaio apresentado por João Batista de Lacerda (1846-1915) – à época diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro – no I Congresso Universal de Raças, realizado em Londres/1911; pois a pintura corroborava a tese defendida por Lacerda de que “[...] o Brasil mestiço [...] tem no branqueamento [...] sua perspectiva, saída e solução [...]”. (LACERDA, 1911, n.p. *apud* SCHWARCZ, 1993, p. 15-16). Lacerda apregoava, naquele evento, a doutrina racista de fins do século XIX, descrevendo o Brasil “[...] como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição [...] e depuradas mediante uma seleção natural (ou quiçá milagrosa) [supondo] que o Brasil seria, algum dia, branco.” (SCHWARCZ, 1993, p. 16).

CAPÍTULO 1.3

A VERGONHA DA PRÓPRIA EXISTÊNCIA

“[...] o caso de um menino, que conto agora. Menino como os outros, como esses milhões de meninos do Brasil, anônimos, enfiados pelo mato, pelas roças, pelas vilas, cidades e prédios.”

(TREVISAN, 2017, p. 117)

No estágio inicial do desenvolvimento psíquico, como sintetizou o psicanalista Jurandir Costa (1983), é quando as identidades são desenhadas a partir de duas perspectivas: a primeira, referindo-se ao olhar dirigido à pessoa que ocupa a função materna e a segunda sobre a imagem corporal produzida ‘de *si*’ mesma pelos sentidos mais imediatos da criança. Desse modo, buscando inicialmente a diferença, encontra-se a igualdade – uma identidade que transcende a individualidade (CIAMPA, 1998). Nota-se que a classe de pertencimento é primária ao ser, a julgar pela disposição em definirmos uma posição social, localizando-nos em uma família determinada.

É oportuno retomar, alicerçado na filosofia de Edith Stein (2007), a compreensão de comunidade familiar como aquela incumbida da função elementar e formadora da pessoa humana na qual, através da relação intersubjetiva, os mais velhos disponibilizam suas concepções para os mais novos que são reconhecidos enquanto pessoas independentes e, por isto, podem (ou não) tomá-las e assumi-las como suas concepções. Nessa perspectiva, a família é, também, o lugar primo da autoformação, por certo não é o único; afinal, a permutação acontece, semelhantemente, no contato com outras comunidades. Quer dizer, a pessoa dotada de vontade e possibilidades de liberdade encaminha o seu ser-pessoa rumo ao tornar-se a *si*-mesmo. Por entre a interioridade e a exterioridade, em um movimento de dentro para fora (e vice-versa), tem-se a ação do eu-no-mundo e em *si*-mesmo, constituindo um emaranhado de sentidos (ALMEIDA; ROMAGNOLI, 2019).

A partir desses princípios, a noção de família converge para o que Cynthia Sarti (2004) chamou de “categoria nativa”, a saber, aquela baseada nas significações vindas de quem as viveu – os seus integrantes –, elaborando uma perspectiva de família a partir das narrativas contadas desde o nascedouro e no decurso do tempo por ditos-e-não-ditos, por movimentos e comportamentos. Nessa lógica, explícito e considerado, aqui, o meu ponto de vista,

advertindo quanto ao fato de não haver garantia de que o que é imputado ao ‘outro’ corresponda ao imputado por ‘ele’ a si mesmo, pois, conforme a mencionada autora, trata-se de um dilema intrínseco aos vínculos intersubjetivos.

Com efeito, a família é o *locus* da experiência que a professora Elaine Rabinovich (2015a; 2015b), à luz do pensamento de Giorgio Agamben, defende como análoga à novidade, sem desconsiderar, evidentemente, a tradição. A citada autora faz alusão à novidade, visto que, vindo de algum lugar, nos assenhora e descortina um mundo; inclusive, o mundo subjetivo. Essa noção da experiência/novidade está para além da fala/linguagem, assim como está nela. Isso porque, na infância, constitui-se a capacidade humana de falar; não nascemos falando – é na família que encontramos a novidade das primeiras falas e experienciamos o processo no qual construímos a própria imagem e a imagem do mundo de fora, recorrendo à experiência que passa a ser embasada por fatos, histórias e acontecimentos. Nesse viés, a família tem a prerrogativa de ser esse sistema de mediação e relação entre o indivíduo e o ‘outro’, entre a identidade familiar com as ‘outras’ identidades (DONATI, 2008; SARTI, 2004).

Assim sendo, lembro que foi a minha Mãe quem me alfabetizou, confirmando a constatação da historiadora Michelle Perrot (1993, p. 77), quando declara que a família é uma “[...] célula da reprodução [...]”. Logo, por intervenção das mães-professoras, as crianças têm as experiências prefaciais de socialização e aprendizagem, reproduzindo também a sociedade, ou melhor: o estrato em que estão inseridas, bem como a história de onde vêm. Desse modo, desde cedo, eu gostava de escrever cartinhas ilustradas com desenhos e traços e contornos típicos de criança imaginativa, feliz em ter a Mãe capturada no retrato pintado. Eu a desenhava linda de cabelos frondosos e encaracolados, boca farta e *rouge*, olhos grandes e pele marrom-amarelado-encorpado. Não tinha resistência a essa cor; éramos todos variações do marrom: minha Bisavó, Mãe e irmãos, exceto minha Vó; ela tinha pele clara, cabelos pretos lisos e levemente ondulados, lábios grossos e nariz largo. Era assim minha família! Não falávamos das nossas diferenças em pautas politizadas ou hasteadas como bandeira em honra e orgulho. O meu mundo era minha casa, cheia de gente com quem me identificava; por conseguinte, se eles não se identificavam com raça alguma, eu também não.

A socialização viabiliza a compreensão da criança sobre o mundo através, por exemplo, das experiências vividas; cumprindo-se, gradualmente, a acomodação das regras reconhecidas como necessárias pela sociedade. Essa verificação remete-me à Teoria Sócio-Histórica de Vygotsky a qual, segundo Neves e Damiani (2006), tem sido aceita por quase todos como a teoria da aprendizagem, haja vista que elucida o quanto o meio social é determinante para o desenvolvimento humano, mediatizado pela aprendizagem da linguagem – havendo, funda-

mentalmente, a partir da imitação. De acordo com as referidas autoras, Vygotsky compreende o ser humano como um ser histórico, logo, uma confluência oriunda dos sistemas sociais, engendrando a consciência a partir das relações estabelecidas com os ‘outros’ via à linguagem. Dessa forma, avançar no processo da construção ‘de *si*’ implica fazer parte de uma comunidade, na verdade, várias comunidades.

Diante desse cenário, antes de ter a presença de ‘outros *outros*’ que correspondiam a todos os demais sujeitos exteriores à comunidade familiar, eu vivi, de certo modo, alheio às minhas diferenças e, naquela fase, nem poderia (re)conhecê-las; porque muita coisa do mundo era um difuso enigma. Apenas tinha a consciência de ser o último filho de minha Mãe, uma autoidentificação referenciada por bases relacionais, acontecidas no âmbito de uma família, até então, totalizante – dado que intermediava as minhas relações dentro e fora dela (a família) e, neste sentido, muito da minha vida cotidiana transcorria por entre ou à volta desta família (DONATI, 2008).

Eu fui uma das crianças da epígrafe que abre este subtópico; vivendo em uma cidadezinha do sertão baiano de ruas largas, outras nem tanto, mas todas pacatas e silenciosas. Ali, as coisas próprias da modernidade tardavam a chegar, as horas custavam a passar e não carecia urgência, por este motivo, os passos eram sem pressa, prolongados em pausas de “proseios”²⁹ aqui e acolá. Era um lugar pequeno no qual se sabia tudo, ou quase tudo, de todos, afinal, era tal qual aquela cidadezinha do poema de Carlos Drummond de Andrade (1902-1987) em que “[...] um homem vai devagar. Um cachorro vai devagar. Um burro vai devagar. Devagar... as janelas olham.” (ANDRADE, 2013, p. 49).

Nessa atmosfera, a família de origem – aquela definida por Donati (2008) como sendo a ‘situação’ na qual a pessoa nasce – ainda era definidora do *status* social e determinava o acesso, ou não, à cidadania plena, bem como mantinha incrementada a lógica da filiação natural que desprezava o bastardo, preservado na conotação pejorativa (PERROT, 1993). Eu não sabia, mas, nessa época, as perspectivas dos ‘outros’ sobre mim não eram individualizadas, a julgar pela estratificação social transmitida dos progenitores para a prole; assim, eu não era a pessoa-em-*si*, era membro de uma “certa família” (DONATI, 2008), na qual a mãe-e-pai eram uma só-pessoa que, como mostra Perrot (1993, p. 76), “[...] geralmente a mulher, mãe solteira [...] assume a guarda e o encargo dos filhos [...]” e, também, por esta razão, recebia a pecha e o prognóstico de não ser capaz de desempenhar correta e adequadamente o seu papel como família.

²⁹ Significa trocar ideias com alguém; bater papo, dialogar, papear, prosa. Modo característico, da minha região, de flexão do verbo prosear.

Havia na criança que eu fui – espoleta, risonha, comunicável e traquina – um pouco do personagem Zezinho³⁰ de José Mauro de Vasconcelos (1920-1984) que, por tantas diabruras, diziam ter o “tinhoso” no corpo. Digo isso, porque, por via de regra, a reboque das minhas peraltices, os meus irmãos mais velhos (um menino e uma menina) sob alvoroço ou insuflados por um aborrecimento qualquer, alvejavam-me com xingamentos ou apelidos. No entanto, havia um que era notadamente infalível: “seu *viadinho!*”.

Eu revidava-os expondo, no diapasão exagerado, suas características sobressalentes e, se não surtisse o efeito desejado, inventava deformidades jocosas ou falha moral esdrúxula. Inicialmente, não me sentia entrincheirado entre os meus irmãos, porquanto nossas zangas, atritos e litígios processavam-se no perímetro da intimidade familiar e, sinceramente, os papéis de algoz e vítima se alternavam. Apesar disso, inequivocamente, eu me percebia incomodado, embaraçado com aquele xingo: “seu *viadinho!*”. E, com o tempo, tornou-se minha “*kriptonita*” – o mineral que, nas histórias do herói às quais eu assistia na TV, tinha o poder de enfraquecê-lo.

Em definitivo, não consigo precisar o momento exato da descoberta fatídica e forçosa (de ser ‘eu’, realmente, aquele “*viadinho!*”); mas, sei que veio pelo ‘outro’ de forma extemporânea, paulatina e episódica. Penso que esses episódios (cada vez menos eventuais, inesperados e acidentais) representam o princípio da minha perplexidade e negação ante a diferença, afinal, a oposição do ‘outro’ aflora o conflito da identidade, passando, decerto, pela diferença que, para ser admitida e vivenciada como tal, pressupõe uma correspondência benfazeja por este ‘outro’ (MELUCCI, 2004).

Daí, com tão pouca idade, a vergonha da própria existência começava a me exaurir e, conforme a minha mobilidade social deixava de depender gradativamente da família de origem – mas, sem abster-me da sustentação do grupo do qual fazia parte – eu era confrontado com a expectativa de achar-me dentro de outros sistemas e relações; distinguindo-me e, ao mesmo tempo, sendo reconhecido por esses ‘outros’ (MELUCCI, 2004). Contudo, a alcunha ‘*viadinho*’ me acompanhava, adquirindo maneiras complementares de ser pronunciada em um processo de retroalimentação, no qual a nova forma de ser dita tinha rescaldo na anterior e, assim, continuamente. Dessa maneira, sob rompantes, meus irmãos passaram a desdenhosa-

³⁰ É o personagem principal do livro *Meu Pé de Laranja Lima*, uma história baseada na infância do próprio autor José Mauro de Vasconcelos (o Zezinho), publicado em 1968. Zezé é um menino de seis anos de idade que pertencia a uma família grande e paupérrima. Por enfrentarem graves dificuldades, a mãe tinha que trabalhar em uma fábrica e, apesar de o pai está desempregado, os irmãos mais velhos tinham que tomar conta dos mais novos e, por sua vez, Zezé era responsável pelos cuidados do seu irmão mais novo, o Luís (VASCONCELOS, 2013).

mente apelidar-me de “Juninho” em alusão a um primo distante de nossa Mãe – Paulo Jr. (nome fictício a fim de preservar sua memória).

Ele era um homem de meia-idade – aproximadamente entre os 40 e os 50 anos – gay, pobre, solitário e alcoólatra, adoecido pelas rejeições e toda forma de segregação da qual foi o alvo, o propósito. Morreu quando eu ainda era criança por consequência do alcoolismo, disseram-me à época. Hoje, corrigindo o obituário, presumo que a causa da morte foi o acúmulo de diferentes fatores: o preconceito, o isolamento e o desconsolo agudo, pois não há como suportá-los por tanto tempo quando se é o escárnio sem-eira-nem-beira. Ele era um homem gay contemporâneo da geração combatida pelas estruturas reacionárias e despóticas; desafiá-las significava zombar dos privilégios da masculinidade, pagando o preço de ser nivelado por baixo. Quando se enfrenta numerosas apreensões da subjetividade, manter a musculatura emocional é improvável.

Conto essa história para segredar a vergonha que eu tinha de ser cotejado e colocado lado a lado com tal parentela. A humilhação desagradável decorria de muitas razões, entretanto, darei ênfase à agressividade que ocupava o lugar da vítima, transformando-me em “superior”, porque aquele vulto não me cabia. Eu não queria sê-lo, desprezava piamente o meu único parâmetro de homem-que-gostava-de-outro-homem. Rejeitava-o em segredo. Em voz baixa, tal como uma anciã pesarosa e ressentida, praguejava contra aquele homem a minha vergonha; afinal, eu próprio sentia vergonha de mim. Por isso a necessidade da máscara – um violento e legítimo modo de sobrevivência que me possibilitou outro personagem, enredado em outra história da qual só eu tinha conhecimento (TREVISAN, 2017).

Por certo, a identidade, à maneira do sociólogo Alberto Melucci (1943-2001), é um produto acontecido no social, mas, também, na individualização dos recursos de pertença e reconhecimento. Essa noção está totalmente ligada à capacidade de designar-nos como indivíduos, dado que tal possibilidade forma, por dizer assim, uma ação consciente e autorreflexiva. A questão do reconhecimento é fundamental para, no processo de definição de nós-mesmos, identificar os limites colocados pelo ambiente e suas relações sociais (MELUCCI, 2004). Não quero, ao fazer esta ponderação, macular ou culpar minha família; longe disso! Apenas apresentar diferentes implicações da família que não pode ser interpretada tão somente como uma ‘relação pura’ (GIDDENS, 1993), já que, na mediação, revela-se conflituosa (DONATI, 2008). A família é paradoxal: ora é tudo, ora é nada (PETRINI, 2008); é ninho e nó (PERROT, 1993). O que quer dizer isto? Que a família é refúgio, proteção, calor humano e incessante conflagração, porque é uma “casa” – âmago da existência e cenário dos interditos.

Amalgamado ao ser junto e familiar, eu passava a ter vergonha – uma forma anterior à culpa. Nesse momento, tinha a-ver-com-o-não-ver... como os “cortinados” leves, transparentes e débeis, erguidos em fronteiras, separando os “cômodos da casa”, escondendo o que somente portas podem encerrar; mas, sabe-se, portas não são sempre intransponíveis. Essa alegoria de cortinas e portas ajuda a elucidar a eclosão da vergonha como um dos efeitos da relação do ‘mesmo’ com o ‘outro’: uma ‘semelhança’ envergonhada por reconhecer-se enquanto uma ‘diferença’ inoportuna (PIERRON, 2009).

A vergonha costumeiramente vem escoltada pelo ímpeto de esconder-se. Para conseguir tal intento, impõe-se um afastamento, um exílio. Porém, como alcançar o esconderijo quando se é parte de um projeto ambicioso de viver-junto-em-família? Fazer ‘viver junto’ com familiares é, também, o mesmo que viver com ‘outros’, e esta realidade desdobra-se em pequenos embaraços, desilusões e incômodos. Para fazer-me parte, às vezes – na infância e ainda mais na adolescência –, substituí a realidade por uma lógica delirante a fim de que eu fosse um ‘outro’ que-eu-não-era (PIERRON, 2009). Em função disso, os “cortinados”, os “véus” transparentes e ilusórios, pretendiam ocultar o comportamento vergonhoso, censurável e, inclusive, a constrangida condição de ‘bastardo’.

A infância e a História, segundo Rabinovich (2005, p. 122), estão nos primórdios uma da outra, entrelaçadas. A existência do homem enquanto ser histórico dá-se, simplesmente, por haver a infância do homem, isto é: “[...] para falar, ele [o homem] tem necessidade de se expropriar da infância [...]”. De tal modo, voltar à infância, ocasião e “[...] condição necessária para o despertar das primeiras manifestações da vergonha [...]” (LA TAILLE, 2002, p. 18), convenceu-me de que o sentimento de vergonha está na base do problema da inferiorização que é algo mais-do-que-forte entre os negrogays.

Reportando-me à tese sartreana, encontro a afirmação de que, na vergonha, tem-se a noção de estar-no-mundo, tendo em conta o reconhecimento de *ser* “[...] como o outro me vê [...]” (SARTRE, 1997, p. 290). Não se julga sozinho, atende-se ao juízo alheio; o ser-para-outro, o eu-objeto, o ser-fora e envergonhado e cúmplice de um controle externo (SARTRE, 1997). A inferiorização mais-do-que-forte é, portanto, estar inferiorizado não como algo, tão somente, endógeno e ‘de si’. É, sobretudo, o escorregamento para dentro do olhar do ‘outro’, sancionando-se à proporção deste ser-fora e existencialmente negado, acreditando ser o que se vê por ‘olhos-outros’ (SARTRE, 2001) e, em função disto, sentir vergonha mais-do-que-forte.

CAPÍTULO 1.4

PARA ALÉM DA TERRA NATAL

“Para cada um, o conhecimento da família se dá como evidência de uma terra natal. Nascer é vir ao mundo do familiar.”.

(PIERRON, 2009, p. 33)

Pertencer a uma família é, entre outras coisas mais, ter alguma evidência nativa, conclui-se ao ler os dizeres da epígrafe (PIERRON, 2009). Conquanto, salta-me à vista a noção da família ornada, sacralizada e análoga à terra natal, à pátria, ao torrão e ao lar. Talvez esta lógica austera, longe de qualquer concessão, tenha feito o escritor francês André Gide (1869-1951) bradar: “Família, odeio-te!”, em repulsão a tal perspectiva “aferrolhada” por trancas normativas ao modo hermético e secreto de lidar com tensões, conflitos e violências impronunciáveis, conformadas nos famigerados segredos-de-família (GIDE, 1974; LINS, 1999).

Ocorre-me, ainda, da citação inicial, o aspecto da existência processada nessa ‘terra natal’ – a família, a tribo, onde o (re)conhecimento ‘de si’ cumpre-se por identificação e sangue, fundamentalmente, pelo corpo; instrumento do que somos: uma minúcia factual da qual não tivemos nenhum controle, afinal, fomos circundados por uma matéria corpórea (eivada de significados) e situados e “presos” no-aqui-agora do mundo (eivado de significados e significantes). No meu caso, conforme o tempo fora passando, eu me percebera não tendo ‘um corpo’, mas sendo ‘o corpo’; sabendo-me circundante e situado, isto é, a própria consciência ‘do corpo’ invadindo ‘o corpo’ – irrupções epifânicas sobre ter nascido naquela família, sobre os limites de ser-negrogay-no-meio-do-mundo e sobre o sistema de valores que, mesmo não tendo escolhido, reservou-me à resignação da liberdade, apenas, em situação (MERLEAU-PONTY, 1999; PIERRON, 2009; SARTE, 1997).

Este corpo me levou para além da ‘terra natal’ e, em consequência, a família deixou de ser a única testemunha da minha vergonha. Deixou de ser o exclusivo lugar do constrangimento simbólico ou real, visto que, na família (e mais ainda, entre familiares achegados), encontra-se, também, o despotismo na sua tradução inflexível e demasiadamente autorizada como não se vê em outro ambiente ou esfera social. A família, torno a dizer, é o *locus* do para-

doxo, diferente da rua que é reconhecida como zona do perigo iminente e da violência por excelência (LINS, 1999).

Por conta disso, eu fui instruído sobre a ameaça própria da rua. Alertado a não falar com estranhos, a recusar coisas e convites aleatórios quanto insólitos. Sobressaltos me foram incutidos, mesmo morando em uma cidadezinha de casarões, praças, viaduto, sino da igreja, trilhos ferroviários mais que conhecidos; devido ao antigo provérbio: “boa romaria faz quem em sua casa está em paz” – pronunciado feito jaculatórias³¹ pelas matriarcas da família, confirmando a quimera construída, suscitada e disseminada da casa como aprazível e protetora e a rua como o lugar da violência em seu estado bruto e exposto, quer dizer: “[...] a dualidade casa (‘o bem’) e rua (‘o mal’) integra um imaginário social radical [...]” (LINS, 1999, p. 123, grifos do autor).

A rua era meu lugar de liberdade supervisionada ininterruptamente; anuência dada com horário marcado para voltar à minha casa. Enfim, premissas inquestionáveis. O fato é que, quando misturado às outras crianças, eu não tinha medo. Era mais uma de tantas, extravasando energia em gritos, pulos e correrias. No entanto, quando sozinho, andando de um lado para o outro – exercendo a função aporrinhante de menino-de-recado-ou-mandado-da-vizinhança (porque antigamente era assim) –, nestas circunstâncias, quase sempre tinha medo. Pois, mesmo se eu [me] “endireitasse”, esforçando-me de modo hercúleo para andar “corretamente”, aliás, “como homem”, acabava por andar entre requebres espontâneos e autênticos e, para os ‘outros’, inconcebíveis. Daí, “a rua” passou a estigmatizar-me por *viadinho* e seus equivalentes abjetos. O mesmo acontecera na escola, todavia, em um diapasão mais alto. Ali, minhas experiências de exclusão e negação foram desabridas e drásticas – na proporção do relato feito por mim em outro estudo:

[...] andando pelos corredores, nas aulas de educação física, na fila da oração ou da merenda, eu pude conhecer o êxito da mentalidade [...] discriminatória que me lançava a um lugar inferiorizado, seja por ser filho de mãe solteira, [por ser bastardo,] por ser pobre, por meus trejeitos efeminados [...]. A escola me ensinou as baixas classificações que eram a mim atribuídas, a partir de uma escala de desigualdades [...]. (SOUZA, 2018a, p. 116).

O exposto refere-se à virulência sutil e diluída em ditos de mando, potência e jurisdição de determinadas docentes e, de igual modo, à perversidade dos colegas. Tinha um, em particular, que achava pouco rir e dizer coisas jocosas, arvorando-se em golpes e bofetões

³¹ São orações curtas católicas feitas e repetidas no início ou no término de uma reza, por exemplo: a dezena do Santo Rosário. É uma forma comum de solicitar e clamar pela intercessão de um(a) santo(a), ou Nossa Senhora sob um específico título: “[Nome do santo(a)], rogai por nós!”.

direcionados ao meu corpo e subjetividade; nestas situações eu me sentia sem-lugar-e-sem-corpo-no-mundo (MERLEAU-PONTY, 1999). Reiteradas vezes, eu fui surrado na escola sob os não-ditos de quem deveria ocupar-se da minha tutela (no caso, as autoridades escolares)... “Dessa forma, aprendi, como aluno, a repugnância por todas as formas de rejeição e descarte da dignidade humana e, assim, aprendi que ser professor é ser algo a mais.” (SOUZA, 2018a, p. 116).

Nessa fase, minha Mãe ainda ditava a ‘ordem existente’ e, dado isto, considero pertinente esclarecer que as idiosincrasias, embora não sejam cópias terminantemente rigorosas das características comportamentais dos mediadores, são, decerto, reflexos diretos, pois “[...] pelo fato de as crianças se identificarem com seus familiares: pais, irmãos mais velhos e outros adultos, elas podem [...] copiar a conduta do adulto exatamente como elas veem o adulto atuando à sua volta [...]” (CAVALLEIRO, 2017, p. 16)³². Desse modo, quando alguém na rua ou escola me xingava, era minha mãe quem primeiro negava aquela alcunha (“seu *viadinho!*”), dizendo: “você é, apenas, um menino educado.” Ou quando qualquer professora regurgitava altivez – por ter uma prole “bem-nascida” em razão do pai ser presente – era minha Mãe quem se declarava, afirmativamente, enquanto mãe-e-pai (ponto-e-basta!).

Não sei deliberar se esses exemplos de mediação da minha Mãe foram primorosos. Contudo, sei que foram suficientes para o meu alento, ajudando-me a suportar e atravessar as trincheiras do preconceito durante a infância e parte significativa da adolescência. Agora, reconheço que o seu completo silêncio sobre a identidade racial e o nosso contexto enquanto família inter-racial contribuiu para a letargia de uma negritude (re)conhecida tardiamente; devido, também, às identificações propostas por ela aos filhos e as mediações entre nós (os filhos) e a cultura – algo feito “[...] através das relações físico-emocionais criadas dentro da família e do estoque de significados [...] à disposição dos sujeitos.” (COSTA, 1983, p. 3).

Segundo Pierpaolo Donati (2008), as mediações familiares acontecem com a incumbência identitária e, assim sendo, por meandros e modos assoberbantes, custosos, audaciosos; por isto, para o autor, a família é vencida quando não logra êxito em distinguir e encarregar-se da função mediadora, porém, “[...] essa função não desaparece, pelo contrário, permanece com valores ainda mais delicados e significativos do que antes. A novidade está no fato de que se torna *latente*, escondida, não-dita e indizível.” (DONATI, 2008, p. 139, grifo do autor).

³² Embora Vygotsky não faça parte do aporte teórico do estudo da professora Eliane Cavalleiro (2017), destaco a conformidade do supracitado fragmento ao pensamento do pioneiro da psicologia do desenvolvimento quando ele diz que: “[...] a experiência social exerce seu papel através do processo de imitação; quando a criança imita a forma pela qual o adulto usa instrumentos e manipula objetos, ela está dominando o verdadeiro princípio envolvido numa atividade particular.” (VYGOTSKY, 1991, p. 24).

Em síntese, a questão da construção da identidade passa por processos que sugerem estruturas de identificação do indivíduo com o ‘outro’, neste aspecto, a função da família é determinantemente imprescindível, posto que é “[...] identidade biológico-genética, mas também de identificação [...] das próprias raízes [...] porque a família é um campo psíquico e simbólico de redes sociais que conectam o passado ao presente e ao futuro.” (DONATI, 2008, p. 134, 136).

Por tudo isso, admito que, pelo fato de não saber como viver – conforme disse Clarice Lispector³³ (1920-1977), eu acabei vivendo uma outra coisa. Porque a confirmação ‘de *mim*’ faria perder o mundo como eu o tinha. E, naquela situação, não tinha capacidade para outro modo de ser. Então, lancei-me na grandeza e na ausência que é o “sono” para, só mais tarde, “despertar” encorajado a fazer o que estou fazendo e dizendo aqui: coisas vindas das memórias do meu “subsolo”³⁴ (LISPECTOR, 2009).

Conforme foi exposto anteriormente, a consciência de pertencer à negritude acabou sendo atardada, pois, “[...] definitivamente, faltava-me lucidez para entender o que significava [...], afinal, todos diziam que eu era moreno e claro demais para ‘ser negro’. Como efeito, só ‘nasci negro,’ após os meus dezesseis anos de idade.” (SOUZA, 2018a, p. 21, grifos nossos). No meu testemunho, feito em outra pesquisa, “nascido negro” tem relação com o reconhecimento tardio do ser-negro. Trata-se, portanto, de um ‘reconhecimento’ retirado da profusão polissêmica catalogada por Paul Ricoeur no livro *Percurso do reconhecimento*; isto é, o uso do ‘reconhecimento’ na ordem do “[...] admitir, aceitar como verdadeiro, como incontestável.” (RICOEUR, 2006, p. 18).

À vista disso, admitindo a dificuldade em codificar a identidade racial no Brasil, reporto-me à afamada questão – afinal, quem é negro? –. No passado, mestiços e pardos não estavam subjetivamente preparados para assumir uma pauta afirmativa, hoje se alcançou um movimento político mais agregador, unificado na heterogeneidade, plural e com várias nuances, inclusive nos aspectos ideológicos e nas formas de atuação política. Entretanto, o debate acerca das cotas raciais tem sido complexo e embaraçoso diante da definição dos parâmetros raciais e identitários (FERNANDES, 2017; MUNANGA, 2012).

³³ Clarice pronuncia essas palavras em primeira pessoa, através da personagem G.H., fazendo-a “caminhar” por seus recônditos a fim de “organizar” o “quarto da bagunça” – aqui uma metáfora acerca da peregrinação de ordem interior a partir da decisão de arrumar-se, tornar-se, um vir a ser.

³⁴ A exemplo do anti-herói de Dostoiévski (2000), um personagem sem nome, apenas o “homem do subsolo”, um ser excêntrico, misantropo que revela nas suas narrativas, também em primeira pessoa, um mal-estar diante do ‘outro’ civilizado e, por isto, refugia-se no seu subsolo – um lugar retórico dos “labirintos” interiores.

Nessa perspectiva³⁵, considero importante lançar mão do entendimento de Florestan Fernandes (2017, p. 93), quando, aludindo à mestiçagem que aceita sua condição de negro, ele ponderou: “[...] que sejam negros todos os que possuam caracteres de origem.”. Sirvo-me, também, da compreensão de Munanga (2012), quando frisa que a negritude, e/ou a identidade negra, apesar da “[...] origem na cor da pele negra, não é essencialmente de ordem biológica [...]” (MUNANGA, 2012, p. 20), afinal, referem-se – negritude e identidade negra – à história comum que se encarregou de reuni-las sob o nome de negros. Quer dizer, ajuíza Nilma Lino Gomes (2001, p. 86), ser-negro no Brasil é ter um elemento compartilhado e identificável na sequência dos acontecimentos históricos de toda comunidade negra, qual seja: “[...] o fato de ser um povo imerso em uma história de luta.”. Portanto, a “[...] negritude torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição [...]” (MUNANGA, 2012, p. 20). Por conseguinte, “[...] a negritude seria tudo o que tange à raça negra; é a consciência de pertencer a ela.” (MUNANGA, 2012, p. 58).

Aos dezesseis anos de idade, como já foi dito, por influência da minha turma de escola (notabilizada pelo engajamento político), busquei, através da identificação e da reconstrução das raízes culturais, étnicas e históricas da minha família (DONATI, 2008), uma autoidentificação da cor, usando o termo negro; evocando o orgulho da negritude, dado que, como destaca o professor Livio Sansone (2003, p. 69) no clássico estudo *Pai preto, filho negro*, “[...] moreno pode ser qualquer pessoa, desde um branco de cabelos negros e tez bronzeada até alguém de traços completamente negroides.”. E, por assim dizer, o ser-negro foi incorporado à minha identidade como “[...] uma categoria sócio-política de conotação positiva [...]” (SANSONE, 2003, p. 73).

Em relação ao ser-gay, passei a reconhecê-lo a partir da existência de vidas-estranhas “vivendo” no meu sigilo, ainda na infância, por volta dos sete anos de idade (BHABHA, 2013). Era um estranhamento enigmático, assim sendo, naquela época, eu era incapaz de nominar o que estava integrado a mim, pois, como retratou Clarice Lispector, (2009, p. 14-15): “Soube o que não pude entender, minha boca ficou selada, e só me restaram os fragmentos incompreensíveis [...] então eu não tivera a coragem de me deixar guiar pelo que não conheço e em direção ao que não conheço [...]”.

Fiquei “em paz”, no meu anonimato, até o momento em que os ‘outros’ “flagram-me” na diferença. Foram os “de casa” os primeiros a dar nome ao meu estranhamento particular, afinal, “[...] estar estranho ao lar [...] não é estar sem-casa.” (BHABHA, 2013, p. 31). Em vis-

³⁵ Trata-se da argumentação que sustenta um dos critérios de inclusão dos participantes ao estudo: ser-negro.

ta disso, através de brados, passei a ouvir algo sobre o jeito-de-homem que eu deveria tomar, pôr em prática; gritos sobre o que, impositivamente, deveria acontecer: “[...] aprender a ser homem.” (TREVISAN, 2017, p. 54). Deu-se o início ao mal-estar diante do ‘outro’ que, com o tempo, agravou-se quando se espalhou em berros vexativos dos colegas da rua e em hostilidades físicas, de quase todo dia, na escola. Consequentemente, refugiei-me no “subsolo”, esgueirando-me por entre os “labirintos interiores”, visto que eu era, a exemplo do personagem de Dostoiévski (2000, p. 15), um “[...] [menino] homem doente [...] mau [...] desagradável.”.

Santo Agostinho, em *Confissões* (2010), elaborou questões que, embora pessoais, facilmente trespassam o fosso do tempo, alcançando-nos como se fossem, também, nossas tais indagações. Ele disse: “Quem me poderá recordar o pecado da infância [...]? Quem me trará esse pecado à memória? Será porventura algum menino, ainda pequenino, onde posso ver a imagem do que fui e de que não me resta lembrança?” (AGOSTINHO, 2010, p. 26). Mas, é no arremate desta citação o meu maior reconhecimento: “[...] Passo em silêncio esta quadra da vida.” (AGOSTINHO, 2010, p. 27). Escoltado pelo silêncio eloquente da culpa, fui crescendo com uma negritude indiferente, tanto quanto distraída. Crescendo com uma (homo)sexualidade impronunciável por ser ignóbil. Nesses “escombros”, fui constituindo espaços caóticos para desdobrar os meandros das minhas diferenças, à época, conflitantes (TREVISAN, 2017).

CAPÍTULO 1.5

REVERBERAÇÕES NA PROFISSÃO DOCENTE NEGROGAY

“[...] aprendi que ser professor é ser algo a mais.”.

(SOUZA, 2018a, p. 116)

Eu passei toda a década de 1990 sendo aluno da Escola Básica pública no interior do sertão baiano. Esse período coincide, segundo Tardif (2014), com o início das pesquisas educacionais no Brasil com ênfase nas salas de aula, a fim de investigar *in loco* a prática docente e o papel desses profissionais no trabalho escolar que, como qualquer outro serviço público, depende das realizações de outros tantos agentes, inclusive, externos à escola. Evidentemente a sala de aula da qual sou professor hoje, difere, significativamente, daquela ocupada por mim enquanto aluno. Na contemporaneidade, as escolas, principalmente as públicas, estão atravessadas por expectativas, exigências e desafios *sui generis* a respeito das questões sociais, das diversidades e das interações humanas que constituem o ambiente da sala de aula e o ofício de ensinar.

Quer dizer, o objetivo da docência, mais do que nunca, é trabalhar com pessoas individualizadas em sociabilização, assim sendo, “[...] os professores não podem deixar de levar em conta as diferenças individuais, pois são os indivíduos que aprendem, e não os grupos.” (TARDIF, 2014, p. 129). Em vista disso, a importância de se questionar o lugar ocupado pela diversidade no cotidiano das escolas e nos seus documentos oficiais. Nesse sentido, a diversidade figura como tema que transversaliza o currículo? Faz parte do núcleo comum ou encontra espaço somente na seção diversificada?

Sobre isso, lembro-me que, sentado na carteira da frente, vestindo uma farda branca com escudo azul no peito contendo o nome do patrono, emprestado àquele colégio estadual, eu era um menino-*viado*, negro-mestiço, pobre, bastardo e urbano, formando uma classe heterogênea com crianças de outras origens socioeconômicas, socioculturais, étnico-raciais e em gêneros. Contudo, éramos tratados – em termos do currículo escolar e da prática pedagógica docente – como objetos seriais industriais, massificados e homogeneizados a partir de uma mesma situação existencial (SOUZA, 2018a; TARDIF, 2014). Para exemplificar o que estou dizendo, apresento um fragmento no qual rememoro o meu olhar de menino sobre o Continente Africano, totalmente descuidado no currículo e no projeto pedagógico daquela escola.

Os meus olhos curiosos fitavam e pousavam por sobre o mapa-múndi, não por que conheciam os encantos do imponente continente e as fascinantes histórias dos povos negros, nossos ancestrais vindos de lá. Eu apenas sabia aquilo que via e lia sobre o continente africano, banhado ao norte pelo Mar Mediterrâneo, a Oeste pelo Oceano Atlântico e a Leste pelo Oceano Índico. Eram imagens ilustrativas que serviam ao objetivo de “verbalizar” informações acerca das dimensões cartográficas, relevos, flora e fauna do continente negro [...]. Recordo-me do quanto me sentia atraído pela majestosa África, enquanto folheava o livro didático de história. Nessa época, eu era apenas uma criança negra, mas que não sabia que era negra e nem podia ser diferente, pois, foi, principalmente, a escola que me ensinou, por meio de veiculações e reproduções imagéticas do “ser” negro, estereotipado e subordinado, o inconsciente recalcamento e inferiorização diante do “outro”. Em vista disso, o meu repertório sobre o território africano não recebeu contribuições expressivas da escola, na verdade, foi por meio da sua antiga ideia de currículo que, erroneamente, aprendi a respeito de uma “África” aprisionada a um passado adulterado pelos “outros” e ancorada em um presente marginalizado. A partir dessa prática docente, reprodutora da simplificada diversidade africana, acabei por “morder a isca” e, subliminarmente, fui atribuindo à Europa aquilo que de fato é da África: o título de “berço da humanidade”. (SOUZA, 2020b, p. 298-299, grifos do autor).

Observa-se, na minha enunciação, o destaque maior à profissão docente; resvalando na formação destes profissionais, bem como a organização do trabalho pedagógico alheio (no caso, ao Continente Africano) às referências culturais, históricas, geográficas, linguísticas e científicas que fundamentam a construção dos conhecimentos e dos conceitos mais amplos, favorecendo a positivação das identidades negras e a revitalização da autoimagem daquelas crianças negras e mestiças. Esse específico momento pôde ser de explícita indiferença, porque desinteressado foi o Brasil, por exemplo, durante toda a primeira metade do século XX no que diz respeito à criação de uma legislação promotora da cidadania absoluta das populações negras. Tanto que a Lei Afonso Arinos, proibindo a discriminação racial no Brasil, só foi promulgada em 1951 e, no cenário acadêmico, trabalhos de estudiosos(as) como Abdias Nascimento (1914-2011), Florestan Fernandes (1920-1995), Lélia Gonzalez (1935-1994), dentre outros(as), irromperam, apenas, na segunda metade do século já mencionado; contrapondo-se às teorias de Nina Rodrigues (1862-1906) e Gilberto Freyre (1900-1987), entre outros, levando em conta as circunstâncias existenciais dos negros e negras no Brasil (CAVALLEIRO, 2006).

Portanto, longe de querer imputar toda responsabilidade à docência. A minha citação problematiza o próprio livro didático que não oferecia capítulos exclusivos sobre a História do Continente Africano, sobretudo em sua relação com a História do Brasil, restringindo-se às

representações imagéticas de negros servís, desumanizados e bestializados através das cenas pintadas em lamentáveis aquarelas de pigmentos dissolvidos no horror da mortandade; tudo isto sem uma leitura mais crítica acerca das questões raciais por parte dos professores e dos demais profissionais escolares, sugestionados pela omissão imperativa da situação e do contexto da época (ROCHA; TRINDADE, 2006; SOUZA, 2020b; TARDIF, 2014).

Mas, deve-se ressaltar que, ao longo do século XX, a educação formal fez parte das reivindicações e propostas do Movimento Negro para o Estado brasileiro em termos da formulação de projetos e políticas para as populações negras e a valorização da História e Cultura Afro-Brasileira; resultando, entre outras coisas, na publicação da Lei Federal nº 10.639 de 2003 que completou sua maioridade no dia 9 de janeiro de 2021. Isto é, há mais de dezoito anos, a referida Lei alterou a LDB (Lei Diretrizes e Bases), determinando a obrigatoriedade – nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e particulares – do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, reconhecendo a necessidade das ações afirmativas no currículo oficial das redes de educação (BRASIL, 2003; CAVALLEIRO, 2006; SOUZA, 2018a).³⁶

Nesse sentido, vale a pena resgatar uma breve pesquisa que eu realizei a partir da história de vida da minha primeira professora, a Dulcinéia (nome fictício) – uma mulher negra de pele retinta, professora desde a década de 1980 e, atualmente, aposentada pela rede estadual. Nessa ocasião, ela me contou da infância e da habitual descrição feita por sua Madrinha quando lhe apresentava aos ‘outros’ tal uma menina que tinha de preta-apenas-a-cor-da-pele, porque por dentro era ouro-puro (SOUZA, 2020a). Falou-me, também, da sua formação como professora. Sobre isso, historicizou-me Dulcinéia:

Na minha formação, lá no magistério, durante o estágio supervisionado a gente passa pela semana de observação, cada dia em uma série. Quando eu cheguei na quarta série para observar. Bem, eu não sei se estava combinado com a professora regente ou foi uma articulação apenas entre os meninos. O fato é que foi chocante, pois na hora que eu cheguei, eu esperava o costumeiro “bom dia visitante, como vai?”, mas pra mim não cantaram. Na hora que eu cheguei e dei bom dia, os meninos levantaram e cantaram: “Plantei uma cenoura no meu quintal, nasceu uma neguinha de avental”. Eles cantavam com cara de gozação e se olhavam com certa cumplicidade para me constranger. Eu senti uma coisa muito forte, principalmente, por se tratar de crianças. Eu quis que o chão abrisse ali pra eu sumi, mas eu sempre reajo. Então, eu pensei rapidamente e comecei a cantar com eles. (SOUZA, 2020a, p. 148-149).

³⁶ Ver mais sobre as dimensões históricas e reivindicatórias do Movimento Negro para uma educação antirracista em Cavalleiro (2006).

O relato da professora Dulcinéia é a experiência humana vivida para além do comportamento, visto que é uma realidade subjetiva organizada por seu contexto cultural e reformulada dentro da sua singularidade. Nessa concertação, ver-se uma mulher exigindo ‘de *si*’ aquela antiga correspondência com a “boa preta”, imolada no preconceito da Madrinha; debatendo-se a fim de escapar do estereótipo ou de qualquer arquétipo que a música, em nada recreativa, pretendia retumbar em refrão: “Você aí, ponha-se no seu lugar!”. A constrangida reação vem pelo esforço em demonstrar, a qualquer custo, a capacidade de ser professora, ter cultura, ser civilizada. Era a tentativa de agir como ‘sujeito’ que dialoga com outro ‘sujeito’, pondo em prática as determinações técnicas de quem pleiteava à docência. Apesar disso, há uma questão encoberta para a professora Dulcinéia, qual seja: que uma genuína convivência entre ‘sujeitos’, exige a condição de (auto)afirmados e afirmantes das subjetividades dos ‘outros’; ou seja, uma coexistência basilar para a prática pedagógica. Na citação abaixo, a professora Dulcinéia, parece consciente dessa escolha-cilada, situada no passado, feita para evitar a vigilância ou a suspeita por parte dos alunos e seus colegas professores; fazendo “desaparecer” ou esmaecer sua negritude do ofício de educar. Ao esquivar-se, arrefeceu as virtudes democráticas, sujeitando-se ao espécime da professora “boa operária” (FANON, 2008; PARO, 2018; VALSINER, 2012).

Com as minhas turmas eu acho que deixei a desejar, porque eu poderia ter trabalhado mais. Foi uma fraqueza minha, pois eu ficava com vergonha das minhas colegas. Naquela época não tinha a Lei 10.639 e eu pensava que se trabalhasse temas voltados para a África e os negros, elas diriam: “Ela é negra, por isso, só quer falar de coisas de negros”. (SOUZA, 2020a, p. 149).

A escola como o lugar das interações humanas – feita com pessoas, sobre pessoas e para pessoas – merece ser problematizada enquanto espaço e produto das convenções e opróbrios responsáveis pelo currículo e os recursos didáticos insistentes em manter o caráter padronizador, homogeneizador e monocultural da educação, pois, adverte Nilma Lino Gomes (2001, p. 86), “[...] as práticas educativas que se pretendem iguais para todos acabam sendo as mais discriminatórias.”. Hoje a consciência da escola endereçada à diversidade é demasiadamente forte, assim como o cenário educativo formado por singularidades de corpos e existências em movimentos, atravessamentos e cruzamentos tão complexos quanto tensos e conflitantes. Essa nova compreensão permite escapar do anacronismo característico das condutas educativas irrefletidas e/ou congênicas que alijavam, perpetrando perversidades em nome da tal normalização. Por esse motivo, é preciso ver a escola não apenas ‘realizando coisas’, mas,

principalmente, realizando-coisas-às-pessoas no nível pessoal e coletivo (CANDAU, 2008; MACEDO, 2007; SACRISTÁN, 1995; SILVA, 1995; TARDIF; LESSARD, 2005).

Para tal, será preciso repensar a formação dos docentes, como ser humano-histórico-situado, no que concerne ao estudo das diversidades. Sobre esse pormenor, coaduno com o pensamento do professor Vitor Henrique Paro (2018, p. 110) sobre a urgência da política de formação incidida “[...] preferencialmente sobre o educador que já está em exercício, mais do que na formação de um possível [...] futuro educador [...]”, porque entre o curso superior de formação inicial e o cotidiano prático da sala de aula há o “esquecimento” do que se aprendeu, há os “vícios” adquiridos e os “autoritarismos” conseguidos – por osmose, talvez! – ao longo da sua própria educação, inclusive enquanto aluno da educação básica e superior; daí a importância de se desvelar, pela formação, o que é escondido no âmago das relações familiares, na iniciação escolar e em todo o percurso da educação básica, culminando nos espaços intrínsecos à formação docente nos cursos superiores (PARO, 2018; SOUZA, 2018a).

Ou seja, como constatei em outro local, a prática docente necessita da experiência reflexiva tal aquela conseguida pela perspectiva formativa da metodologia (Auto)Biográfica que se revela próspera em perceber o que ganhou “[...] longevidade, deixando o passado para se instalar também no presente das salas de aula [de professores] que não conseguem fazer de suas práticas pedagógicas oportunidades para o desencadeamento de processos afirmativos das identidades [...]” (SOUZA, 2018a, p. 136). À vista disso, o reconhecimento da formação docente-humana – como um assunto imprescindível ao trabalho pedagógico – confere à pesquisa (Auto)Biográfica uma incumbência distinta que não é somente de natureza científica, antes disto, é de natureza ética e política, por obra, segundo Delory-Momberger (2012, p. 14, grifo da autora), da palavra ‘de *si*’ compor o privilegiado entendimento (auto)biográfico no qual as pessoas “[...] têm acesso, por si [mesmas], a um saber e a um poder que lhes dá a capacidade para se desenvolver e agir enquanto ‘sujeitos’ entre os outros e no interior de uma comunidade politicamente organizada.”.

Por todos esses motivos, eu precisei reeducar os meus sentidos e as minhas próprias atitudes além-formação-docente, no sentido de superar as inúmeras formas de discriminação presentes na escola, porque estão, também, na sociedade como um todo. Esse movimento de reeducação aconteceu em concomitância aos elementares passos, ainda desajeitados, da minha “recém-nascida” negritude. O mesmo não acontecia com a minha homossexualidade que, apesar de ter insurgido do “subsolo”, permanecia encastelada e distanciada do âmbito da formação e profissão docente. Eu procurava colaborar no fortalecimento da educação enquanto via valorizadora da diversidade cultural e, conseqüentemente, crítico às posturas dogmáticas, que

tendem a solidificar as identidades, desconsiderando as diferenças existentes no cerne das próprias diferenças (CANEN, 2007). Mas, contraditoriamente, – na sala de aula – eu era, o que Trevisan (2017, p. 55; 62) testemunha: um professor em “[...] processo de ser outro [...] a possibilidade de ser eu e um outro [...]. A necessidade da máscara me abria caminhos para outra história, da qual só eu tinha conhecimento, ainda assim relativo [...]”.

O fato é que eu fui alcançado pelas concepções historicamente responsáveis por tolher as identidades “minoritárias” e sem poder, lançando-as no “calabouço” da sujeição. Isso porque a reverberação do passado hediondo contribuiu para que o Sistema Educativo e familiar seguisse educando as crianças no afã de colocá-las em uma aura de inocência e, por conseguinte, não devessem saber da existência, por exemplo, da homossexualidade, como destaca Félix López Sánchez (2009, p. 17), “[...] pais [...] devido à educação negativa que receberam [...], por estarem mal-informados sobre a homossexualidade [...] desorienta[m], alimenta[m] temores, podendo chegar a produzir rejeição até hoje.”. Ainda que eu tivesse superado o tempo em que sentia minha homossexualidade como uma humilhação secreta, lastimada feito uma doença ou anormalidade irremediável, reconheço que, naquela circunstância, o meu estado era de total indulgência; já que estava, na verdade, tateando em uma homossexualidade ainda assustada, mas empenhando-me em transpassar a barreira da autointerdição (DANIELANGE, 1995; TREVISAN, 2017). Transpor essa barreira levou o tempo de superar o medo da rejeição punitiva de perder o emprego, bem como o medo da rejeição “não punitiva” dos pais, alunos e colegas: “Tolero o professor gay, mas...”. Era um medo-vergonha semelhante (em tudo) ao medo-vergonha, “cultivado” pela professora Dulcinéia.

Finalmente, sobre ser professor negrogay, têm-se alguns aspectos. Destaco dois: o primeiro refere-se ao processo de tornar-se professor, marcado pelo medo de ser surpreendido pela voz do escárnio e menosprezo, tal qual no passado, mas pronunciada no “agora”, através da boca de qualquer aluno. O segundo aspecto diz respeito à presença das culturas hegemônicas, em agravo àquelas que recebem uma atenção mambembe por parte do dirigente escolar. Sobre este último, o pedagogo Jurjo Santomé (1995) ressalta as culturas e vozes das organizações sociais consideradas minoritárias e/ou marginalizadas que, por não disporem de mecanismos relevantes de poder, tendem a ser emudecidas, disciplinadas ou mesmo estereotipadas e descaracterizadas, minando suas possibilidades de resistência. Acerca dessas culturas depositadas e historicamente impugnadas, o citado autor evidencia as seguintes: “[...] as etnias minoritárias ou sem poder. [...] As sexualidades lésbicas e homossexual. A classe trabalhadora e o mundo das pessoas pobres. O mundo rural [...]” (SANTOMÉ, 1995, p. 161-162).

Sem dúvida, esse mundo de interdições ocupou um lugar central na minha titubeante singularidade. Assim, de uma maneira acautelada, a diversidade foi fazendo parte de mim ao passo que a percebia sendo parte do meu cotidiano escolar. Em consequência, não foi mais suficiente que o meu ser docente-negrogay tratasse a diversidade de modo pontual; aproveitando-me de uma data no calendário, como se aquele evento fosse uma “atração turística” que precisasse ser visitada circunstancialmente e do qual, volta e meia, eu trazia *suvenires* como se tivesse sido devidamente conhecida e aprofundada em toda a sua complexidade por meio de ações concretas (SOUZA, 2018a; VALSINER, 2012). Afinal, já se sabe que práticas circunscritas e acanhadas não são suficientes para desfazer os padrões de homogeneização presentes no funcionamento escolar, responsáveis por tornar culturas negadas, silenciadas e submetidas aos velhos e retorcidos mecanismos sutis de aviltamento. As ações concretas a que me refiro dizem respeito às contribuições para o desenvolvimento da consciência coletiva dos alunos, motivando-os a empreenderem ações favoráveis à vida e à participação em suas comunidades. Nesse sentido, Santomé (1995, p. 159) é eloquente, ao dizer que a “[...] instituição escolar que trabalha nessa direção precisa colocar em ação projetos [...] nos quais o alunado se veja obrigado [...] a tomar decisões, solicitar a colaboração [...], a debater e criticar sem medo [...]”.

Envolta nessa historicidade, constituiu-se minha profissão docente e, conseqüentemente, a imbricação e implicação com os estudos acerca das identidades negrogays na relação com a docência, dado que, ainda tenho, em perspectiva, as memórias das ações (do que foi feito) e os seus respectivos efeitos (do que foi feito de mim). Portanto, vale destacar o fato de que – sob a tutela dos estudos sobre gênero, sexualidades e diversidades – o aluno, em sua maioria, vem recebendo o enfoque das pesquisas, enquanto o professor é, quase sempre, por menorizado como um personagem despótico, propagador de violência e preconceito, tanto quanto mantenedor dos interesses hegemônicos (OLIVEIRA; BOTELHO; SANTOS, 2019). Posto isso, neste estudo, o professor é o sujeito central que, através do relato (auto)biográfico, permite um encontro, uma conversa íntima, “confidencial” – como mencionado nas advertências iniciais –, pois são histórias de vida rompendo com o silêncio de professores negrogays que, sendo parte desta sociedade, às vezes, tão intimidadora, não permanecem incólumes às discriminações, às estereotípias e às condições sociais impostas, em razão da “[...] imagem ou enunciado identificatório que o sujeito tem de si [...] baseados na experiência de dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e a pensar.” (COSTA, 1983, p. 6).

Assim, o monólogo vai chegando às derradeiras palavras. Contudo, o “recinto” permanecerá “crivado” por sons e vozes pessoais, refletindo e revelando as coisas próprias ‘de *si*’

enquanto “[...] possibilidade de ‘inocentar’ o corpo.” (COSTA, 1983, p. 6, grifo do autor).
Neste caso, o corpo negrogay.

Avante!

SEGUNDA PARTE

**RUBIÃO BOVARY,
O PERSONAGEM
SOB MINHA PERSPECTIVA**

“Em *Madame Bovary*, a protagonista Emma é uma mulher que passa a vida tentando tornar-se outra. [...], nossa melhor literatura também tem seu personagem bovarista: é Rubião, personagem do romance *Quincas Borba*, de Machado de Assis.”.

(KEHL, 2018, p. 29; 31, grifo da autora)

Era o início daqueles dias estranhos de um tempo pandêmico e amedrontador, porque exigia-nos novas formas de seguir vivendo. Um período alarmante, pois expunha as vísceras pútridas e nauseantes de um (des)Governo atabalhoado, mal-intencionado e apocalíptico; negligenciando vidas que, em um hiato decorrido, alastrou-se em numerosas mortes e em lastimável ranger de dentes. Os jornais e telejornais, os letrados garrafais das manchetes – seguidas por comentaristas e especialistas aturdidos – anunciavam uma recém-chegada pestilência tão indesejável quanto inevitável: a Covid-19, doença causada por um novo e potente coronavírus. Àquela altura, não se falava em outra coisa e não podia ser diferente. Por essa razão, quem pôde, trancafiou-se em um claustro domiciliar de sensações adversas por si, pelos seus e por outros tantos.

Durante um bom tempo, as cidades se esvaziaram e as janelas se fecharam para as ruas. Os vizinhos, já desconhecidos, eram, agora, vultos ameaçadores. As estatísticas de mortos dobravam e tão rápido triplicavam em uma sucessão vertiginosa que se interiorizava, alcançando os mais pobres entre os mais sofridos de um país, o nosso, cinicamente desigual e ordinariamente oligárquico. Depois, o que se testemunhou foi a impossibilidade dos rituais – os quais a professora Marina Guzzo (2020, n.p.) chamou de: “[...] essenciais para nossa existência [...]. A morte, o funeral, o parto, o adoecimento, a festa, o teatro, o jogo. Rituais que dependem de encontros e de presenças.”. E eu incluiria, nesta lista breve, as pesquisas científicas que, com suas demandas e dispositivos ‘da presença’, foram fustigadas a encontrar modos e veículos capazes de proporcionar legítimas partilhas.

Nesse conjunto de circunstâncias dramáticas, para dizer o mínimo, foram iniciadas as sessões de entrevistas com os professores negrogays. O primeiro a ser contactado por telefone foi o professor Rubião Bovary (nome e sobrenome fictícios, retirados de empréstimo das duas prestigiosas obras literárias supracitadas na epígrafe, sobre os quais falarei mais adiante). Na

ocasião, eu fiz os esclarecimentos sobre os meandros da pesquisa, seu objetivo central, a metodologia, os riscos e os benefícios de participar do estudo de modo voluntário. R. Bovary aceitou, sabendo que, a qualquer momento, ele poderia desistir da colaboração sem acarretar-lhe nenhum tipo de prejuízo. As entrevistas narrativas aconteceram via *Skype*, gravadas em ambiente fechado e privado nos dias/horários da preferência do professor R. Bovary, com duração aproximada de três horas, distribuídas em três sessões.

Desse modo, sem “[...] uma potência de aproximação que nenhuma tela ainda é capaz de exercer [...] [e sem o privilégio de] poder estarmos juntos sem a tela e sem medo [...]” (GUZZO, 2020, n.p.), deu-se o meu primeiro encontro com R. Bovary. Era um fim de tarde quando, confinados, acessamos aquela plataforma virtual que tinha nossas imagens projetadas lado a lado; permitindo uma interação quase face a face. Ouvia-nos e via-nos com qualidade, enquanto disfarçávamos com maestria nossa sutil e previsível inibição. Depois de uma conversa trivial sobre os nossos cotidianos sobressaltados, muito em função da pandemia nossa de cada dia, fiz as perguntas disparadoras e iniciei a gravação com o assentimento de R. Bovary.

Então, ele pôs-se a narrar sua história de vida a partir de uma voz enunciada em primeira pessoa do singular. Mas tratava-se de um ‘eu’ pluralizado em composições de vozes diferentes, polifônicas e simultâneas, todavia, nem sempre consonantes. Esteve, enquanto narrava, posicionando-se nos campos significativos do autor-narrador-personagem e, em razão disto, volante – dentro, fora, real e imaginado. No epicentro dessa movimentação de significados, estavam o (eu)autor-conhecedor do objeto da história, o (eu)conhecido-narrador das relações psíquicas, unidas no interior do (eu)ator-personagem ocupado com as ações, falas, pensamentos, sentimentos, conflitos, características e máscaras assumidas em situações específicas. Chamo atenção para a origem da palavra ‘personagem’, vinda da língua latina, correspondendo à ‘máscara’; desta forma, quando o (eu)ator representa uma personagem, porta-se como se usasse uma máscara e fosse, em definitivo, outra pessoa (FREIRE; BRANCO, 2016; SARGENTIM, 2012).

Nessa relação, essencialmente dialógica e situacional, R. Bovary historicizou o mundo do qual é autor-narrador-personagem, pois é um cronista implicado e não apenas o narrador-observador distanciado dessas ações. Ao ressaltar sua implicação, refiro-me à noção de personagem-protagonista por exercer a prerrogativa da ação-primeira no mundo objetivo da cultura, guiado pela primazia da memória acumulada no mundo subjetivo e interior ‘de *si*’; perspectivas que ajudam a elucidar a constituição dinâmica da existencialidade de R. Bovary a partir do conflito interno entre a recusa, a negação, a culpa, a vergonha, o desejo, o gozo, o

incômodo, o silêncio e o medo. Assim sendo, forças contrárias, antagônicas que extrapolam e desembocam no mundo externo (e vice-versa), tendo para além do ambiente familiar, a rua, a escola, a faculdade e a igreja – cenários polifônicos dissonantes e objetivos – a existência dos (eus)antagonistas, quer dizer: forças contraditórias em si-próprio, envolvendo-o nos conflitos, crises e mal-estares intensificados pela influência da cultura. Enquanto R. Bovary seguia, com obstinação, o fio-condutor-narrativo, às vezes, o fazia através do enredo cronológico, subordinado ao contexto temporal de uma ação subsequente, tal um exímio cronômetro operativo. No entanto, outras vezes, narrava através de um enredo psicológico, sem seguir uma ordenação propriamente material, mas, de modo sinuoso, zigzagueava por entre o presente-passado-futuro-no-presente, elaborando a habilidade de se enxergar como objeto na/da experiência (FREIRE; BRANCO, 2016; SARGENTIM, 2012; VALSINER, 2012).

Ao meu pedido, R. Bovary, como se compartilhasse um desabafo ou confidência àque-la pessoa próxima, relatou-me eventos expressivos a partir do recorte histórico concernente à infância até a fase adulta, interpelando-se a partir de três questões elaboradas, já se sabe, por Passeggi (2010a, p. 333): “Que fatos marcaram minha vida? O que eles fizeram comigo? O que faço agora com o que isso me fez? [...]”. Para tal, foram acessadas memórias recuperadas pelo esforço de narrar ‘a si’ mesmo, ao passo que se é um ‘outro’, em razão de, como explica o professor Franklin e Silva (2009, p. 7), tudo ser “[...] movimento e que nada pode ser idêntico a si, já que tudo flui num ritmo incompatível com qualquer grau de permanência.”. Aqui, o mencionado professor fundamenta sua inferência no insigne fragmento do pré-socrático Heráclito (540 a.C.-470 a.C.): “Ninguém pode banhar-se duas vezes no mesmo rio.” (citado por SILVA, 2009, p. 8). O fato é que essa imersão na memória se deu no processo consciente de ser presença situada – um negrogay lançado no mundo e na cotidianidade de uma família inter-racial e heterossexual; preocupado em apreender o sentido e o conhecimento ‘de si’ mesmo.

CAPÍTULO 2.1

QUEM É RUBIÃO BOVARY? UM PROJETO ‘DE SI’ MESMO

“[...] Queria ver Barbacena. [...] [Rubião] tinha a terra natal em si mesmo [...]. Se a alma dele foi alguma vez dissimulada, e escutou a voz do interesse, agora era a simples alma de um homem arrependido do gozo, e mal acomodado na própria riqueza. [...] Rubião, sem saber por que, e apesar do seu próprio luxo, sentia-se o mesmo antigo professor de Barbacena...”.

(ASSIS, 1994, p. 48)

“[Bovary] [...] confundia-se num mesmo sofrimento [...]. Irritava-se com um prato mal servido ou com uma porta entreaberta, lamentava-se pelo veludo que não possuía, pela felicidade que lhe faltava, por seus sonhos grandes demais, por sua casa por demais acanhada.”.

(FLAUBERT, 2007, p. 106)

As epígrafes são eloquentes ao dizer da denegação presente na tarefa forçosa de ser um ‘outro’ que não se ‘é’, permita-me a redundância. *Pedro Rubião*, o protagonista ironizado por Machado de Assis (1994) no livro *Quincas Borba*, está ‘mal acomodado’ no seu projeto de ser um herdeiro, dono de palacete na Corte do Brasil oitocentista – o que significava ter-de-deixar-de-ser o provinciano de Barbacena, metamorfoseando-se naquilo que o levaria aos escaninhos da sociedade do Rio de Janeiro. Ter a sensação de ser parte dependia da capacidade de forjar-se em um ‘outro’ do qual se percebia deveras distante (KEHL, 2018). Francamente, *Pedro Rubião* nunca deixou de estar entre parênteses, fora da história das pessoas e instituições sociais preponderantes daquela época. No folhetim escrito por Machado, a hipocrisia toma para si o estandarte do ‘Bem’, a insígnia do mais ‘Forte’ e a supremacia para eleger o ‘bode expiatório’. *Pedro Rubião* é tratado como pária em uma sociedade de “grandes homens” que reconhecem, ou não, a grandeza de outros homens. Sonogado em seus planos ambiciosos, restou-lhe ser condenado e “invertido” e revirado na sua loucura dada. Algo parecido aconteceu à senhora de Gustave Flaubert (1821-1880), a “confundida” *Emma Bovary*. A famosa madame foi ridicularizada pelo fiasco em tentar-se-tornar uma ‘outra’ pessoa, experimentando a ambivalência de ser mulher na sociedade francesa do século XIX, suplantada pelas forças sociais que designavam sua condição. *Emma Bovary*, por consequência, sucumbe

ao absurdo do suicídio por arsênico, uma vez que metamorfose é também morte. Morre-se quando transformado em vergonha e desespero (SARTRE, 2002b).

Este prólogo em parágrafo apresenta, em certa medida, o personagem central deste estudo. Ainda assim, cabe a pergunta: quem é Rubião Bovary?

Se esperamos conhecê-lo, por certo não existe melhor alternativa senão pela narrativa-descritiva da história de vida deste homem amalgamado. Ele era criança e foi deposto da sua infância, iniciando uma transmutação que o ameaça continuamente à mácula. Como *Gregor Samsa* – de Franz Kafka (1883-1924) – R. Bovary, mediado por outrem, “desperta” de um sono, flagrando-se abastardado no inseto monstruoso. Esse “corte”, o momento divisor (do antes e depois) ou o acontecimento de origem, está descrito – tal como na estória de *Gregor Samsa* – em um cenário comum da casa na qual reside o restante da família de R. Bovary: pai, mãe e irmãos. Tem-se, conforme os fatos se sucedem, o contato com a ‘angústia’ deste *hohemmenino* tornado anômalo e, principalmente, presenciamos uma ‘consciência’ engolida por um corpo definitivamente estranho, bestial, aberrante, enquanto a família se esforça por encontrar o melhor modo de lidar com a situação (KAFKA, 1997).

À vista disso, serei cuidadoso na exposição desta história de vida, impondo-me um método de análise favorável à significação dos acontecimentos e circunstâncias definidoras da existência de R. Bovary que vive, pela lembrança, capturado na metamorfose-primeira e no sobressalto de uma repetição iminente. Tal análise será feita à luz do método desenvolvido por Sartre chamado de *Psicanálise Existencial*, apresentado na quarta parte da obra *O Ser e o Nada* (SARTRE, 1997) e materializado no estudo biográfico *Saint Genet: ator e mártir* (SARTRE, 2002b) – livro que tenta dar conta do projeto humano do importante e controverso escritor e dramaturgo francês Jean Genet (1910-1986), homossexual assumido e, por isto, entalhado na pecha de condenável e maldito.

Antecipo que, aqui, eu chamo este método simplesmente por *Análise do projeto ‘de si’*, pois não pretendo enveredar por explicações de ordem comparativa entre a psicanálise freudiana (empírica) e a psicanálise existencial, nem mesmo demonstrar as críticas de Sartre ao método de tipo empírico³⁷. No entanto, importa dizer que, enquanto a psicanálise de Freud (1856-1939) preocupa-se em designar o complexo soterrado nas brumas do ‘inconsciente’, a psicanálise existencial procura conhecer o projeto original, a escolha primordial, quer dizer: uma determinação livre e ‘consciente’. A noção de projeto é o conceito-chave de Sartre para a investigação sobre a compreensão do ser humano situado e o seu fazer-se no mundo pela ex-

³⁷ Sobre essa questão, ver o capítulo “Psicanálise Existencial” do livro *Sartre: vida e obra* (1980), escrito pelo filósofo Luiz Carlos Maciel (1938-2017).

periência, constituindo-se com base na radical liberdade, melhor dizendo: não há determinismos; há, tão somente, um projeto ‘de *si*’ mesmo. Para Sartre (1997, p. 685), não possuímos nenhum ‘caráter’ prévio, referindo-se “[...] aos grandes ídolos explicativos de nossa época – hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica [...]” que têm o propósito de sobrepujar nossa liberdade, desobrigando-nos da responsabilidade em favor da má-fé. Sendo assim, a ideia de projeto é fundamental para o estudo da história de vida de R. Bovary, entendendo-o como irrevogavelmente livre para exercer suas escolhas tendo como sustentação material as circunstâncias históricas que sublinham seus limites e contingências.

Ao definir a consciência como intencional e necessária para a melhor compreensão do ser, Sartre a localiza em movimento ao exterior, porque pode conhecer e conhecer-se em relação ao mundo, já que não existe consciência sem posicionamento, isto é, algo colocado como existente no mundo; sendo a consciência, o modo ‘do ser’ do humano saber-que-se-sabe (SARTRE, 1997). Tal existência-consciente suscita uma consciência de existir lançando-se rumo ao futuro – o projeto, o desejo de ser. Para agir, o homem precisa construir o projeto, fazendo escolhas e, neste sentido, a psicanálise existencial é o método destinado à investigação das escolhas subjetivas nas quais “[...] cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesma aquilo que ela é.” (SARTRE, 1997, p. 702).

Portanto, a finalidade é a análise do projeto de homem escolhido por R. Bovary. Talvez fosse mais fácil acreditar que ele, espontaneamente, tivesse nascido covarde ou herói – para ficar nos termos de Sartre (2014), afinal, nada poderia ser feito, tudo estaria dado, irremediavelmente posto: tendo nascido covarde ou herói o seria a vida inteira. No entanto, na perspectiva de Sartre (2014, p. 33) “[...] o covarde se faz covarde, e o herói se faz herói. Existe sempre uma possibilidade para [...] deixar de ser [...]”. Nesse viés, o homem é definido pela ação (‘fazer-se’ em projetos), pois, não tendo uma essência ou natureza, constrói a partir de cada ato ‘de *si*’ (no mundo) um modo específico de ser; com efeito, o que fazem de nós não é o mais importante, decerto é o que fazemos daquilo que fizeram de nós (SARTRE, 2002b). Desse modo, a análise do projeto ‘de *si*’ ajudará na significação implicada em cada ato e na forma como as escolhas se desdobram, objetivando a compreensão mais profunda de um projeto singular e situado nas condições históricas.

2.1.1 A ALTERIDADE CONFUNDIDA DE RUBIÃO BOVARY

“A alteridade confundida com o Mal passa a ser reprimida com todas as forças.”.

(NAZÁRIO, 2002, p. 10)

A decisão de chamar Rubião Bovary por importantes nomes literários não foi imediata. Aconteceu depois da transcrição das entrevistas narrativas e das leituras sistemáticas para a construção dos Núcleos de Significação que me impeliu, como bem disse Antonio Prata (2010, p. 17) na crônica *Os outros*, a sentir um “[...] espasmo filosófico, a fígada ontológica [fazendo-me ver] o mundo por seus próprios olhos, [sentir o] peso sobre seus ombros, [ter os seus] antepassados [...]”. A leitura da história de vida de R. Bovary funcionou como se fosse um “portal”, tal qual a toca de coelho que trasladou a menina Alice para o lugar paralelo das maravilhas. Assim, eu fui catapultado, lançado para o mundo de R. Bovary de modo heideggeriano, quer dizer: sendo-no-mundo – tempo, lugar, família, aparência – sem tê-lo escolhido e, apesar disto, ser-aí em um mundo de outrem, procurando sentir no ser dele, pensando a existência através da sua pre-sença que, à proporção da narrativa ‘de si’, refletia sobre si mesmo (HEIDEGGER, 2005).

Compulsoriamente, tornei-me ‘outro’ em uma espécie de bovarismo – daí o *insight* para a escolha dos nomes, pois, como explica a psicanalista Maria Rita Kehl (2018), o termo foi cunhado a partir de Flaubert (2007) e da sua protagonista pequeno-burguesa de província, a *Madame Bovary*. No enredo, ela nos é apresentada com propensão às ideações tais aquelas forjadas nos sonhos adolescentes inebriados por literatura romancesca, responsáveis por alimentar a ambição de tornar-se ‘outra’; talvez mais lírica ou homérica, mas, com certeza, diferente do futuro que lhe era previsível (KEHL, 2018). Com esse projeto de existência, *Emma Bovary* demonstra a maneira como ela escolheu-a-si-própria, conferindo valor às coisas, tornando-as preferíveis ou não pela liberdade da ação, contudo, uma liberdade situada nas circunstâncias objetivas. Nesse sentido, o casamento com o médico medíocre, *Charles Bovary*, é um exemplo retirado dessas ‘circunstâncias objetivas’ que respingam na liberdade de *Emma*, ou seja, frente às limitações que lhe impuseram, tornou-se o que foi possível pelo movimento da existência (SARTRE, 2014).

R. Bovary aproxima-se da personagem de Flaubert quando, “caído” no meio de uma família inter-racial e heterossexual, percebe-se, ainda na infância, defrontado, como ele mesmo diz, por “[...] muitos problemas com relação à questão de aceitação.”. Pai escuro, mãe clara, três filhos pardos – uma menina e dois meninos; R. Bovary é o mais novo dos filhos. Nessa perspectiva, lançando mão da premissa de Sartre (2014, p. 38), refiro-me àquela que, sublinhando a situação do homem, enfatiza sua (auto)constituição, afinal, conforme o filósofo: “[...] ele [o homem] não está feito de antemão, mas se faz escolhendo sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que ele só não pode não escolher uma.”. Frente à pressão, R. Bovary escolheu tornar-se ‘outro’, ao menos, na sua imaginação.

O meu pai é negro, a cor da pele é escura e minha mãe é branca. Aí eu percebi a diferença, porque eu tinha a cor da pele mais puxada mais para meu pai do que para minha mãe. Isso me deixava um pouco angustiado [risos]. Eu me lembro que eu queria ser da cor da minha mãe [risos]. [ANTONIO: Com qual idade?] [BOVARY] Na faixa etária de cinco para seis anos que é a idade que eu lembro nitidamente da infância. Então, era essa questão: eu queria ser da cor da minha mãe. [...] Eu queria ser a mulher branca, aquela galega que chamava atenção dos homens quando passavam, né? Então, eu fui crescendo com essa visão, com essa construção dentro da minha cabeça, minha mente [...]. (BOVARY, R.)

Ser o último filho de uma família transpassada por questões raciais, exercidas por forças quer sejam inflexíveis ou sutis, porém, sempre tensas, fez R. Bovary se conhecer interseccionado, também, pela feminilidade (da mãe e irmã) e a masculinidade (do pai e irmão). Por isso, ouvi-lo rememorar o contexto dessas experiências foi vê-lo, como destaca Agamben (2005, p. 65), “[...] reentrar na infância como pátria transcendental da história [...], assim como a experiência, enquanto infância e pátria do homem [...]”. O regresso à pátria originária, permitiu-me testemunhar a “batalha” de R. Bovary em balbuciar o ‘eu’ entre os vários ‘eus’ falantes nas diferentes formas e possibilidades no seu mundo, a própria Babel (AGAMBEN, 2005).

Possibilidades de ser ou não ser (uma indeterminação). Assumir-se ou perder-se (uma indefinição). Possibilidades porque o homem, segundo Sartre (1997), é o ser que chega ao mundo trazendo o nada, o vazio e, portanto, é desprovido de essência; é livre na pura existência corporificada, totalmente encarnada em contexto de especificidade existencial concreta e objetiva. Um homem condenado a fazer escolhas na carne, ou melhor, na ‘facticidade’, quer dizer: os ‘fatos’ reunidos sobre o homem – sua situação social e física. Dizendo de um outro modo, mas mantendo as sentenças de Sartre (1997), o homem não tendo essência (ou uma identidade monolítica) – ao contrário das coisas que são endógenas em em-si, fixadas no des-

tino próprio e inexorável – vem ao mundo sem nada, livre. Nascendo, o homem se torna um corpo em-situação com passado, biologia, cultura, atributos físicos e sociais, em-família-na-família: nossas circunstâncias. Diz Sartre (1997) que, mesmo não escolhendo a ‘facticidade’ o homem é um ser para-si, ou seja, em face das muitas possibilidades, podem-se criar outros projetos, interpretar os fatos ‘dados’ de outros modos e para-além; criando através da ação e do movimento novos conteúdos (MACIEL, 1980; REYNOLDS, 2013).

Tudo isso para afirmar que R. Bovary esteve/está ante um mundo que é ‘forçosamente’ (e aqui parece ser uma contradição) o meio para a construção ‘de si’, pois enfrenta uma ‘condenação’ por ser livre, “[...] condenado, posto que ele não se criou a si mesmo, e, [...], contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo [...]” (SARTRE, 2014, p. 24), precisou, à custa ‘de si’ próprio, criar o seu projeto existencial a partir das experiências pessoais. Isso quando ainda morava em uma localidade pequena, vivendo entre os já conhecidos amigos da rua, os colegas da escola e a cotidianidade morosamente habitual. Mas, também, quando se mudou, com toda a família, para uma cidade de médio porte, onde a fantasia de ser ‘outro’ intensificou-se em uma construção à guisa de *Pedro Rubião* que, como *Emma Bovary*, tem origem provençal e, ao migrar do interior para a capital, esmerou-se em pousar de cidadão do mundo, afastando-se paulatinamente da vida bucólica na tentativa de fazer-se passar por ‘outro’ (KEHL, 2018).

À vista disso, a epígrafe que abre esta seção, chama atenção, nas palavras do historiador Luiz Nazário (2002, p. 10), para uma “[...] alteridade confundida com o Mal [...]”, referindo-se ao Mal que, encarnado em Jean Genet, fez existir o ladrão, o homossexual e o prostituto. A marginalidade sintetizada em Genet, como em todos aqueles ‘mantidos à margem’, tem uma função social, qual seja: servir como “biombo” utilitário para a hipocrisia moral (MACIEL, 1980). Se Genet negou-se a desempenhar passivamente tal papel que lhe impuseram³⁸, o mesmo não pode ser dito do personagem central deste estudo, pois R. Bovary procura fazer as coisas conforme o contexto pede, empreendendo a tarefa de ser como os ‘outros’ – aqueles que representam os arquétipos aristocráticos (por exemplo: ser branco) e virtuosos (por exemplo: ser hétero). O primeiro através do território das ‘quimeras’ e o segundo pela negação ‘factual’ e insalubre à homossexualidade. No entanto, neste ponto, há um aspecto conflitante que merece nossa atenção.

³⁸ A confirmação é verificável a partir da leitura do livro de Jean Genet publicado em 1949 de título *Diário de um ladrão*. Nesse romance biográfico ele transforma em literatura suas experiências mais escatológicas, confessando traições, roubos e a homossexualidade. Se existir é ser visto, Genet, na época da sua vida retratada no diário, existiu apesar de toda a condenação moral (GENET, 1986). A escolha por assumir-se homossexual, por exemplo, na sua vida e obra corresponde a um desprezo aos valores mancomunados em amaldiçoá-lo por suas alteridades.

R. Bovary quer ser da cor da mãe, porque confere valor à brancura. Mas quer, também, ser uma mulher branca o bastante para atrair a atenção dos homens, isto é, adversando com a moral dos “bons” e dos “justos”. Ele guarda na sua vida interior (não socializada e livre dos ‘olhares’ externos e perturbadores) o seu ser imaginado como filho-de-família-que-quer-ser-branco-e-mulher, logo, um “paradoxo moral” (partindo, é claro, da moral ensinada a R. Bovary que, agora, o condena). Na quimera solitária, R. Bovary sente gozo e tensão. Explico melhor: a realidade exerce intercessão no imaginário – ele é não-branco (realidade angustiante), mas inventa para si um mundo melhor onde pode experimentar de uma certa brancura valorosa. De modo igual, a imaginação incide sobre o real – ele tem uma masculinidade que difere do pai e do irmão (realidade angustiante). Dado isso, sem testemunha, cria uma existência secreta na qual é possível projetar-se como mulher. Assim, R. Bovary tenta se afastar da angústia anunciada pelo “delito” de se imaginar ‘gostando de homem’, renunciando com veemência, na presença dos ‘outros’, o seu sonho-mau. Eis a má-fé (SARTRE, 2002b).

É recorrente na história de vida de R. Bovary as passagens que o denotam enquanto uma criança virtuosa e bem-comportada em face dos adultos. Algo que permanece replicado na sua maioridade sobressaltada e acautelada em manter-se como o único espectador do seu próprio drama em imagem-e-imaginação. Ao cabo, fica revelada a questão sobre a existência do ‘outro’ que vê com olhos devoradores o que se pretender esconder, pois o “[...] inferno... são os outros [...]” (SARTRE, 2001, p. 45) – máxima extraída do inferno de Sartre, aludindo o confinamento entre as “paredes” do olhar condenatório. Por esse ‘olhar’ temos, ainda que momentaneamente, nossa subjetividade sequestrada e tornada objeto de julgamento; algo verificável na sintetização do ser-para-o-outro, portanto, uma experiência que deve ser evitada por ser alienante (REYNOLDS, 2013; SARTRE, 1997).

A essa altura, penso ser possível estabelecer um paralelo entre o sentido de alteridade, apreendido do fragmento de Nazário (2002), e a compreensão sobre o conceito de identidade do psicólogo social Antônio Ciampa (1997) que afirma ser, a identidade de uma pessoa, consequência de um fenômeno social repercutindo na individualidade; sendo uma representação prévia, dada ‘em situação’ (biológico, social, etc.). Desse modo, o referido autor exemplifica dizendo que “[...] antes de nascer, o nascituro já é representado como filho de alguém [...] objetivamente, como ‘filho’, membro de uma determinada família [...]” (CIAMPA, 1997, p. 65, grifo do autor). Contudo, o que inicialmente é interpretado enquanto uma igualdade *dada* – um ser-posto e totalizado pela genética ou integralizado por um brasão – tende a diferenciar-se *no-se-dando*, ou melhor, na movimentação individualizante de pessoas particulares ‘em situações’ igualmente particulares. Assim, igualdade e diferença são noções para identidade,

bem como movimentação e metamorfose; afinal, somos ‘um’ e também ‘um outro’ através das possibilidades (CIAMPA, 1997).

Nesse sentido, a palavra *identidades* (no plural) é mais elucidativa, inclusive, por manter o aspecto da liberdade preservado pelas possibilidades de ser – como aconteceu ao Jean Genet que, para além da identidade *dada* da ‘criança ladra’, metamorfoseia-se no artista e no escritor. Já as personagens ficcionais *Pedro Rubião* e *Emma Bovary* são exemplos de um outro pormenor: a má-fé, visto que a transmutação deles é ‘em coisa’ por negar a liberdade (SARTRE, 1997). Escamoteando a liberdade, *Pedro Rubião* e *Emma Bovary* fogem da ‘responsabilidade’ imposta pela decisão – constituindo a primeira farsa de ambos; pois deixaram que os ‘outros’ outorgassem o papel a ser representado. Então, a farsa da farsa: um ser-para-si (consciente ‘de si’) consubstanciado em um ser-para-outro, isto é: enxergado e experienciado através dos ‘olhos’ do ‘outro’ (MACIEL, 1980; REYNOLDS, 2013).

A consequência imediata para uma pessoa experienciando a si mesma à maneira do ‘outro’ é a perda do seu próprio ponto de vista no mundo; porque foi tragado pelo ponto de vista deste ‘outro’ (COX, 2007). Machado de Assis e Gustave Flaubert foram exímios em retratar, através dos seus enredos e personagens célebres, as demais consequências, quais sejam: a loucura e o desequilíbrio, seguidos da morte extemporânea. As tramas de *Pedro Rubião* e *Emma Bovary* falam de metamorfose; são parábolas das vicissitudes humanas que ajudam a assimilar a complexidade do relato memorialístico de R. Bovary e de suas inúmeras e cruzadas imbricações. Assim sendo, tomo-o como texto-base a partir do qual se organizará a minha análise na seção consecutiva.

CAPÍTULO 2.2

A FAMÍLIA, CENÁRIO DE SIGNIFICAÇÃO DA COR/RAÇA DE RUBIÃO BOVARY

“A minha família, era uma família que não discutia esses assuntos. Não sentávamos para falar dessa questão de gênero, de raça, nada disso. Isso eu descobri com o tempo, principalmente na escola. Mas, com relação à família, dentro de casa, essa identidade dentro da família não tinha. Lógico que eu vim perceber essa questão de [pausa curta] raça, de cor por conta dos meus pais.”

(BOVARY, Rubião)

Em ocasião da entrevista narrativa, chamou minha atenção o fato de R. Bovary iniciar o relato comunicando o termo família. Como se pretendesse demonstrar o seu princípio existencial na família, ainda que não tivesse exatamente esse discernimento (sim, isso é uma inferência), porque a minha pergunta inicial aludia à família, mas não a tratava com exclusivismo. No entanto, é interessante perceber que, de pronto, R. Bovary constrói um período no qual a palavra família aparece enunciada por duas vezes consecutivas.

A primeira antecedida por uma partícula que indica posse, recurso pessoal – “[...] minha família [...]” –, um núcleo de vida sob a ótica do filho-narrador que demonstra a preocupação imediata de colocar-se no mundo enquanto célula de vínculo extensivo a todos, seja pela família (identidades biogenéticas) e, conseqüentemente, pela sociedade (culturas, histórias). “A minha família [...]”, representa a tentativa de construir para si aquilo que o sociólogo Donati (2008, p. 135), chamou de “[...] sentido ao nexos existencial que os laços familiares têm para cada um em sua vida social.”.

A segunda, “[...] era uma família [...]”, tem uma função marcada no passado, no tempo que só se pode acessar pela lembrança-do-vivido (RICOEUR, 2007). Ao escolher dizer dessa forma, R. Bovary parece querer narrar: “Era uma vez uma família [...]” e, assim, encadeasse uma contação de qualquer clássico das histórias infantis que, dadas as devidas proporções, são tão parecidas. Semelhante é, também, o fato de que, na história de vida de R. Bovary, bem como na minha própria história, a família é lembrada como o *locus* em que se “agasalha” o silenciamento das questões de gênero, de raça; neste viés, diz R. Bovary: “Não sentávamos

para falar dessa questão [...], nada disso. Isso eu descobri com o tempo, principalmente na escola.”.

A inexistência do diálogo é lida como uma lacuna que deveria ser preenchida pela mediação da família; no entanto, é complementada, sobretudo, pela escola. “Não sentávamos para falar dessa questão [...]”, coloca em xeque a perspectiva da família como mediadora, quer dizer, instrumento situado entre partes. R. Bovary deixa escapar a compreensão de que a família é o meio (o fio condutor) entre o eu-sujeito e o eu-no-mundo, operando “[...] como intermediária, co-ligando os termos [...] *instrumento de referência ou atribuição de significado* [...]” (DONATI, 2008, p. 136, grifos do autor).

Atendo-me ao fato de que estou apreendendo R. Bovary enquanto um indivíduo entremetido na relação familiar, colocado no meio de outros indivíduos, constituindo uma rede; estou, com isto, entendendo que essa rede/família é também inserida e integralizada em um contexto social maior. Logo, a família participa, de modo dinâmico, das relações sociais. Está no bojo de “[...] uma vida de paradoxo e contradição [...]”, como disse Berman (1986, p. 13); ou ainda na fluidez dos velhos modos de conduta, liquefeitos em “[...] padrões e figurações que, ainda que ‘novas e aperfeiçoadas’, [são] tão duras e indomáveis como sempre [...]”, constata Bauman (2001, p. 14, grifos do autor). Dessa forma, conclui Petrini (2008, p. 18): “[...] estes fatores, entre outros, repercutiram de variados modos na constituição da família contemporânea e de suas relações.”.

Para elucidar o emudecimento da família de R. Bovary, é preciso estudá-lo como um fenômeno condicionado às questões encapsuladas no preconceito, quer dizer, questões centradas na relação intrínseca entre os aspectos psíquicos e sociais, constituintes da ação que não é congênita, uma vez que é socialmente construída, instalando-se no desenvolvimento ‘de *si*’ enquanto um indivíduo resultante “[...] das relações entre os conflitos psíquicos e a estereotipia do pensamento [...] o estereótipo [é] o que indica que elementos próprios à cultura estão presentes.” (CROCHÍK, 1996, p. 47).

Diante disso, as condições que geram tal invólucro encontram-se na realidade histórica que incide no sistema de socialização. O influxo vindo desse processo externo-cultural tem, na interioridade singular do indivíduo, o lugar para se adaptar e compor novas formas de estruturação, isto é, ser ou não ser preconceituoso, o que implica devolver ao mundo externo a repercussão de uma identificação, replicando o preconceito ou um indeferimento que o contrapõe. Nessa lógica, para contrapor, é preciso que o indivíduo reflita sobre si mesmo e os ‘outros’ nas experiências estabelecidas em profundas circunstâncias da vida relacional. Logo, a ausência da experiência refletida é o preâmbulo do preconceito (CROCHÍK, 2011).

Desse modo, quando R. Bovary diz que sua família não sentava “[...] para falar dessa questão de gênero, de raça, nada disso [...] [descobrimo] com o tempo, principalmente na escola [...]”, ele pronuncia o óbvio, qual seja: o silêncio, neste caso, é uma reação sem reflexão “[...] que consiste em fingir-se de morto frente ao objeto que gera estranheza. É uma reação análoga à do animal que imita a natureza para se defender do predador; mostra um olhar fixo que vendo além de alguém não consegue vê-lo.” (CROCHÍK, 2011, p. 16).

Comigo algo equivalente aconteceu, porque não havia nas pautas das conversas em família a presença das discussões de gênero, raça ou classe. Hoje eu tenho a consciência de que as vivências de toda forma de exclusão acumulada nas histórias de vida das matriarcas da minha família são, definitivamente, evidências das formas sociais de não-existências por serem mulheres, não-brancas, pobres e pouco escolarizadas (SANTOS, 2002). Somado a esses elementos, tinha o contexto social da época que não favorecia o hasteamento de qualquer bandeira identitária; era regra, naquela cidadezinha do sertão baiano, seguir na mesma entoadada do silêncio sem reflexão, por conseguinte, eram ressecções experienciadas no social com reverberações na vida privada.

Foi na escola onde eu também tive acesso aos primeiros conteúdos sistematizados que, no meu caso, tentavam explicar, através da ótica das culturas hegemônicas, o que já era parte do meu cotidiano, contribuindo, inclusive, com o processo sutil de negação da minha negritude (SOUZA, 2020b). Algo que se iniciou na família de modo inaudível, sonogado e inconsistente, ganhou o seu clímax na escola, afinal “[...] quem duvida que a escola [...] desempenhou esse papel [...] que, em troca do código escrito que ela ensinou, [...] deixou os alunos com vergonha de seus pais e de seu ambiente, baixou sua autoestima?” (MOURA, 2003, p. 19). Quem duvida que, na infância, minhas aulas de História tinham o seguinte objetivo:

[...] de tornar o africano visível, invisível e descuidado, do ponto de vista etnográfico e antropológico. Eram aulas que cheiravam a sangue de negro escravizado, numa divulgação horrenda de ilustrações brutais dos negros sendo espancados, chicoteados e violentados em sua dignidade. As páginas dos livros didáticos estavam ensopadas de preconceito subliminar, contra os negros e os índios que nunca figuravam como protagonistas e, quando surgiam, eram em menções que os inferiorizavam perante os brancos. Não me recordo de ter visto, nos livros de Ciências, negros/as desempenhando funções consideradas de prestígio. As imagens, de modo geral, estampavam o/a negro/a serviçal executando cargos “menos nobres” e submissos. Por que só os/as brancos/as podiam ser cientistas? Como se perceber negro/a perante uma educação segregacionista e eurocêntrica, mancomunada a estereótipos racistas, relacionando crianças negras a doenças e crianças brancas a higiene e saúde? (SOUZA, 2018a, p. 21-22)

R. Bovary não é explícito e nem oferece maiores detalhes que sustentem a análise acerca de uma eventual participação da escola sobre sua assumida dificuldade de aceitação. Contudo, pode-se constatar que o seu conflito tem origem na autoridade desempenhada pelo ‘outro’, ressoando no eu-criança de R. Bovary uma autoconsciência adulterada. Uma vez que dessa “revelação”, por obra do ‘outro’, tem-se, em concordância com o sociólogo, historiador, filósofo e ativista político W.E.B. Du Bois (1998, p. 39), “[...] uma sensação peculiar, essa dupla-consciência, esse sentido de sempre olhar a si próprio através dos olhos de outros, [...] através da métrica de um mundo que o contempla com divertido desprezo e pena.”.

R. Bovary conta que, entre os cinco e seis anos de idade, quando falavam, associando sua cor de pele à tez enegrecida do pai, sentia-se incomodado, angustiado – sensações nunca proferidas, apenas sentidas na sua vida interior. Era, diz ele: “[...] uma certa rejeição [...] eu fui crescendo e essa questão foi crescendo também [...] não vou mentir: eu não me aceitava [...] não aceitava ser negro [...] até aceitava ser chamado de moreninho, de claro.”. À vista disso, parafraseando Du Bois (1998), R. Bovary sente uma duplicidade – ser-branco, ser-negro – duas almas, duas compreensões, dois embates, dois ideais conflitantes em um corpo mestiço bifurcado, amalgamando sua dualidade no ser moreno-claro, sem deixar de ser pessoa racializada³⁹ em pressupostos hierarquizantes que superabundam os valores da branquitude em detrimento da negritude.

Essa perspectiva traz para a ribalta o aspecto do ‘outro’ incluído na subjetividade de R. Bovary. Na verdade, tratam-se dos ‘outros’ – aqueles que verbalizam e apregoam a impertinente cor mestiça-escurecida de sucessão paterna; em consequência, o pai é, também, um ‘outro’ na experiência de R. Bovary, tanto quanto o próprio R. Bovary é um ‘outro’ no âmbito da consciência reflexiva ‘de si’ mesmo, pois, pela memória do vivido, tem-se a projeção do si-mesmo narrado como ‘outro’. Quer dizer que, ao narrar, R. Bovary se identifica com o autor, condição que possibilita o ‘eu’, no cenário do vivido, a delinear o fio condutor da sua contação memorialística no aqui-e-agora, observando no lá-e-então ‘de si’ as ações, os pensamentos e as falas/vozes em autodialógico, sem prevalecer hierarquia, porque o de agora é o de antes-e-depois; o da ação é o que reflete a ação (IRIART; BASTOS, 2014; RICOEUR, 2006).

Em síntese, a rejeição ‘de si’, declarada por R. Bovary, é uma imagem testemunhada por um eu-conhecedor que, consciente das ações, sabe-se situado no mundo e, por isto, posiciona-se na não-aceitação para depois se reposicionar, através da criação de um ‘outro’ que,

³⁹ Neste trabalho, o termo racialização é usado a partir do estudo sociológico de Octavio Ianni (1996, p. 2), portanto, como um processo de racialização das relações sociais, “[...] realidades sociais às vezes extremamente complexas e inextricáveis, produzidas ao longo de migrações, escravismos e outras formas de trabalho forçado, convívios pacíficos, conflitos inesperados, progrons, genocídios, revoluções, guerras.”.

mesmo sendo um personagem imaginariamente concebido, é dotado de voz um tanto autônoma, com capacidade para interagir na história com ‘outros’ personagens/vozes, cambiando informações sobre os seus intrínsecos ‘eus’ e seus mundos (HERMANS; KEMPEN; VAN LOON, 1992) como, por exemplo, no seguinte fragmento narrativo de R. Bovary:

[...] eu não queria ser negro, porque negro era pequeno na sociedade [...]. Como eu já era rotulado como homossexual, o gayzinho da rua da escola, o viadinho [...] era apelidado por minha sexualidade. [...] eu não gostava, eu não queria que isso fosse de fato verdade. E eu não queria que as pessoas me chamassem desses apelidos, então eu criei um personagem. Comecei a querer ser o que eu não era como uma forma de defesa. Então, eles vão me olhar como uma pessoa de padrão social elevado. [...] Se alguém pensasse em me chamar de viadinho, veria: olha quem ele é? [...] A negação do negro era uma defesa, por não querer ser visto como pobre. [...] não vou dizer que sou negro, sou moreno claro, mas tenho padrões. (BOVARY, R.)

R. Bovary sabia-se ser-de-cor, mas não queria sê-lo, não aceitava ter a cor escura da pele do pai (negro). Contudo, tolerava a *persona*, a ideia de ser “moreno, claro”. Ao menos moreno, porque era próximo da mãe clara (branca). Nessa significação, a mestiçagem e a morenidade prevalecem, se não por orgulho ao menos pelo debilitado privilégio surgido da ideia de origem e ancestralidade da mãe-mestiça-branca que é considerada branca por R. Bovary quando colocada em oposição ao pai-mestiço-negro. Entretanto, se essa brancura “triumfante” da mãe-mestiça for posta no interior do “*métier*” dos brancos será, conforme Schucman (2012, p. 84, grifos da autora), revogada, recebendo a pecha de “meio encardida”, porque “[...] há características da mestiçagem que hierarquizam, por assim dizer, esta brancura. No subgrupo que alega ter origem europeia, há uma distinção entre o ‘branco brasileiro’ e o ‘branco original’.”.

O eu-autor de R. Bovary se reparte em distintas vozes quando resignado pelo moreno-claro – o que, definitivamente, não significa ser branco –, exterioriza uma compensação: “[...] mas tenho padrões [...]” (grifo nosso). A conjunção “mas” coloca em perspectiva uma espécie de advertência na autoimagem de moreno-claro, qual seja: a existencialidade de R. Bovary por ser atravessada compulsoriamente por um ideal de brancura, exige a criação, para si, de uma ideia identificatória que é conflitante com as características biológicas do seu corpo não-branco (COSTA, 1983).

A consciência ‘de si’ não-branco é conflitante, pois, seguindo o *script* oferecido pelo contexto sociocultural, compreende o negro como “pequeno na sociedade” – dito de outro modo, o negro é pobre, degenerado, hediondo; assim sendo, se na vida R. Bovary se comporta como um homem que “tem padrões”, então, não pode ser ele um-negro (FANON, 2008). O

‘eu’ que conduz a ação narrativa e outorga as interpretações é o ‘eu’ que contemporiza a duvidade e a ambiguidade do mestiço, transparecendo o insistente preconceito que “tolera” a mestiçagem por ser, no resultado do processo de hibridização do negro com o branco, a única possibilidade de se tornar ‘agente de civilização’ = ‘pessoa de padrão social elevado’ (COSTA, 1983). À vista disso, R. Bovary, ao se considerar moreno-claro, ressalta o seu ser-mestiço de preponderância hereditária branca, abstraindo – por defesa, pois ele já era rotulado como homossexual – o fato de que a miscigenação branqueia, conquanto, também, escurece (RISÉRIO, 2017).

Por consequência, era reconfortante sentir-se branco por meio da cor clara da mãe, ascendendo ao um outro nível na “escala evolutiva”, já que, assumir-se “de cor”, puxado para o pai, significaria sucumbir à posição negativa; condição insuportável para R. Bovary que, nesse momento narrativo, surge em desordem por conta da homossexualidade assustada e sofrida como anormalidade irremediável. Na imaginação, R. Bovary “submete-se” à “tentação” de desejar homens, experimentando a euforia e, do mesmo modo, a humilhação secreta, o medo e a rejeição punitiva do ‘outro’, terminado por se autointerditar (DANIEL-ANGE, 1995; TREVISAN, 2017).

O conflito é entre a masculinidade e a feminilidade, expressado no embate que pretende conter o imaginário feminino, impedindo-o de ganhar corpo e visibilidade, implicando no constrangimento de ser flagrado pelo ‘outro’. Trata-se de uma conflagração na vida interna de R. Bovary com manifestações díspares: o desejo, o gozo, o incômodo, a vergonha, o silêncio e o medo; desembocando em crises emocionais severas, inclusive, na infância. Enquanto isso, a imposição do modelo de masculinidade, representado pelas figuras do pai e irmão mais velho, ocasiona uma incompatibilidade e afastamento físico-emocional entre pai-filho e irmão-irmão.

A complexidade da subjetividade de R. Bovary é a mesma identificada na sua história de vida que é parte de uma construção histórica e social ainda mais complexa, responsável – entre outras coisas – por forjar o híbrido negrogay nas muitas lógicas de não-existências e formas de excrescências que igualam o negro ao gay. Como resultado disso, os ‘eus’ de R. Bovary estão em interação contrastante e situacional, dado que emergem de um contexto de relações e experiências socioafetivas no meio dos ‘outros’ – no qual se sente, por exemplo, o peso da melanina (FANON, 2008; IRIART; BASTOS, 2014; MUNANGA, 2003; SALGADO *et al.*, 2007). Sobre isto, R. Bovary acrescenta um relato:

Quando eu andava na rua, quando eu estava em outros ambientes e com

outras pessoas, eu procurava tá mais próximo de pessoas brancas. Não queria tá perto de pessoas da minha cor. Porque eu não me aceitava. Como eu não me aceitava, também não aceitava que outras pessoas da minha própria cor sentassem perto de mim numa mesa ou num restaurante ou até mesmo na escola. Eu sempre procurava pessoas de cor clara. Cor clara no sentido, entre aspas, branca. Não aceitava mesmo essa questão de ser negro. (BOVARY, R.)

R. Bovary, nesse tempo narrativo, vê-se divergir do seu ideal de ‘eu’ que, de acordo com D’Adesky (2009, p. 41), “[...] tem um grande papel na compreensão da psicologia de grupo, pois, paralelamente ao seu aspecto individual, possui também um caráter social.”. Nessa lógica, vale dizer que R. Bovary tinha seu segredo: era bipartido, negro-gay. Ser-gay era uma “discrepância” perceptível no instante em que ele se apresentava no social, entre os ‘outros’, diante dos “normais”, quer dizer: ele era “desacreditado”, porque o seu estigma era rapidamente conhecido (GOFFMAN, 1975). O que não acontecia com o ser-negro-mestiço, visto que, nesta mescla, aspirava que o ser-negro desaparecesse em uma torrente de mestiçagem alva, desejando, simplesmente, tornar-se mais claro na branquitude do ‘outro’.

Assim, fazia-se possível “driblar” a imediata percepção desses ‘outros’ sobre o seu “branco encardido” (SCHUCMAN, 2012), através daquilo que Goffman (1975) chamou de ‘cuidadosa indiferença’ com as ‘outras’ pessoas da sua própria cor. No entanto, essa “[...] situação pode-se tornar tensa, incerta e ambígua para todos os participantes, sobretudo [para] a pessoa estigmatizada.” (GOFFMAN, 1975, p. 51). Por isso, a diligência em reunir forças do corpo e da mente para que – no vaivém do mestiço em hesitante e duvidosa controvérsia (ser ou não ser) – pudesse escapar tanto da estigmatização quanto do isolamento, através da colaboração do “artesão mestiço” que se molda ao ‘outro’ “normal” no sentido de merecer sua especial distração em relação ao segredo/seu “defeito” (DU BOIS, 1998; GOFFMAN, 1975).

A percepção do eu-criança de R. Bovary constrói-se pela presença da mãe, do pai, irmã e irmão para em seguida ser pela presença de ‘outros’ pares, ou melhor, todos os ‘outros’ indivíduos extrínsecos à comunidade familiar com quem se pode-ser-existindo, isto é: quando já imerso no mundo, o homem se faz, construindo-se na perspectiva de ser-para-si uma existência humana que implica um projeto em situação, posto que é histórico. Com isso, estou querendo dizer que R. Bovary é um corpo temporal e histórico, ou seja, o corpo fisiológico, veículo da existência física aberta para a existência-mundo; assumindo um lugar e modo de ser na existencialidade entre os ‘outros’, pois, sendo-no-mundo, se é. Em razão disso, há um vínculo entre os mecanismos fisiológicos, biológicos do corpo mestiço de R. Bovary com o que acontece no ser-como-existência, relacionando-se e compreendendo o seu ser e o ser dos

demais no mundo circundante (COSTA, 1983; COSTA, 2018; KAMPPFF, 2018; SARTRE, 1997).

Segundo o psiquiatra e filósofo Frantz Fanon (1925-1961), “[...] há uma projeção no meio social das características do meio familiar. É verdade que filhos [...] habituados às leis do clã, ficarão surpreendidos ao constatar que o resto do mundo se comporta de modo diferente [...]” (2008, p. 128). Por esse motivo, ao dizer: “Não sentávamos para falar dessa questão [...]”, a família é, de algum modo, confrontada na narrativa de R. Bovary acerca do seu encargo imprescindível quanto à fase inaugural das construções identitárias do indivíduo R. Bovary. Mas sabemos que o dueto, inicialmente reservado ao perímetro familiar, sofre interrupções no curso das relações posteriores. Então, R. Bovary – uma criança de cor – cresce no seio de uma família inter-racial comum no Brasil; apesar disto (e talvez por isto), tenha se tornado uma criança conflitante ao menor contacto com o mundo branco e, também, hétero (COSTA, 1983; FANON, 2008).

Portanto, a família de R. Bovary, na sua tenra infância, é o cenário preambular das movimentações e significações negativas e positivas acerca da cor da pele e, por conseguinte, seguindo a direção de Fanon (2008), considere a família um importante contexto para as circunstâncias psíquicas, representando uma possibilidade do mundo ser oferecido ao eu-criança de R. Bovary. Todavia, enquanto ele descrevia parte do “inventário” familiar, do qual era parte, permaneciam enevoadas as causas para a projeção desfigurada do negro na sua subjetividade. Eu tentava identificar na narrativa de R. Bovary se, por exemplo, ditos manifestados na cotidianidade familiar por adágios preconceituosos, por profusões de discursos, chacotas e deboches coloquiais, “abrandados” por supostos “gracejos”, teriam efeitos degradantes e conseqüências abusivas em R. Bovary, revelando, assim, uma morbidez no meio familiar. No entanto, nada disso apareceu de modo espontâneo, por conta disto, em um dado momento perguntei-lhe:

[ANTONIO: Sobre seu pai, você o ouvia dizer que era negro?] [BOVARY] Não, não, essas questões não. Nunca, nunca disse. [ANTONIO: Então, de onde vem a revolta que você disse sentir por ter a cor da pele próxima ao seu pai?] [BOVARY] Eu fui influenciado pela mídia bastante. Enquanto criança, eu tinha muito acesso à televisão, então eu assistia, eu gostava, gostava não, gosto de filmes, novelas – hoje nem tanto –, mas, eu era vidrado. E a mídia apresentava o negro e a pessoa de tonalidade escura sofredora. O pobre, nunca tinha vantagem, sempre estava em desvantagem. E eu comecei a observar no meu contexto familiar, porque eu associava, um pouco, o contexto apresentado pela mídia com o meu contexto familiar. E eu não queria ser essa pessoa pobre, por isso evitava ter contato com pessoas que não tinha a mesma classe social que a minha. Até com parentes que eram

oriundos de lugares mais pobres. (BOVARY, R.)

A minha curiosidade indisfarçável acerca da revolta sentida por R. Bovary em ter a cor da pele próxima à cor do seu pai não era uma busca desatinada por compreensão, quer dizer: no afã do ‘por que’, procurando as causas, desapareci-me do sentido. Definitivamente, não se tratava disto, afinal, não estava à cata do caráter determinista em alusão aos ‘ídolos explicativos’ Sartrianos (hereditariedade, ambiente, educação, composição física, etc.). Na verdade, estava atento à infância de R. Bovary e ao que Sartre se referiu, na obra *Questão de método*, como a “cegueira” de criança – já que, para a maioria de nós, os preconceitos, as crenças e as concepções foram experimentados previamente na infância, neste sentido, o homem pode se perder ‘de si’ desde a infância (SARTRE, 1967; 1997).

R. Bovary, ao responder às minhas conferiões, fazia-lhes enquanto adulto que não esquecia da infância, voltando ao início onde tudo se passou, como criança interiorizando a exterioridade entre seus pais, sua família. Desde cedo, R. Bovary vive suas possibilidades de ser em parte sozinho, em parte através das comunidades, especialmente a família: sua paisagem coletiva que o circunda. Com efeito, a família de R. Bovary é estabelecida mediante o movimento geral da História que é vivida na realidade profunda e particular da família. Nesse diálogo complexo, a criança vive na espontaneidade ou na alienação da sua realidade, ou seja, dois estados nos quais não se tem (a criança) condições de tomar sua própria experiência enquanto objeto reflexivo ‘de si’ (PRETTO, 2013; SARTRE, 1967).

A alienação prepondera no caso da criança, já que, na maioria das situações, não consegue o distanciamento necessário do vivido a fim de examiná-lo ou ponderá-lo; antes disto, “[...] a criança tornar-se esta ou aquela porque vive o universal como particular.” (SARTRE, 1967, p. 52). R. Bovary foi uma criança que teve contato com a realidade em família, incorporado ao contexto, mas também foi produtor de uma realidade nova, singularizando circunstâncias postas e transcendendo outras dentro de um projeto de ser – aberto ao por vir, imbricado com o que falta: o futuro (PRETTO, 2013; SARTRE, 1967). Para Sartre (1967), a criança toma consciência ‘de si’ enquanto objeto reflexivo, distinguindo-se em características distintivas e individualizadoras, a partir de uma movimentação e deslocação em relação a si mesma e aos ‘outros’. Assim, “[...] no ato de reflexão [...] sobre a consciência refletida, me envergonho ou me orgulho dela, aceito-a ou a recuso, etc.” (SARTRE, 1997, p. 24).

Embora Sartre não crave uma idade explícita para o início desse processo, pode-se inferir, pois, observando o estudo existencialista sobre Jean Genet, descobre-se que a ‘mudança de lugar’ ou o “corte” responsável por expulsá-lo da sua infância, deu-se aos 10 anos de idade

(PRETTO, 2013; SARTRE, 1967, 2002b). No caso de R. Bovary, recordando algumas situações da sua infância, ele diz: “[...] têm alguns pontos que marcaram a minha vida e que eu trago até hoje [...]. Eu me recordo, enquanto criança, na faixa etária de seis pra sete, oito anos de idade [pausa curta] eu era alvo de críticas, apelidos [...]”. Em conclusão, as reações de R. Bovary, outra vez, endereçam-me à abordagem relacional de Donati (2008) à qual a família de origem está submetida. O mencionado sociólogo ratifica a família como um corpo relacional de familiaridade e parentesco, enfatizando sua relevância na vida e nas mediações entre esses indivíduos. Conquanto reconhece que, em contextos sociais profundamente modernizados, a família é atravessada pela sociedade, comprometendo a obrigatoriedade de sua função: a de mediar. Sobre esse pormenor, Donati (2008, p. 139, grifo do autor) declara:

A família torna-se um sistema ‘informativamente aberto’, penetrado pelas comunicações externas (sobretudo pela mídia), mesmo que operacionalmente atue na base de suas próprias regras internas (quando consegue elaborá-las; fora disso, o sistema-família entra em crise e se verifica a passagem para novas configurações). As mediações passam a ser [...] mais incertas e vulneráveis. A família continua mediando, contudo, com dificuldade crescente. [...] A família é derrotada justamente quando não consegue identificar e executar sua função de mediação.

Ao responder-me declarando que recebeu influências midiáticas, R. Bovary afirma que a esfera pública se aglutinou aos processos de identidades extremamente trabalhosos e custosos por dependerem da relação-família – neste caso, genitores e filhos –, em um relacionamento de ordem privada entre gerações, entre sexos, entre indivíduos e situações ambivalentes (DONATI, 2008). Agora o que ele não pronuncia com todas as letras, no entanto não deixa de dizer nas entrelinhas, é a renitente noção do ‘tornar-se’ branco como bênção, uma corporeidade (ser-branco) que transcende a brancura, já que, inclusive no Brasil dos dias de hoje, “[...] continua sendo a manifestação do Espírito, da Ideia, da Razão.” (COSTA, 1983, p. 5).

Consequentemente, não há desconformidade entre o projeto nacional que se quer cada vez mais branco e a vida familiar que, em R. Bovary, se quer mais próximo do branco possível (Sociedade ← R. Bovary → Família); afinal, existem “[...] proposições que, lenta e sutilmente, graças às obras literárias, [...] à educação, aos livros escolares, [...] ao cinema, à rádio, penetram no indivíduo – constituindo a visão do mundo da coletividade à qual ele pertence.” (FANON, 2008, p. 135). Tal qual R. Bovary, eu também fui, na infância, tomado pela visão dessa mundanidade que, por ser ou querer ser branca, impossibilitou a presença de uma expressão negra em mim. A diferença está no fato de, para R. Bovary, o veículo citado como emissário desse fetichismo, no qual se idolatra o branco e sua brancura, foi a mídia; já no meu

caso, deu-se pela escola e, principalmente, pela literatura, infelizmente no seu formato mais impróprio por ser infanto-juvenil.

É bastante compreensível que as minhas antigas professoras quisessem, com as melhores intenções, inserir-me no universo literário através dos personagens lobatianos. No entanto, nunca saberei se elas tinham lucidez quanto às imagens postas que, de modo geral, estampavam um negro serviçal e submisso, apresentando uma marca vexatória no enredo [...] Enquanto criança, eu não tinha maturidade suficiente para reconhecer a veemência da desqualificação do/a negro/a em uma literatura voltada para a infância e a juventude. Entretanto, hoje reconheço o quanto a minha negritude foi desfigurada, fazendo-me acreditar que ser negro/negra não era glorioso, causando afastamento e exclusão da própria identidade. Pois essas representações modelaram e inscreveram a personagem de Tia Nastácia num imaginário socialmente marginal, projetando-a numa ‘não existência’ e, ‘não sendo’, só poderia ‘ser’ um ‘bicho-selvagem’ de traços grosseiros e negroides, apenas ‘a coisa’ negra, ignorante e ‘beijuda’, que só pode despertar repulsa, ou mesmo ojeriza (SOUZA, 2018a, p. 22-23, grifos do autor).

Na história de vida de R. Bovary, é possível encontrar uma consequência, também observável no meu fragmento narrativo, qual seja: a incapacidade de se considerar negro. Todavia, há nele um comportamento fóbico, porque diante do objeto originador da fobia, ele (R. Bovary) esquivava-se, evita-o sob a égide do temor e da aversão. No plano familiar, R. Bovary recusa ter contato com indivíduos-familiares que não faziam parte da sua família nuclear – constituída por um casal heterossexual (os pais, cônjuges casados) e os três filhos naturais (a irmã, o irmão e ele). Os componentes da fobia latente de R. Bovary eram parentes pobres (negros por associação) que se estendiam para além da família-núcleo (avós, avôs, tias, tios e os primos) e viviam proximamente à família de modo extensivo, formando a família extensa (DONATI, 2008; FANON, 2008; FLEXOR, 2015).

Contou-me ele:

Quando visitávamos os meus avós [...] que moravam na fazenda, no caminho [...] via aquelas casinhas pobres e eu dizia: ‘eu não quero ser dessa origem não!’ [risos] Enquanto criança, eu dizia: ‘não quero ser dessa classe não!’ E isso foi mexendo comigo e eu fui isolando essas pessoas, esses parentes. E quando eu chegava na fazenda dos meus avós, eu não queria contato com as crianças do lugar. Pra brincar, nunca! Pra mim era uma afronta. Então, eu queria tá perto de pessoas que se destacavam, economicamente e na raça. Eu queria ter contato com pessoas brancas. (BOVARY, R.)

No trecho acima, a fobia fica mais inequívoca na forma descritiva do social (casinhas pobres, da roça) e no biológico (pessoas não-brancas). Ao dizer: “[...] era uma afronta [...] eu

queria tá perto de pessoas que se destacavam, economicamente e na raça [...] queria ter contato com pessoas brancas [...]”, R. Bovary vai às últimas consequências, pois vê-se ultrajado por uma origem designada no corpo negro, pobre e sem notoriedade, atrapalhando o seu esquema “postural” de comportar-se enquanto branco, bem como o seu pretense projeto de ‘tornar-se’ branco (FANON, 2008).

Minha cabeça era fértil [risos]. Sabe o que eu criei? Criei uma imagem deles [os pais] [risos]. Eu associei eles a pessoas ricas. [...]. Então, eu me via como pessoa de classe média, rica, né? Eu comecei a criar isso na minha cabeça como uma defesa [...] A família da minha mãe é branca mesmo e tem mais condições que a família do meu pai. As pessoas da família da minha mãe são pessoas que gostavam de estudar, né? Como pessoas de formação, até em nível superior, com seus empreendimentos e fazendas. Isso eu não via na família do meu pai. Na família do meu pai predominava mais o negro e as pessoas não tinham o contexto da família da minha mãe. Eram pessoas que tinham que batalhar. Tinham que optar, tinham que ou estudar ou trabalhar. [...] Eu tinha contato com a família do meu pai como pessoas que precisavam batalhar, acordar cedo, que tinham que ir à luta, não gostavam de estudo [risos], a escola eles não simpatizavam, iam por obrigação [risos] [...]. Já a família de minha mãe me traz um contexto que eu queria, naquela época, de ter e ser. (BOVARY, R.)

O eu-criança de R. Bovary enfrentava sentimentos de ordem antagônica. Nessa movimentação de significação (ser e não ser), acabava por inventar um-ser em detrimento do real que, por ser-negro-mestiço, é rejeitado e negado. A percepção da sua cor de pele clara funciona como o acesso ao *status* diferenciado e privilegiado em uma hierarquia cromática. Portador de uma-cor-quase-branca, comportar-se como tal, enquanto imagina-se em uma brancura plena. Nesse sentido, a parentela mais pobre, mais escura, mais distante dos louros, ruivos e dos amorenados – que, de algum modo, avizinham-se da estética helênica reguladora do que-deve-quem-deve figurar os produtos da mídia – eram opositores ao seu ideal branco ou a indulgente aproximação ao branco: a execução das duas opções passa pelo rechaço ao ser-negro (D’ADESKY, 2009). R. Bovary é negro-mestiço, porém “não sabe”, porque também é branco-mestiço por parte da mãe. Contudo, sabe que também o é, digo: negro-mestiço – por ter pai de tez negroide. Ele procura com insistência se destacar, passando-se por branco. Fazendo-se esquecer sua negrura.

Como ele fez isto?

Na medida em que se desvelava a parte “anômala”, livrava-se dela. É como se pedisse ao ‘outro’ para não olhar sua pele misturada, seu cabelo crespo ou qualquer vestígio deste ser-indesejável. Ao invés disso, por que não mirar nas suas qualidades de branco?

Isso me afetou bastante, porque eu tive que criar personagem, criar outros, né? Para me destacar. [...] Era um destaque para [pausa curta] cobrir um problema, uma... como é que eu posso usar? [pausa curta], cobrir o Bovary verdadeiro, aquele que era abusado, ridicularizado; então, eu tive que criar esses personagens. Então, eu cresci criando personagens pra mim, né? [...] coisas que no meu dia a dia eu tenho que camuflar tudo isso. Eu tenho que mostrar um Bovary forte, né? Um Bovary superior, né? (BOVARY, R.)

A questão é que a ausência total ou a presença dos traços negroides de R. Bovary permanentemente corporificada/interpretada em veículos midiáticos por mulatos, morenos, sarrás, jambos etc., negros mestiços submetidos aos critérios de hierarquização subvalorizada, fez eclodir em R. Bovary o repúdio à origem simples da família que é, na sua ótica, a confirmação do negro mal educado, indolente, imoral e selvagem. Desse modo, R. Bovary só pode ser branco através da quase integralidade desta lógica na sua subjetividade e singularização. A identificação com os membros brancos da família (quinhão da mãe) e a vinculação do ser-negro enquanto desvantagem é parte de uma realidade paralela criada como autodefesa e repulsa à ancestralidade negra (quinhão do pai) e, conseqüentemente, aos familiares que “corroboram” as estereotipações negativas (D’ADESKY, 2009; FANON, 2008).

A família é confrontada no seu papel imprescindível na construção das identidades, pois é campo psíquico, simbólico, biológico e genético, é território de movimentação, significação e invenção do ser-negro rejeitado e negado. Portanto, as dinâmicas familiares, suas estruturas, experiências emocionais e intercâmbios familiares influenciam sobremaneira o processo da construção ‘de *si*’ negrogay no sentido da emancipação (ser) ou da interdição (não ser). Nesse viés, há na categoria híbrida negrogay relações internas entre as subjetividades, o contexto social, as experiências e as formas de subjugação que se igualam. Posto isso, o negrogay passa por uma relação persecutória entre as subjetividades, as identidades e o corpo, compondo, assim, às vicissitudes ‘de *si*’ negrogay.

CAPÍTULO 2.3

‘OLHA O VIADINHO’: A METAMORFOSE EM “BICHO”

“Com relação à homossexualidade na infância eu já sentia atração. Percebia algo diferente. [...] Naquela época eram apelidos, [...] como uma brincadeira que tinha certo incômodo pra mim. [...] Aí na escola, na rua onde eu morava eu já comecei a perceber que eu era diferente das outras crianças. Não sei se pelo motivo deles sempre me rotularem como frágil, delicado, colocavam aqueles apelidos pejorativos de viadinho, gayzinho.”

(BOVARY, Rubião)

Estou pensando se alguém, além de mim, após a decodificação dos dizeres de R. Bovary, que abrem este tópico argumentativo, está concatenando qualquer coisa acerca da origem da homossexualidade. Em um primeiro momento, não considerei escrever sobre esta questão. Depois entendi que seria necessário colocar-me enquanto averso, sem ser hostil, a tal perspectiva. Mas antes, vamos à História. O antropólogo e historiador Luiz Mott, no livro *Escravidão, homossexualidade e demonologia* (1988), conduz-nos ao período do Brasil colonial para mostrar como a prática da homossexualidade era tratada nos processos da Inquisição. O Santo Ofício e os seus tribunais, alojados na Bahia e em Pernambuco, entre os anos de 1591 e 1620, punia o pecado de sodomia (em alusão à cidade do Velho Testamento, Sodoma, na qual habitava toda forma de devassidão), sendo, depois da blasfêmia, o pecado mais hediondo e horrendo aos olhos de Deus e execrável, inclusive, ao Demônio. A sodomia provocava a ira do Céu e do Inferno, devendo ser castigada à altura com morte nas chamas impetuosas da fogueira inquisitória.

Os pesquisadores Peter Fry e Edward MacRae, no clássico *O que é homossexualidade* (1985), dão um salto na História, carregando-nos para a segunda metade do século XIX, período no qual a homossexualidade perde um pouco da sua semântica pecaminosa, criminosa e luxuriosa e passa a ser uma ‘doença’. O homossexual deixa de ser o sodomista, réu do Tribunal da Inquisição, e torna-se, para a medicina, o uranista – referente à Urânia que, no *O Banquete* de Platão, 428 a.C. - 347 a.C., é a inspiração do amor entre os iguais (PLATÃO, 2017).

A homossexualidade seria, então, um acontecimento acidental, uma intercorrência no processo, pois se acreditava que, inicialmente, o embrião, não sendo nem masculino e nem

feminino, após algum tempo receberia a distinção. Nos uranistas, os genitais e o cérebro estariam em discordância, ocasionando a ‘inversão’ de uma natureza feminina “engolida” por um corpo masculino – e o contrário também. Os ‘invertidos’ deveriam receber o indulto, livrando-os de qualquer culpabilidade; afinal, eram resultados de uma fatalidade biológica, uma patologia congênita. Nessa toada, marcharam outras explicações médicas para a homossexualidade, mas, basicamente, pendulares: ora biologizante (hereditarismo, imperfeição congênita, irregularidade hormonal), ora social; no entanto, uníssonas na compreensão de que a homossexualidade seria uma aberração orgânica, propensa a transtornos cognitivos, comportamentais e de personalidade (FRY; MACRAE, 1985).

Há quem encontre nessa interpretação biologizante uma especulação favorável à “naturalização” do homossexual, posto que o seria de nascença. Ainda assim, corroborar essa opinião traria, segundo Fry e MacRae (1985), consequências ameaçadoras, pois considerar a existência de uma deformidade de ordem cerebral, por exemplo, desencadearia uma busca desenfreada por consertá-la, reintegrando a pretensa “normalidade” pela erradicação da excrescência. Quer dizer, os discursos fincados no propósito “naturalizante” ou no juízo condenatório convergem para o mesmo ponto: a extirpação do homossexual (porque muitos de nós ainda estão mergulhados no sangue do nosso holocausto duradouro). Daí a minha ojeriza pela caça à origem da homossexualidade e o meu mal-estar por desconhecer a existência de uma averiguação alvoroçada em descobrir as causas da heterossexualidade. Não se trata de concordar com a existência de algo do tipo (isto é: as causas da heterossexualidade), mas, definitivamente, é cansativa a insistência do homossexual enquanto o ‘outro’, o “invertido”, o avesso do “normal”; como disse Sartre (2002b), revirado tal uma luva para se chegar à conclusão de sempre... refiro-me àquela que nos coloca e nos maneja a exceção à regra (FRY; MACRAE, 1985; SARTRE, 2002b).

Por falar em Sartre (2002b), acho cabível transcrever a análise feita a partir da história de vida de Genet, especificamente da memória narrada, do que Sartre chamou de “[...] seu primeiro desejo de ‘invertido’ [...]” (p. 87, grifo nosso); desejo inocente de uma criança de dez anos de idade, afervorado pela beleza de um menino de bicicleta. Esse episódio, de acordo com Genet, teria precedido o flagrante ao roubo que o tornou bode expiatório e, aos dezesseis anos, o ladrão enclausurado e “retirado” do mundo para ser arremessado ao lugar vil das suas vergonhas: o cárcere. Sartre (2002b), contudo, não concordava com a ordem dos fatos, já que, baseando-se nas próprias declarações de Genet, ele teria roubado “[...] antes de entregar-se aos rapazes, antes mesmo de desejar as suas carícias [...]” (p. 87). A suposta contradição de Genet seria vista por Sartre (2002b) na qualidade de aspiração “[...] agradável ao seu amor-

próprio [afirmando] que seus roubos, mais exteriores, mais vulgares [...], derivavam-se de um gosto mais profundo, mais singular, mais autônomo: [...] o segredo de Genet, a sua ‘pederastia’ [...]” (p. 87, grifo nosso). Sartre (2002b), a fim de contrapor a “estratégia” de Genet em se enunciar ladrão por consequência da ‘pederastia’, melhor dizendo, através de uma determinação anterior (preexistente), admitiu, sem reservas, que Genet na maturidade era, talvez, ladrão porque era ‘pederasta’, no entanto, na infância:

[...] tornou-se ‘pederasta’ porque era ladrão. Ninguém nasce homossexual ou ‘normal’: cada um se torna um ou outro, segundo os ‘acidentes’ da sua história e a sua própria reação a esses ‘acidentes’. Defendo que a ‘inversão sexual’ não é o efeito de uma escolha pré-natal, nem de uma má-formação endócrina, nem mesmo resultado passivo e determinado de complexos: é uma saída que a criança descobre, no momento em que se sente ‘sufocar’ (SARTRE, 2002b, p. 87, grifos nossos).

Eu defendo que ninguém nasce homossexual ou heterossexual; tornamo-nos, no âmbito da sexualidade, homo, hétero e mais outras possibilidades de orientação sexual e identidade de gênero que existam; porque, simplesmente, a sexualidade é livre das amarras polarizantes e estanques. Afinal, na Natureza, apenas a razão humana constrói repartições para depois “etiquetar” fatos e pessoas em ‘fulano’ ou ‘beltrana’, ‘nisso’ ou ‘naquilo’, ‘macho’ ou ‘fêmea’, ‘luz’ ou ‘treva’ – ante uma doutrina maniqueísta *ad aeternum*. A sexualidade não é o resultado de uma escolha prévia, pré-natal – como afirmou Sartre (2002b), nem de um desajuste hormonal, nem mesmo consequência de um lar regido por uma mãe dominadora e um pai ausente: é o despertar de uma criança, um jovem, um adulto, um idoso vivente e aberto ao mundo; também vivente e ininterrupto em seus muitos aspectos e possibilidades ‘de *si*’ (FRY; MACRAE, 1985; SARTRE, 2002b).

Sobre as constatações de Sartre direcionadas à Genet – e Genet a si mesmo, deve-se, a princípio, enfatizar que são homens atravessados por seu tempo Histórico. Sentenças como: ‘pederasta’, ‘inversão sexual’, ‘normal’, ‘acidentes’ e o ‘sufocar’, são como “inscrições rupes- tres” comunicando coisas próprias do tempo destes viventes situados e, de algum modo, respingados pelas nódoas do passado que causaram incompreensão à homossexualidade. Pode-se observar tais respingos na tentativa de Genet justificar o seu Mal (o roubo), fazendo-se mau – requerendo um Mal por essência (a homossexualidade), enfim: “[...] fazer-se mau porque faz o Mal, e fazer o Mal porque é mau [...]”, diz Sartre (2002b, p. 71); resumindo o esforço contraditório de Genet. Sartre, interessado em apresentar uma outra perspectiva, explica a homossexualidade de Genet como uma escolha, porque havia decidido ser o que fizeram dele (o

ladrão). Escolhera, conforme Sartre (2002b), o pior: ser o que o “crime” fez dele, ou seja, a sexualidade de Genet era a possibilidade para a perversidade, sua perturbação e liberdade negativa (o Mal). Era, portanto, “[...] uma reivindicação feroz da sua autonomia e da sua singularidade [...] contra a natureza, contra a vida, contra a espécie e contra a sociedade.” (SARTRE, 2002b, p. 91); em suma, tanto em Genet quanto em Sartre, há a reunião dos sentidos e dos mitos tradicionais não superados acerca da homossexualidade: o Mal = pecado = castigo; a perturbação = doença = contra-a-natureza.

Voltando-me a R. Bovary, percebo que o seu projeto inicial nasce no respingo da crise de Genet: excluído de sua própria “natureza”, porque se escolheu/escolhe enquanto um ‘outro’. Tornando objeto do olhar do ‘outro’ e capturado no seu ser-para-o-outro, R. Bovary tem as suas primeiras experiências – para se observar e para se descobrir – tumultuadas no sequestro invasivo do olhar do ‘outro’. Entre os seis e oito anos de idade outras crianças decidiram torná-lo alvo público de uma “condenação”: “olha o *viadinho!*”. Aqui, R. Bovary é uma criança violentada, “estuprada” pelo “[...] olhar do outro, que o surpreendeu, penetrou, transformou para sempre em objeto.” (SARTRE, 2002b, p. 89). R. Bovary tem um eu-outro ligado ao mundo pelo corpo que, no espelhamento, forma a autoimagem composta por pedaços, gestos, movimentos de liberdade do corpo do ‘outro’. É um corpo-mais-do-que-corpo, pois é um projeto para fora... a consciência nunca deixa de ter um corpo existindo na facticidade, responsável por, às vezes, levá-la à ‘náusea’ de-ser-e-não-ser pelo ‘olhar’ do ‘outro’ que, quando de fora para dentro, significa um julgamento: “você é diferente das outras crianças”. Todos os seus atos *a posteriori* serão simbólicos deste projeto inicial (BRIGHENTI, 2006; SARTRE, 1997).

A criança de R. Bovary vivia sempre entre os meninos, misturado às brincadeiras típicas da infância no interior. Enquanto brincava de futebol, carrinho ou boneco – artefatos que a cultura convencionou como ‘coisas de menino’ – na imaginação, os bonecos, por exemplo, eram bonecas ‘coisas de menina’, porque na mente ele sempre era ‘uma menina’. Nessas circunstâncias, a consciência do eu-criança de R. Bovary oscilava e acontecia entre o vaivém de uma consciência irrompida no limiar do irrefletido e o espontâneo-refletido. Irrefletidamente, pois não há um posicional-de-si, digo: não se tem um ‘eu’ reflexionante e capaz de tomar a ‘si’ mesmo como objeto crítico. Apesar disso, existe o prenúncio de uma reflexão espontânea na qual pode ser ou não posicional-de-si, posto que o ‘eu’ emerge no horizonte existencial, mas não aparece na concretude do ato reflexivo. Por conseguinte, na relação estabelecida com o mundo, o imaginado não poderia ser demonstrando para os colegas, era algo vivido, declara R. Bovary: “[...] dentro da minha imaginação [...] centralizado na minha mente. Pra não exte-

riorizar isso [...]”. Tratava-se de um ‘espontâneo-coagido’ e uma ‘opção-antítese’; afinal, fora tomada pela sugestão dos ‘outros’: “Sim, *decida-se!*”. A criança de R. Bovary, ante o constrangimento de decidir sobre-*si*-mesma, acabou por fazê-la de maneira prematura: ausente-de-*si*-mesma (BRIGHENTI, 2006; SARTRE, 1997, 2002b).

Com o tempo, os ‘outros’ (os coleguinhas) passaram a perceber o comportamento “dicionado” para o sentido feminino. Mas R. Bovary empenhava-se em ser homem-menino-hétero “normal”: “[...] quando eu percebia que eles estavam observando eu voltava ao ‘normal’ [...] entendeu? [...] eu voltava ao ‘estado normal’.” (grifos nossos). Em hipótese alguma o “alarme” poderia começar a tocar, trombeteando o confidencial oriundo da imaginação e desprovido de realidade objetiva consciente. Não obstante, o menino que queria ser visto como garoto-hétero-sem-nenhum-desvio-homossexual seria despertado da quimera sonambular e toda “aldeia” saberia dele ainda que ele não tivesse alcançado o reconhecimento ‘de *si*’ como algo próximo à “intenção” nitidamente definida (SARTRE, 2002b). E, assim, como que “de repente” e em total à revelia ‘de *si*’, deu-se algo forte na infância de R. Bovary, deixando-o com medo e vergonha da barulheira externa e interna:

Isso mexeu muito comigo. É, é [sutil constrangimento], garotos da zona rural têm a mania de brincar de pique-esconde e nessas brincadeiras de se esconder [visível constrangimento] é, é, geralmente, eram só com os meninos a brincadeira. Aí eu recebia muitas *encoxadas*, os meninos começavam a roçar as partes íntimas, principalmente na minha bunda. Isso foi mexendo comigo e foi criando um certo desejo estranho de curiosidade, sei lá! Me dava satisfação, mas me incomodava. [ANTONIO: Com que idade?] Com sete, oito... ôh, dos seis anos em diante que eu tenho essa percepção melhor. Antes disso eu não lembro. Eu sei de relatos dos familiares que eu era uma criança meiga, tímida, frágil. (BOVARY, R.)

O que parece ter acontecido de improviso ou dentro de um instante, aconteceu de modo persistente e difusivo. Na escola, nas brincadeiras, ouvia-se o deteriorante: “olha o *viadinho!*”. Na ausência dos adultos, em casa ou na rua e, também na hora das brincadeiras, determinados garotos (re)encontravam a oportunidade para expor, de acordo com R. Bovary, “[...] o órgão genital alterado, [...] eles roçavam só que eu recuava, mas era um recuo de vergonha [...] na minha mente eu queria [...] me envergonhava e eu recuava, eu dava um empurrão e saía correndo.”. Os primos e amigos (os garotos) apresentavam uma intensão óbvia e definida: despir-se das roupas, fazendo-o, igualmente, desnudar-se para si e para eles. Aqueles eram os instantes de ‘despertamento’: o menino R. Bovary, “abre” os olhos e vê que está sendo dominado por eles (os garotos). Revelam-lhe sua fragilidade, o seu medo; ceder a tudo o que eles queriam é consequência.

Eles mandavam tirar a roupa, o menino tirava. Eles tentavam penetrar, mas ficavam na fricção. O menino admite o prazer, ele ‘*é viadinho*’. Autoriza a culpa, afinal, gostou, *é um viadinho*. Algo inequívoco. R. Bovary elucubra o seu ato, revolve-o por todos os lados. Não há hesitação, ele *é viadinho*. E ser *viadinho* é um ultraje, uma transgressão. O que ele *queria* era ser garoto-hétero-sem-nenhum-desvio-homossexual. O que ele *fazia* era ser *viadinho*; o que ele *era*... um *viadinho*. Ainda assim, uma voz introvertida protesta nele, pois não *assume* sua intenção de imediato. A voz emudece. O ato é tão estridente a ponto de impossibilitar um autoengano ‘de *si*’ (redundância proposital). Tentar voltar atrás é impraticável, R. Bovary não consegue – ele *é viadinho*, fato explícito! Até um dado momento, refugiava-se, de quando em vez, na intimidade recôndita, tácita e licenciosa do ‘seu quarto’ para depois tudo se tornar objetividade irrefutável: ele *é viadinho* (SARTRE, 2002b).

Teve uma noite que eu chorei muito no quarto. Chorei bastante e minha mãe e irmão perceberam e foram até o quarto querendo saber o que tava acontecendo qual o motivo de eu querer ficar isolado dentro do quarto. Porque eu passei a me isolar quando passei a receber os apelidos que eram fortes e eram constantes, então eu comecei a me isolar dentro de casa e não queria mais sair. [...] E naquela noite, que eu chorei muito depois de minha mãe querer saber a causa daquilo, numa explosão eu contei e soltei, falei pra ela [...] sem detalhes e não quis falar mais nisso. Cobri a cabeça com o cobertor e voltei a chorar e não quis falar mais nada. Lembro de ouvi minha mãe dizer que iria resolver, não sei, não lembro se realmente resolveram. Eu só lembro que eu estava tão emocionado, desesperado e com medo, porque aquilo poderia ter uma repercussão e eu já sofria esses apelidos e a partir do momento que soubessem que as crianças estavam me “violentando” [ele gesticula e verbaliza: entre aspas], então, eu fiquei com um medo maior de ser uma vítima, rotulada, criticada. Fiquei com medo de ser olhado diferente, por isso fiquei isolado. (BOVARY, R.)

Lembro-me de ter anotado no meu bloco de registo a ênfase verbalizada e acompanhada de um gesto com os dedos inflectidos de R. Bovary, o ‘entre aspas’. Pensei e escrevi: “o que ele pretende com o uso da expressão *entre aspas*”? Sem dúvida significava mais do que o simples excedente na forma, isto é: trazer para a fala a característica intrínseca de um dos símbolos da gramática normativa. Era uma maneira demonstrativa de realçar para mim (seu interlocutor) que o episódio fora realmente uma violência, mas cometida entre crianças. Seja como for, antes que eu pudesse ter o momento oportuno para perguntá-lo mais, ele me contou sobre a ‘passagem’ que, definitivamente, determinou a sua vida inteira (SARTRE, 2002b).

Na rua na qual morava R. Bovary, vivia também um homem de idade. Ele era carismático e acima de qualquer suspeita. Tanto é verdade que ele mantinha contato com todas as

crianças do lugar, havia nele uma maneira cativante de tê-las na sua companhia. Nas noites, a criançada se reunia aos montes nas calçadas, enquanto ele (o homem), às vezes, contava histórias, brincava, distribuía guloseimas e até dinheiro. Um certo dia, R. Bovary estava no estabelecimento comercial deste homem. Na circunstância, eram só eles dois. O menino pequeno, tímido e bem-comportado fora surpreendido pela impulsão do homem, colocando-o no colo. Como um menino educado na religião, os adultos eram deuses para a sua alma pueril. Estava na presença de um tipo exemplar da virtuosidade do lugar. Não deveria haver hipocrisia no seu propósito. De certo, era, apenas, manifestação de afeto devotado. Mas, logo o menino sentiu algo estranho. Confidenciou-me R. Bovary:

Eu senti algo duro, né? Aquilo foi me dando medo e eu fiquei assustado. Aí ele começou a roçar o seu órgão na minha parte íntima, na minha bunda, porque eu estava sentado no colo dele. Ele começou a roçar e aquilo foi me dando angústia, uma aflição, um medo e eu queria sair daquele local e não conseguia, porque eu estava preso como se eu estivesse dominado por ele [o homem]. Ele roçando e eu sentindo o órgão dele em mim e eu percebi... depois eu olhei pra trás, eu percebi, eu vi o pênis dele, né? Estava exposto, ele tinha tirado da cueca e colocado pro lado de fora. (BOVARY, R.)

R. Bovary lembra de ter ido embora do lugar entre o silêncio sepulcral e a fronteira do desespero, mas sem jamais ter contado para alguém a passagem do abuso sexual por parte daquele homem adulto. Depois de ter descrito superficialmente, uma vez, para a mãe e o irmão o evento envolvendo aqueles garotos, o menino passou a viver na inquietação-calada ‘de si’ e do seu quarto. Ali, trancado, triste e pensativo ele “[...] sente nascer em si como que uma aurora de angústia, pressente que vai ver com clareza, um véu vai se rasgar e ele conhecerá a sua miséria, o seu abandono, a sua *falta original* [o estupro].” (SARTRE, 2002b, p. 27, grifo nosso). Na verdade, sua *crise original*, prematura e capaz de gravá-lo com o ferro em brasa, faz eclodir – de pronto – a metamorfose. É como que, de modo súbito e inesperado, o menino despertasse, naquele dia, dos sonhos inquietantes; dando-se por si na cama, transformado em um monstruoso “bicho”. E reconhecer-se já não fosse possível, pois pouco restava do menino de outrora. Talvez ele tivesse desejado retornar às coisas próprias da sua imaginação, mas, também ali, havia se perdido o estado “natural” (KAFKA, 1997).

O menino já não tinha o seu paraíso. Fora expulso. Sabia que as coisas com ele não estavam em perfeita ordem e ser incluído no círculo dos ‘outros’ garotos-homens-de-verdade seria difícil. O que acontecera servira para testificar e expor o seu princípio mau. Ele fora descoberto. Não... o menino fora invadido no mais profundo ‘de si’, estabelecendo lá uma representação atormentada do que ele acabara de se tornar: uma criança abandonada, subtraída das

qualidades inerentes à infância. Furtaram-lhe a própria infância, e o isolamento e a solidão que se seguiram têm nome de violência repulsiva: o estupro; “[...] não digo que sua crise original *se parece* com um estupro, digo que *é* um estupro.” (SARTRE, 2002b, p. 89, grifos do autor). Deram-lhe um “fundo falso” no qual ele hospeda a sua vergonha, a culpa e qualquer autossabotagem às tentativas de sobrevivência, inventadas como uma saída para o *aceitar-se*. O menino foi desautorizado a *aceitar-se* e, por isto escolhera opor-se a ele: o homem-Rubião-Bovary. Ele, identicamente, estaria proibido de *aceitar-se* (KAFKA, 1997; SARTRE, 2002b).

[...] pensando naquela cena [...] eu não conseguia mais, é [pausa curta] conviver com outras pessoas, porque eu tinha medo, né? Eu cresci com medo, principalmente aquele medo quando alguém é [pausa curta] quando alguém chegasse próximo, me abraçasse... até por trás! Eu lembrava [pausa longa]. Eu retomava aquela lembrança do passado, né? E aquilo já me deixava nervoso, eu sentia minhas mãos trêmulas, minhas mãos começavam a suar e por mais que fosse um gesto de carinho na minha mente não era. Na minha mente era como se aquilo voltasse. Como se aquele fato iria acontecer. Com qualquer pessoa, principalmente pessoas de idade. (BOVARY, R.)

Antes dessa situação-golpe, que desencadeou em específicas escolhas (e não outras) no curso da sua apropriação do mundo, R. Bovary reconhecia e sentia sua preferência pelo feminino; embora não soubesse dar nome ao que sentia. Estava em processo de descobrir tal singularidade, mas não lhe foi dada a oportunidade de fazê-lo sem grandes danos. R. Bovary, seguramente, o teria feito; descobriria como nomear-se enquanto brincava sozinho, diante de um evento banal ou de um pensamento breve. Assim, o que era nada, em sentido ‘para *si*’, começaria a ganhar forma pela consciência reflexiva: sentindo-se diferente do ‘outro’ e sabendo que o ‘outro’ parece com ele, porque o ‘outro’ também se sente diferente dele. Se tivesse acontecido dessa maneira, R. Bovary teria encontrado relações de reciprocidade e não uma alteridade ‘de *si*’ rechaçada de qualquer reciprocidade – ‘em *si*’ uma distinção maldita (SARTRE, 2002b).

Eu percebia que eu gostava muito de roupas femininas. Eu amava, gostava, adorava ver minha mãe se produzindo, se arrumando. Ah, era um encanto, era como se eu estivesse me arrumando no lugar dela. Quando ela colocava aquelas peças, assessórios. Ela era uma pessoa vaidosa e eu ficava encantado quando ela saía toda produzida. E ela fazia questão, também, de quando ia se produzir ela me chamava e perguntava: tô bonita? Tô elegante? O que você acha dessa roupa, desse colar? E eu já dava aquelas pinceladas, toques, tá lindo isso, lindo aquilo. Adorava ver minha irmã se produzindo no quarto. Ver as roupas dela, os sapatos dela e eu já começava a sonhar como se eu estivesse me produzindo para uma festa. E tenho a lembrança das pessoas

que cuidavam de mim quando criança, as babás e algumas tias e primas elas relatavam que eu gostava muito de sapatos de mulher. Quando eu chegava em casa pequenininho eu ia logo procurar os sapatos da minha mãe, calçava e sai andado, principalmente de salto alto. É uma lembrança a partir do que me contaram. (BOVARY, R.)

Ele aprendeu o nome na rua. A rua criou a designação para o que ele sentia e, a reboque, deram-lhe o complexo de inferioridade, isto é, a projeção adulterada ‘de *si*’ no mundo em presença dos ‘outros’. E ao dizerem: “você não é como os ‘outros’, porque você é *viadinho*”, R. Bovary descortina sua singularidade em perplexidade e angústia. Um “bicho” é criado da disfunção relacional entre ele e o contexto, sem dúvida, uma mazela coletiva com ‘precedente histórico’. R. Bovary é introduzido no estranhamento inadmissível. Invadiram o seu lugar da ficção, “conquistaram” o seu território de-*si*-em-*si* e fizeram-lhe um estranho em condição análoga ao colonizado. Assenhoram-se dele e levam para dentro do seu silêncio o barulho de fora e dos lugares-além-de-*si*. Ele é “fixado” na bastardia e degeneração do estereótipo colonial que se repete através do discurso. Ele é produto de uma ordem social e cultural ainda asentada no autoritarismo e conservadorismo que, em fins do século XIX, marcavam os indivíduos na diferença e dividia-os, embasados na política da hierarquização racial, sexual e cultural. Do mesmo modo que já não há fronteira entre o subjetivo (o seu lugar-privado) e o objetivo (o seu lugar-mundo), as fronteiras do presente e passado se confundem ante o ‘precedente histórico’ (BHABHA, 2013; BRIGHENTI, 2006; KAFKA, 1997; MISKOLCI, 2012).

A fim de obter uma comprovação argumentativa, de que R. Bovary sofreu uma “ocupação” com antecedentes na História do Brasil, dou ênfase à obra literária escrita na proximidade da virada dos séculos XIX e XX, refiro-me ao livro *Bom-Crioulo* do escritor cearense Adolfo Caminha (1867-1897). O autor publicou a estória no ano de 1895, oferecendo detalhes de uma sociedade brasileira hipócrita, através de um personagem negro/homossexual, o Bom-Crioulo – Amaro; portanto, a primeira obra da literatura nacional em que a homossexualidade é abordada. Na ficção, Amaro é um jovem que, após fugir da escravidão, é convocado a servir na Marinha. A trama tem como mote principal o romance de Amaro com o efebo Aleixo, “[...] um belo marinheirito de olhos azuis, muito querido por todos e de quem diziam-se ‘coisas’.” (CAMINHA, 2005, p. 13, grifo do autor). Parte da narrativa acontece tendo como cenário o navio, mas, em um dado momento, passa a ser ambientada na cidade do Rio de Janeiro, especificamente em uma pensão, na “[...] desolada baiúca (*sic*) da Rua da Misericórdia [...]” (CAMINHA, 2005, p. 36), pertencente à prostituta D. Carolina. Nesse local de fama duvidosa, Amaro e Aleixo vivem maritalmente. Por consequência de algumas intercorrências, Amaro é castigado e confinado em um hospital-prisão. Nesse ínterim, D. Carolina seduz Aleixo

que a corresponde. Ao saber da traição, Amaro foge do cativo a fim de vingar-se. A história termina com o trágico e brutal assassinato de Aleixo pelas mãos de Amaro.

Após o resumo da obra, vou direto ao ponto. A paródia do amor romântico do par formado por dois homens serve para expor a crueza e o viés moralista, condenatório, reproduzindo a homossexualidade como instintivo e animalesco, típico das ficções realista-naturalistas. Por essa razão, a marca vexatória no enredo, renegando a sexualidade de ambos ao lugar do opróbrio, à decadência dos porões do navio ou o sótão e o quarto da pensão medíocre. Ali, tinham, os dois, “[...] ‘perdido a vergonha’. O pobre quarto era como um lugar de maldições [...]” (CAMINHA, 2005, p. 63, grifo do autor). A sexualidade homossexual era: ora censurada e escondida, ora animalizada – assim como as características do retinto Amaro, remetendo-o a um bicho de “[...] olhos dardejando fogo, [...] louco, e então era um risco [...] o negro parecia uma fera desencarcerada [...]” (CAMINHA, 2005, p. 13). A estória corresponde à visão vigente do negro/homossexual durante a mudança do século. Amaro é a corporificação “[...] do negro, do ‘maldito’ [...]” (CAMINHA, 2005, p. 64, grifo do autor); a própria “indolência”, a “inferioridade” racial, a “degenerescência” e as mazelas da sociedade. É o emblema dos transtornos psiquiátricos, da criminalidade oriunda de uma raça com traços e anatomias bestiais, bem como de uma sexualidade selvagem (FANON, 2008; SOUZA, 2018a).

Em razão disso, devastador é pensar no dilema de ser a síntese da cor “indolente” de traços “bestiais” e “selvagens” com a sexualidade “transviada”, “lasciva” e “corruptível” da austera honradez. Adolfo Caminha realizou essa justaposição no seu personagem o Bom-Crioulo, vocalizando-a por meio da fala desdenhosa de D. Carolina: “[...] o tal Bom-Crioulo [...]! Grandessíssimo pederasta! [...] E logo um negro, Senhor Bom Jesus, logo um crioulo imoral e repugnante daquele!” (CAMINHA, 2005, p. 65). De tal modo, ser-negro e homossexual no Brasil determinado por teorias eugenistas, apregoando o controle social e a defesa do “bem-nascido” físico, mental e moralmente, era ter uma relação persecutória entre a subjetividade e a identidade que, nesta lógica, depende consideravelmente da relação que se estabelece com o corpo, neste caso, um corpo bifurcado.

Amaro, o Bom-Crioulo, é um emblema representativo da hesitação trasladada no corpo e no psíquico de R. Bovary; ambos fracassados no cumprimento daquilo que, o sociólogo Richard Miskolci (2012), chamou de o ‘desejo da nação’ – amparado por moldes e perspectivas e projetos de vida pré-concebidos na ordem do masculino-branco-hétero-fidalgo. Apesar do hiato secular, R. Bovary é submetido aos estereótipos do passado; estratégias aperfeiçoadas e transformadas em outras, mas, absolutamente, anacrônicas em todos os intentos homo-

geneizantes e, ainda assim, eficientes e mordazes na reprimenda à má-sorte em não conseguir colocar-se no posto simbólico do homem (no Brasil de-lá-e-aqui-agora) encapsulado nos códigos da honradez, identificáveis com a masculinidade, branquitude, heterossexualidade e elitismo. Não à toa, Adolfo Caminha institui uma tríade literária na qual Amaro e D. Carolina são os elementos obtusos: ele por ser-negro, “pederasta” e miserável – ela por ser mulher e meretriz de origem hedionda; os dois atentando contra o ‘cânon nacional’: Aleixo, o jovem branco desviado da possibilidade de ser-pessoa-de-bem (BAUMAN, 2001; MISKOLCI, 2012).

Vale ressaltar que a virada do século, contexto em que o livro *Bom-Crioulo* foi escrito, assistiu ao afloramento na Europa, como no Brasil, de uma compulsão médica pela homossexualidade – a exemplo do que já vinha acontecendo com as teorias do racismo científico –, interessando-se por estudar e tratar os, agora, “pederastas”; estruturando a máxima de que “[...] a ‘saúde’ da nação era diretamente ligada à ‘saúde’ da família e dependente, portanto, do controle da sexualidade [...]. Daí [...] a transformação da homossexualidade de ‘crime’, ‘sem-vergonhice’ e ‘pecado’ para ‘doença’.” (FRY; MACRAE, 1985, p. 61, grifos dos autores). As novas letras do Código Penal, daquele Brasil novecentista em transição, não traziam explicitamente as determinações punitivas para a prática erótica entre homens, quer dizer: a sodomia. Contudo, a transgressão estava na ‘ofensa aos bons costumes’, como expõe Luiz Mott (1999), referindo-se ao linguajar truculento de jornalistas baianos, da época, que viam no comportamento homossexual uma “[...] reprovação moral, cobrando da polícia a repressão aos *machos-fêmeas* que pululavam pela velha São Salvador.” (MOTT, 1999, p. 18, grifos do autor). O castigo se dava apesar da homossexualidade, de modo conceitual, não ser ilegal, pois a mão repreensiva açoitava o ultraje ao decoro e a “praga” que escandaliza a sociedade. À vista disso, cumpriu-se a “[...] intervenção dos médicos, juristas e criminologistas brasileiros [...] que abrangiam desde a função [...] da mulher na família até [...] os biótipos criminais afro-brasileiros e as relações entre a homossexualidade masculina [...]” (GREEN, 2000, p. 127; 130).

Desse modo, pesquisas pseudocientíficas “arrebanhavam” coercitivamente homossexuais para os recintos da antropologia criminal com o propósito de serem fotografados, aferidos e examinados, tendo por finalidade a confirmação da correspondência entre a homossexualidade e a aparência física (GREEN, 2000). Para que assim, coadunando com as bem aceitas teorias eugenistas e suas propagações acerca da degenerescência de algumas raças, pudesse: “[...] associar o desvio com a raça, ou de sugerir que as pessoas de pele escura tivessem maior propensão à homossexualidade do que as pessoas de ascendência europeia [...]” (GREEN,

2000, p. 134). Definitivamente, a ideia fixa e a veemência a favor das virtudes, decência e honradez foram decretórias para a exclusão dos homossexuais do convívio familiar e das demais instituições da virada dos séculos XIX e XX. Esses homens de outrora estavam exilados, em si mesmos, condenados a serem marcados e expostos a “[...] uma loucura de hospício infinitamente infeliz, ou uma homossexualidade infinitamente vergonhosa e miserável. [...]. Houve enfim a [...] obrigação de dizer a pais incrédulos [...], que haviam gerado um ser sem futuro [...]” (ROUDINESCO, 2003, p. 8; 196); por isto, é tangível a obviedade de que “[...] a infância dos homossexuais ocidentais do século XX foi melancólica [...], desde a mais tenra idade, o sentimento de pertencer a uma outra raça [...]” (ROUDINESCO, 2003, p. 195).

Dito isso, conclui-se que, a partir das teorias baseadas em equívocos – como a raciologia e a antropometria (coleção de técnicas usadas para medir as dimensões do corpo humano) –, em fins do XIX e início do XX, estabeleceu-se a vinculação entre o biológico (cor da pele e traços morfológicos no caso dos negros – características físicas femininas e desequilíbrios endócrinos no caso dos homossexuais) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais, enquanto demarcadores limítrofes do homem-de-bem e o homem-bicho (GREEN, 2000; MUNANGA, 2003). Nessa direção, constatou James Green (2000), que, em escritos da primeira metade do século XX, a raça, a degenerescência, o bestialismo e a homossexualidade não receberam “[...] indicações de uma ligação explícita [...], mas a conexão estava subentendida [pois] os excessos de ‘perversão’ [homossexual] apoiavam-se em estereótipos culturais pejorativos acerca de brasileiros não-brancos [...]” (GREEN, 2000, p. 209, grifo do autor). O raciocínio “científico” da época corroborava, através da raciologia e dos estudos antropométricos de homossexuais, a compreensão do negro e do homossexual enquanto pessoas impuras, violentas e pervertidas; confirmando a categoria negrogay erigida em situações, objetivas e subjugativas, historicamente equivalentes.⁴⁰

R. Bovary é alcançado por esse fenômeno adaptativo e diversificado no tempo e no espaço, por meio da estrutura discriminatória e agressiva *à la* Brasil: rechaçada no público e exercitada na personalidade; dificilmente dita de maneira escancarada, mas presente nas obstinadas entrelinhas (SCHWARCZ, 2012). Dessa forma, R. Bovary não teve, inicialmente, identidades positivas e afirmativas ‘de si’, ele foi situado no condicionamento recíproco entre ele e o mundo dado; permitindo a elaboração das significações singularizadas a partir dos objetos coletivos da facticidade. Nessa lógica, a subjetividade espria-se nas coisas do mundo, objeti-

⁴⁰ Por efeito do que foi dito até aqui, concebo apropriado, à luz dos achados do estudo, reescrever as premissas que apontavam a hipótese e abriram caminhos para as ideias iniciais em ocasião do projeto de pesquisa. Tais premissas, naquela situação preambular, serviu bem aos propósitos norteadores, todavia, mereceram uma revisão. E foi, exatamente, o que eu fiz neste parágrafo e no subsequente.

vando-se em ações humanas encharcadas de significações que não são determinadas *a priori*, mas encontradas nas particularidades da História e no fato vivido e próprio do homem historicizado, visto que: “[...] as significações traduzem os acontecimentos históricos e, com isto, devemos entender que elas traduzem a história passada, as expectativas futuras, mas também o cotidiano [...]” (MAHEIRIE, 2002, p. 39). R. Bovary é uma fração do mundo-História compartilhado com os ‘outros’ e, neste contexto, engendra o seu projeto original através de escolhas livres em determinadas situações, bem como no âmbito da sua subjetividade, identidades, corpo e relações persecutórias (MACIEL, 1980; MAHEIRIE, 2002; SARTRE, 1997).

Isso revela que a história de vida de R. Bovary não é um projeto estanque, pelo contrário. É impossível voltar ao seu passado sem pressupostos, porque é feito de idas e vindas, reparações e segregações, reflexões e contradições; trata-se de um projeto no presente (para o futuro), baseado no passado. Tais representações históricas modelam e inscrevem, ainda hoje, nas suas crônicas diárias, um imaginário socialmente marginal, projetando-o em uma não-existência. Amaro, o Bom-Crioulo, as crianças de Genet e R. Bovary foram feitos de bodes expiatórios em favor de uma moral institucionalizada por todos os ‘outros’ que se enxergam na semelhança enobrecedora de não serem – louvado seja (!) – *viadinhos* (BRIGHENTI, 2006; SARTRE, 2002b; SCHWARCZ; STARLING, 2016).

R. Bovary, na infância, foi objeto do julgamento, maldizeres e abusos de ‘outras’ crianças: “[...] fui alvo de tentativas e abusos [...] nessas situações eu tinha medo de sair e alguém na rua ter percebido algo. Ter olhado pela brecha de uma janela, de uma parede, né? E eu ficava assustado, bastante assustado com essas situações.”. R. Bovary conta que ‘essas situações’ seguiam um *modus operandi*: chamá-lo para brincar, afastado da vigilância de qualquer adulto, ser apanhado no êxito da “armadilha”, fazê-lo de “brinquedo” e estímulo sexual daqueles meninos abrasados pela puberdade que explicava, em certa medida, a auto-combustão lasciva revertida à R. Bovary, tornado, como ele mesmo declara: “[...] uma cobaia, utilizada por eles para a descoberta do sexo [...]”. A criança de R. Bovary foi “engaiolada” na crise original ‘de si’, submersa na conflagração interna de um corpo sexualizado e violado. Prematuramente, viu-se catapultada para o lugar do medo, aquele desembocado no mundo objetivo em forma de crises emocionais austeras, pois ultrapassara a extenuante negociação entre a masculinidade pretendida e a feminilidade combatida. O imaginário, contemplado na sonoridade complexa de vozes ruidosamente dramáticas e “distanciadas” de uma vida sendo vivida, havia tomado corpo. Confusão à parte, ele não tinha completa exatidão do seu “deserto”. Fazia dele o seu caminho árido, ressequido e sobressaltado, tal qual um “bicho” agreste e

nômade, seguindo veredas quentes na absoluta insciência das coisas que estavam por vir. Seria ele um ser-sem-futuro?

R. Bovary crescia com medo de decepcionar mais uma vez. Os seus colegas já estavam namorando. Ele se sentia impedido. “Por que R. Bovary não namora?”, confrontavam-no capciosamente. Ele, diante da intimação, começou a namorar. Não por uma vontade, mas como um subterfúgio que impedisse a repetição daquele flagrante desencadeador da crise original. Precisava manter-se à altura das expectativas sobre ele pretendidas. Odiava-se por sua completa inaptidão em reproduzir o bê-á-bá da masculinidade pujante e vigorosa do pai e tão vicejante nos modos, conforme a norma paterna, do irmão – o primogênito gerado, fecundado pelo pai. Ele sentia-se, na sua “anormalidade”, fertilizado no sêmen feminino, deixado no receptáculo da mãe e, ali, crescera consumido na negridão primitiva do ventre maternal. Nascera sem pai, embora o tivesse soberano e senhor designativo no pequeno reino que era a sua casa (ROUDINESCO, 2003).

No entanto, sentia-se valer menos que a potência viril do pai; menos que o irmão-filho-homem-do-pai. Ora, o irmão era o descendente natural ao posto de futuro homem-da-casa, aquele que jogava futebol e ficava em grupos de outros filhos-homens em bate-papo-testosterona sobre mulheres e esportes. Disse-me R. Bovary: “[...] eu e meu irmão não tínhamos muita proximidade. O meu pai não tinha momentos comigo. Já com meu irmão tinha. Até hoje ele tem uma aproximação maior com meu irmão do que comigo. Eu sou mais afastado.”. Ainda que R. Bovary estivesse entre eles e com eles (pai-e-irmão), sentia-se tal “[...] um peixe fora d’água. Estava com eles, mas me sentia diferente. Toda minha convivência de criança era com minha irmã, ela é minha referência de infância [...], eu sonhava através dela, do comportamento dela.”. Para R. Bovary, o Rei-pai e o sucessor, a Alteza-irmão, eram potestades decapitadas. Na sua “revolução” interior “[...] a influência do feminino ameaçava [...] a cabeça do rei, a alma do monarca, a soberania do reino.” (ROUDINESCO, 2003, p. 33).

R. Bovary também foi guilhotinado no seu calvário de fingimentos. Ferido na sua masculinidade hereditária. Humilhado nos seus maneirismos e afetações. Esteve só, atormentado e inteiramente só; suportando, ainda na infância, a turbulência de se sentir mal no próprio corpo (DANIEL-ANGE, 1995). Ele queria ser parte de alguma coisa, na qual não se achasse a fonte de torpor, adequando-se à situação. Ninguém mais deveria conhecer o seu estado, dependia disto o seu presente e futuro. Exigiu-se escolher, obrigado pela situação, a relacionar-se com meninas. Tinha medo dos falatórios maledicentes – de uma outra exposição. Ele crescia agindo por medo. Medo de avançar sendo no mundo um corpo que lhe é estranho. Um

corpo tão antinatural e desterrado da História. R. Bovary atravessa a primeira quadra da sua história de vida sob pressão apavorante de ser uma ‘outra’ pessoa.

A questão desesperadora de R. Bovary é: ser-um-outro-que-não-é-gay. Não ser-negro é uma consequência, uma antecipação ao julgamento desfavorável do ‘outro’. Quer dizer, um complexo de inferioridade, a projeção ‘de *si*’ (para-si) no mundo, em presença do ‘outro’. Ou seja, o ser-gay tem a voz mais alta... *gaynegro*. É a causa do conflito, da agonia, da crise, do comportamento fracassado e das posteriores medicalizações e tentativas de suicídio (tratarei destes incidentes na próxima seção). Tendo como crise original o abuso sexual por obra daquele homem adulto; ocasionando o “corte”, a mudança de lugar, a expulsão-da-criança-da-infância, o momento que o tirou da fantasia, o tropeço na realidade: um menino que morre de vergonha do corpo erotizado e sexualizado, mas, estranhamente, um menino-marginal que sente algo próximo à “satisfação (des)avergonhada”. Qual o medo? De que este ‘menino’ (o “marginal”) volte para engolir o ‘adolescente’ e, também, o ‘adulto’. Que tal ‘menino’ possua o ‘adulto’. Eis, o poder de um único momento mítico e fatal, ameaçando os recomeços da história deste homem *gaynegro*.

Em absoluto, a escrita reflexiva até aqui, tem impactado sobremaneira a memória sobre mim e, de igual forma, sobre o ‘outro’. Em que pesem as idiosincrasias da narrativa de R. Bovary, acabei por lembrar de uma antiga conversa com um aluno. Na verdade, ele me escreveu uma mensagem de celular na qual dizia, entre outras coisas, da sua preocupação e necessidade de desabafar. Então, contou-me sobre ter sido agredido verbalmente (ele e outro colega). Disse-me (escrevendo) que rolavam por bocas miúdas, na escola, comentários a respeito deles serem “estranhos”: meninos-gays. E antes que eu dissesse, com ar professoral, sobre a necessidade de ressignificar o ocorrido, pois, embora a intenção fosse xingar e ofender, ser-gay não era ofensivo, ele escreveu enfatizando o ódio, o deboche e a violência simbólica que transpassavam aquele imbróglio. Contou sobre sentir medo pelo amigo, medo por ele, medo pelos desconhecidos que vivem, cotidianamente, a agressão veemente em razão de suas diferenças, “estranhezas” e singularidades. Eu fiquei com um nó na garganta. Depois o nó se desatou em lamento... por um instante eu só ouvia o som da minha própria respiração pesada, embargada e aflita. Afinal, eram apenas crianças, adolescentes e, infelizmente, já sabiam sobre o choque paralisante do medo e da vergonha. E “[...] quem de nós, uma vez na vida, [...] surpreendido [...] de vergonha, não desejou morrer na hora?” – perguntou Sartre (2002b, p. 32).

Quem de nós?! Esses meus alunos. Sem dúvida, R. Bovary e, por certo, eu. Sim, muitos de nós desejamos, um dia na infância ou adolescência, ter a coragem de matar-se. Nesse

dia eu tive medo por mim. Minha mãe teve medo por mim. Os meus amigos já tiveram medo por mim. Hoje eu tenho medo por quem, ainda criança, já tem medo. No caso de R. Bovary, ele decidiu, em situação, que estava morto e a pulsão de morte o acompanhou, porque – tal como fizeram a Genet – as forças objetivas condicionaram seu futuro, fazendo-o acreditar que era livre para ser culpado, a liberdade culpada de um “destino” sem esperança. R. Bovary, diante dessa situação-limite, pois, já guilhotinado, reproduz sua morte em vida. Este é o seu projeto: iniciar o rito de morte suscitado pela culpabilidade (BRIGHENTI, 2006; SARTRE, 2002b).

Por isso, R. Bovary não deixou de se metamorfosear em “bicho”.

CAPÍTULO 2.4

MANTENHA À RÉDEA CURTA TAL PESSOA DO “SUBSOLO”

“[...] eu entro na fase da minha adolescência com vários dilemas e esses dilemas foram crescendo a cada dia. [...] Nessa fase, eu não queria ser visto e neguei mesmo a homossexualidade, coloquei ela [a homossexualidade] dentro de um ‘buraco’ e tampei. [...] A homossexualidade foi para o ‘buraco’, tampada, no escuro.”

(BOVARY, Rubião)

R. Bovary chegou à adolescência como se abrisse uma porta para lugar algum. Não saíra ‘de *si*’. Continuava, em passos adversos, procurando-se... perdido na sua desorganização profunda. Não sabia o que fazer com o que vivera até aquele momento. Como dizer que o medo é, em absoluto, sobre seguir sendo no vivendo? Esse tipo de coisa não se diz. Ele estava mais crescido, notadamente abatido. Viam-se marcas de uma vida que era melhor não ter vivido. Não crê no que lhe acontecera. Era indizível, dada a sua incapacidade de reunir os destroços do que tinha sido seu ou do que poderia ter sido. Ele mesmo estava em partes desiguais, desmembrado. Pedacos espalhados tal como um miserável degradado e condenado a sepultar o seu novo estado de ser: sitiado no “subsolo” ‘de *si*’. Ele permanecera sozinho, misturado à multidão dissonante ‘de *si*’. Se pudesse cuidar das suas feridas, talvez o fizesse. Se pudesse ver, decerto, veria em seu olhar o desespero e nenhuma forma de esperança. O fim da linha chegara e, logo em seguida, a noite de céu fechado. Perambular pela noite, a sua noite, parecia ser um modo de se encontrar. Era isso ou a covardia de se deixar esperar. Esperar a primavera desbotar. O verão arrefecer. O inverno exasperar. O outono levar consigo as folhas envelhecidas de uma história que já foi e, desgraçadamente, voltava para lhe intimidar.

O tempo passara, no mais-que-imperfeito ele passara. Estava crescido, eu já te contei? Pergunto por que o tempo não passou. Porque ele seguiu rumo ao lugar das desilusões cortantes. Fitando os olhos em nada. Um ser cambaleante, já trôpego pelo barulho das vozes gritadas naquela comunicação potente e psicodélica. Os risos gargalhavam ritmizados no deboche declarado. Eram sons que ele não identificava bem, no entanto, o ensurdecia. Os ruídos, próprios da noite de uma cidade grande protestando por espaço, pressa, urgência e ultrapassagem. Sons indistintos que, por alguns instantes, emudecem as lamúrias da sua amargura confirma-

da. Havia engolido sua própria voz em uma degustação escatológica. Era o fim do seu mundo falado, sentara-se em silêncio e no silêncio daquele lugar onde não se encontrava nenhuma nesga de luz: o “subsolo”. Estava certo de que gente como ele “[...] de subsolo deve ser mantida à rédea curta. [...] Pois bem, viva o subsolo!” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 50).

O silêncio de R. Bovary era barulhento e desordeiramente complexo nos agrupamentos de vozes dramáticas e dialogantes entre si, todavia, silenciosas quando diante do ‘outro’; migrando para posições ‘negociantes’ ou agressivas. Tal polifonia de vozes foi diagnosticada, na adolescência, como esquizofrenia: vozes responsáveis pela elaboração de uma narrativa que se afirma e se nega (a ‘si mesmo’) incessantemente. Nessa época, R. Bovary havia se mudado da localidade rural (onde o estupro aconteceu), indo morar na cidade com toda a família. Ele via naquela mudança, ao menos inicialmente, a possibilidade de galgar esperança, projetando no futuro, disse-me: “[...] a expectativa de dias melhores, sem ser rotulado [por exemplo], mas foi tudo ao contrário. Eu cheguei criando uma imagem, um paraíso, né?”. Em tudo, deu-se o contrário, porque os problemas que ele pensou ter deixado na antiga vida o acompanharam. Há muito tempo que R. Bovary vive temendo o medo, as ofensas e as zombarias ardilosas em questioná-lo e reclamá-lo: “[...] cadê a namorada? Por que não está namorando?”. Sentia-se mal na inexistência de sua própria invenção; enquanto todos pareciam viver o seu oposto: “[...] estão vivendo, constituindo relações e eu era aquele [...] solitário que observa e era alvo de críticas, críticas. Críticas da família, críticas dos colegas da escola, críticas da sociedade [...]”, revelou-me R. Bovary.

O medo de ser visto na imagem do-que-não-queria-ser; o medo de ter, outra vez, a imagem do não-ser exposta, converteu-o em retraído, quiçá um misantropo – não pela propensão à solidão, mas por advertida precaução. Ele antevia os afeitos da selvageria direcionada a quem (sobre)vive no “subsolo” da existência – ele próprio. Daí, R. Bovary achou melhor não frequentar a escola e nem conviver com pessoas desacostumadas com a civilidade, a razão e o humanismo. Estava desconfiado, eventualmente, guardara as reminiscências da época bárbara e da sua crise original. R. Bovary lembrou-se, durante nossa conversa, que a nova escola era a maior daquela cidade. Ela ficava no centro; ampla, oponente, austera e elegante e, por coincidência, recebia a maior parte dos alunos e tinha, segundo R. Bovary, “[...] toda espécie de aluno.”. No primeiro dia de aula, foi acompanhado por sua mãe que o deixou no portão. Ali, sozinho, ele se viu entrando na nova escola, enquanto era seguido por olhares e guiado pelo o que ia acontecendo; envolvido no risco comum da imprevisibilidade.

[...] assustado, com medo e os olhares começaram. As pessoas me olhavam e

aqueles olhares me assustavam. Eu ficava assustado com aqueles olhares. E eu comecei a imaginar coisas... que eles estariam falando coisas sobre mim, sobre minha roupa, meu andado, minha forma de andar e aí eu fiquei oprimido e não queria contato com ninguém. [...] eu tive uma alteração de humor forte, agressiva [...]. Quando eu cheguei na escola as pessoas me viam como delicado e eu comecei a ficar oprimido pelos cantos e já ficava com medo, já não queria ir pra escola. Aí eu começava a mudar o meu corpo, fingia puxar da perna, quando andava na rua, por medo de que me chamassem de viadinho, como faziam na roça. (BOVARY, R.)

R. Bovary achava que o seu medo era um padecimento autêntico, exclusivo e sem vítimas para além de ‘*si*’. Por isso, o seu estado deveria permanecer ocultado no segredo; “enterrado” vivo, por vergonha, no “subsolo”. Foi na condição de adolescente amedrontado e moribundo o surgimento do “defeito” na perna. Sem saber o que fazer do seu “defeito” inventado, ele caminhou incerto da conjunção seguinte. Sabia, apenas, do medo de não se adequar mais a um corpo social. O seu medo de sempre, transplantara-se para o medo de que aquele novo mundo não tivesse sentido. Cambeteava da perna, pois arrastava, a exemplo de um prisioneiro, a coisa grande, latejante e pesada que o prendia aos “grilhões” de ferro maciço, à falta original. Há, sem dúvida, a persistência em manter à rédea curta a homossexualidade indesejada e, conseqüentemente, o esconjuramento do passado; cobrindo-o com cinzas do arrependimento. Na verdade, cinzas da negação (DOSTOIÉVSKI, 2000).

Apesar disso, apregoou o autoinfligido e fingido “defeito” da perna, assumindo-o em negociação desesperada trocando-um-por-outra. Trata-se de uma concessão fracassada, uma estratégia para desviar os olhares dos seus trejeitos afeminados – que deveriam ser restringidos ao “buraco” no qual colocara a homossexualidade e “tampara” a fim de mantê-la na escuridão do “subsolo” ‘de *si*’. Para livrar-se dos vestígios da homossexualidade, por força das circunstâncias, expusera uma mazela física e simbólica, pois, ao tentar esconder-se, R. Bovary, parafraseando o Homem de Fiódor Dostoiévski (1821-1881), confessara-se um homem doente que sofre pelo passado-presente; sofre na subjetividade, mas também na carne. Sofre sem entender sua “doença”, mas sabe pelo que está sofrendo (DOSTOIÉVSKI, 2000).

[...] os apelidos continuavam e eu comecei a criar algo que impedisse eles de me criticar e apelidar. Então, quando eu saia de casa eu saí “normal”, mas quando eu chegava em um determinado ponto, que sabia que ia encontrar colegas, eu mudava o meu comportamento... eu mancava, ficava puxando da perna como se aquele “defeito” é... impedia de alguém [pausa curta] falar algo sobre mim, né? Então, eu andava puxando da perna e quando encontrava alguém conhecido eu procurava andar “normal”. Quando eu percebia que aquela pessoa tinha passado, então eu voltava a puxar da perna. Eu comecei a criar defeitos no meu corpo para não ser [pausa curta] para não sofrer agressões verbais na rua, na escola. As agressões não estavam

centralizadas somente na escola, mas também na rua que eu passava.
(BOVARY, R., grifos nossos)

R. Bovary, assustado com a brutalidade do mundo, precede-o na autopunição dissimulada de ‘puxar da perna’; à guisa de Édipo, aquele do mito grego, cujo peso da maldição o perseguiu desde o seu nascimento-condenatório e, por isto, não deveria viver. Falando em Édipo, o pastor, a quem foi atribuído o horror de executá-lo quando menino, furou-lhe o pé, passando-lhe uma corda no tornozelo a fim de pendurá-lo no monte, abandonando-o para perecer exposto aos abutres. O que não aconteceu, pois, em lugar de deixá-lo para morrer, confiou-o ao criado de uma família nobre. Em razão do seu ‘pé inchado’, a criança recebeu o nome de Édipo. Longe de propor uma explicação a partir do modelo do homem edipiano ou da teoria do psiquismo inconsciente; ainda assim, vale sublinhar a simulação de R. Bovary, ao ‘pé inchado’ de Édipo, quando capenga. Definitivamente, ele não se sente ferido nos pés, mas na afetividade. Sente-se deformado por natureza e condenado, ao nascer, ao efeminar-se, ao autocastrar-se desejando o feminino da mãe, aniquilando o masculino do pai. Toma-se como “anormal”. Ao fim e ao cabo, “cega” seus olhos ao sentir-se culpado de seu desejo, escreva de suas fantasias (ROUDINESCO, 2003). A “cegueira” de R. Bovary é má-fé, porque ele se sabe enxergando.

O adolescente R. Bovary volta a ser uma criança desorganizada, andando sozinha no “subsolo” ruidoso. Não tão sozinha porque havia, ali, abundância de ‘eus’ ocupando o cenário da sua mente. Os personagens, de características conflitantes e vozes independentes, permaneciam em polifônica convivência; a exemplo de uma música em multiplicidade de sons simultâneos ou na linguística de Bakhtin (2010) com inserções de outras narrativas dentro de uma narração já existente. O “subsolo” de R. Bovary era o seu lugar secreto, o esboço de uma satisfação imaginada, a “fissura” que o transplantava do mundo com as ‘outras’ pessoas para o mundo consigo mesmo e suas ‘outras’ pessoas: uma transferência intencional da vida insuportável para a vida inexistente. Seja lá-ou-cá, ele vivia em confuso cruzamento de vozes moduladas no passado, reverberantes no presente; influenciando-o e, em definitivo, complementando-o, pois são vocalizações emergidas das relações. Mesmo excluído, ele estava em multidão. Ainda que ele tenha se “desviado” do mundo para criar o lugar das suas quimeras – ou melhor, o “subsolo” – os ruídos do mundo de fora se fazem escutar no interior de R. Bovary (DOSTOIÉVSKI, 2000; SARTRE, 2002b).

Aqui, R. Bovary não é apenas uma paráfrase daquele Homem do “subsolo” novelesco de Dostoiévski... é o próprio Homem-subsolo. Ambos têm vozes particularizadas e, ao mesmo tempo, uníssonas quando narra sobre si em ‘eus’ discrepantes e, ironicamente, nauseantes em

relação aos ‘outros’, os “[...] chamados homens diretos e de ação.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 18). Com efeito, o ‘eu’ – do Homem-do-subsolo-Rubião-Bovary – move-se como se transitasse de um-lado-a-outro da superfície ‘de *si*’; ocupando posições que podem ser opostas ante o tempo, bem como o contexto. Para cada constituição, uma voz permitindo a efetivação do diálogo relacional, tendo em vista o que acontece ao personagem de Dostoiévski (2000, p. 50-51):

O fim dos fins, meus senhores: o melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente! Pois bem, viva o subsolo! Embora eu tenha dito realmente que invejo o homem normal até a derradeira gota da minha bÍlis, não quero ser ele, nas condições em que o vejo (embora não cesse de invejá-lo. Não, não, em todo o caso, o subsolo é mais vantajoso!). Ao menos se pode... Eh! Mas estou mentindo agora também. Minto porque eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é subsolo, mas algo diverso, absolutamente diverso, pelo qual anseio, mas que de modo algum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo!

O (auto)diálogo é assumido a partir do vivido acerca ‘de *si*’, através do narrador-multivocal; estruturado em um fio condutor caótico e contraditório que expõe os discursos em posições dramáticas, tanto quanto vacilantes. O mais impressionante é o ‘eu’ do narrador flagrando-se na mentira paralela, minando a construção que parecia ter coerência por sua inicial coesão testemunhal. Outro aspecto a considerar é a profunda comunicação dos ‘eus’ (narrador-e-personagem) com a emoção, influenciando-se mutuamente. Os ‘eus’ são impactados pela emoção como se a reiterasse, mas também pudesse modificá-la. Assim, a emoção direciona para uma compreensão ‘de *si*’, preparando-o para uma resposta com suporte no contexto e do episódio experienciado; demonstrando a influência das circunstâncias fincadas no mundo circundante (incluindo os ‘outros’), levando de fora para dentro elementos que exigem novas posições assumidas pelo ‘eu’ acerca do ‘outro’ e entre as partes desse ‘eu’ (HERMANS, 2001). Essa “engrenagem” complexa de ‘eus’ falantes, intra-e-intercambiantes, ajuda na ilustração do que foi a fase dos quinze anos de R. Bovary na qual ele sucumbe à depressão.

O adolescente parece encontrar no modo de não-ser-não-fazendo-nada um conforto. Inerte e só no “subsolo”, inventa a “normalidade” para si. Uma “normalidade” decepcionante, porque não parece com o “homem normal”. Não quer sê-lo. Sim quer sê-lo. Inveja-o no seu jeito de ser agradável e “limpo”. Inveja o seu corpo gracioso e sem mácula, vivendo no mundo sem intercorrências. Ao menos no “subsolo”, é possível encontrar certa previsibilidade. Quer dizer: meia previsibilidade. É sem garantia. Não há vantagem alguma. Então, R. Bovary mente, porque sabe que o “subsolo” é a má-fé e, desta forma, não há como encontrar alguma

vantagem quando a moeda de troca é a negação da sua liberdade, transformando-se em ‘coisa’. Sendo assim: “Ao diabo o ‘subsolo!’” (DOSTOIÉVSKI, 2000; SARTRE, 2002b).

[...] Aí eu fui numa psicóloga. Nessa psicóloga ela me convidou a ir ao psiquiatra. [...] comecei a tomar medicamento [...] eu tomei medicamentos fortíssimos. Eu comecei a não ter contato com ninguém. [...] Não teve resultado e as vozes foram aumentando e foi surgindo outros delírios até a fase de [pausa curta] adulta, né? [...] Remédios? Nossa senhora, todos dos tipos de remédios psiquiátricos eu tomava... tarja preta e outros. [...] Só que eu queria saber o que eu tinha. Aí o médico falou: “[...] é, no futuro, você pode desenvolver; futuramente você pode ser esquizofrênico, se você não cuidar. Você precisa tá tomando medicamentos pra melhorar e você começar a controlar sua mente. Aquilo que as pessoas viam como sendo manifestação de espírito, uma possessão; não era nada disso, porque você visualizava tudo só não conseguia controlar.” Ali era o quê? O desenvolvimento de uma esquizofrenia, né? Então, até hoje eu não consigo aceitar os medicamentos que me afetou bastante e influenciou os meus delírios homossexuais. Como eu não conseguia praticar, comecei a colocar aqui na mente, visualizando na mente: fazendo sexo, ou eu sendo mulher, sendo isso, sendo aquilo. Então, eu fui homossexual assumido e branco na minha mente, porque eu criava. (BOVARY, R.)

Sabendo o que eu sei de R. Bovary. Sabendo o que ele me deixou saber, pois todas as vezes em que estive debruçado sobre as transcrições da sua história de vida foi como se ele me levasse ao local no qual “[...] se acha o que se achar [...]”, disse Clarice Lispector (2009, p. 11). Assim, repito: por saber o que sei de R. Bovary, não tenho como acreditar no diagnóstico de esquizofrênico, afinal, o eu-narrador – o adulto que me contou do passado – e o eu-personagem – a voz do próprio passado – não perderam a noção da realidade e a capacidade do juízo crítico. A desorganização ou desorientação têm contato com a realidade objetiva. Ele não é esquizofrênico e nem histérico, porque a consciência dos sintomas afasta qualquer destas possibilidades.

A satisfação pelo diagnóstico do “doente” está na satisfação de ter “explicado” o que Sartre chamou de “[...] estruturas genéticas dos delírios [...]” (1997, p. 685). Do meu ponto de vista, não houve o interesse na compreensão do conteúdo individual e concreto dos delírios de R. Bovary: do próprio falseamento ‘de *si*’ – a sua má-fé. Quer dizer, não se buscou conhecer por que R. Bovary se supõe sendo isto ou sendo aquilo; por que seu delírio homossexual não consumado na prática, mas imaginado no profundo da vida psíquica; por que um personagem histórico negado na objetividade e assumido no imaginado criado ‘por *si*’; por que ele nega o ‘outro’ que é ele mesmo; o que ele fez com o que fizeram dele, etc. (SARTRE, 1997; 2002b). Quando o diagnóstico vem com uma carapaça patológica, ignorando a História e a singularidade da época do indivíduo, não pode haver fidedignidade.

Vocês não sabem, mas antes de R. Bovary peregrinar por consultórios médicos e antes do uso dos muitos medicamentos controlados, ele fora, na infância, levado e deixado sob os cuidados de uma Rezadeira. Ele fora hóspede daquela mulher mística de poderes reconhecidos, o bastante, para fazer “calar” suas vozes internas de repercussões externas. O eu-criança de R. Bovary achou que valeria a pena o sacrifício de ser apartado, temporariamente, da família para viver com a velha Rezadeira do sertão.⁴¹

Ela me dava banho. [...] ela me chicoteava com [pausa curta] com uma planta chamada ‘Espada de São Jorge’ e um cinto dela que ela tinha um cordão que chama ‘cordão de São Francisco’, um cinto branco de [pausa curta] de tipo uma linha; então ela me dava surras, dizendo que tava expulsando alguma coisa do meu corpo. Ela fazia trabalhos e aí, aquela coisa... não adiantava, não adiantava nada que ela fazia! Então ela mesmo chegou pra minha família e falou: “[...] eu fiz tudo o que estava ao meu alcance.” Então, minha família ficou desesperada sem saber o que fazer. (BOVARY, R.)

Talvez, a Rezadeira fosse, nas imaginações férteis de R. Bovary, um arquétipo implicado com as mulheres Bruxas dos contos infantis; retratadas na velhice enrugada, na estranheza mal-assombrada e, finalmente, na veneração ao poder das plantas, ervas, folhas e chás. É possível que R. Bovary tenha se sentido parte de um conto-fantástico-ocultista, pois era, todo ele, tomado por invenções. A imaginação o dominava. Fabulação à parte, a estadia de R. Bovary com a velha Xamã era uma crença-aflitiva (por ser a última promessa) depositada nos rituais e feitiços e magias que prometiam trazer o bem e obter a bênção pela manifestação do secreto e do escondido. As vozes ressoadas em R. Bovary acreditava sua família, era um fenômeno inexplicável empiricamente; era algo do sobrenatural (MATHER; NICHOLS, 2000).

A família buscava nas entidades suprassensíveis a explicação para a agressividade do menino que era, até então, gentil e dócil, mas fora cooptado por um vozeiral “monstruoso” e “inadequado”. R. Bovary, por outro lado, também guardava a fé na virtude metafísica como uma alternativa, algo próximo à saída-de-socorro, o acesso direto à “cura” dos desejos “invertidos”. O efeito da fé foi, nesta ocasião, frustrado e a legião de vozes estrangeiras não foi expurgada do corpo-hospedeiro. A “turbulência” continuou sendo percebida, fazendo-o se sentir mal na própria pele. Foi preciso, então, considerar um outro tipo de credulidade. A desilusão

⁴¹ No romance *Torto arado* (2019), escrito pelo geógrafo Itamar Vieira Junior, é possível identificar tal religiosidade presente na cotidianidade de uma família de trabalhadores rurais descendentes de escravos, vivendo no sertão baiano. A lírica encarnada nos apresenta a figura de Zeca Chapéu Grande, pai das protagonistas-narradoras. Ele era o curador/rezador com a missão de ajudar as pessoas “desvairadas” daquela região. Estas chegavam, sempre levadas por familiares, para ser internadas na pequena casa: “Não eram hóspedes, visitas ou convidados. Eram pessoas desconectadas de seu eu, desconhecidas de parentes e de si. Eram pessoas com encosto ruim [...]. Eram famílias que depositavam suas esperanças nos poderes de Zeca Chapéu Grande [...]” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 33).

levou-os, a família e o próprio R. Bovary, a cultuar os grandes ‘ídolos explicativos’ da ciência moderna. Se o misticismo e a religiosidade não tinham honrado a promessa da “cura”, então, converteram-se ao *Bezerro de ouro* da tradição psicopatológica: a psiquiatria e a psicologia; por ventura, tais “ídolos”, os reconduziriam à cura-prometida (DANIEL-ANGE, 1995; SARTRE, 1997; 2002b).

Há nos dois atos de fé a má-fé. As crenças são forjadas com o propósito de (auto)persuadir-se. Evidentemente, não estou negando a verdade transcendental e nem a verdade científica; não se trata disto. Estou enfatizando a busca, no primeiro momento, por explicação e depois por solução – a “cura”. A conjugação do verbo ‘buscar’ é um ato de fé que é, neste caso, a má-fé. A “doença” de R. Bovary tem uma origem – o estupro. Esta *falta original* não é assumida, explico melhor: os familiares não assumem os sinais que R. Bovary emite (silêncio, melancolia, depressão, enclausuramento, agressão...). O próprio R. Bovary não assume a angústia de se saber gostando das investidas sexuais dos colegas da rua; a angústia de se descobrir “diferente” na homossexualidade e de ter sido estuprado pelo adulto. Ao encobrir a angústia na má-fé, nega-se a consciência e a liberdade situada, inclusive, do adulto que desferiu o golpe-original-e-fatal. A boa-fé em procurar ajuda na crença espiritual e profissional ocasionou o projeto de fuga – quem dele fez parte não usou de mentira cínica, mas pressupõe o uso da má-fé, pois se tentou “[...] fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é.” (SARTRE, 1997, p. 118).

Até aqui, sabe-se que R. Bovary na busca pelas causas, explicações e remédios ao seu “Mal-estar”, procurava, no final das contas, o sentido de vida. Não por acaso os meios requeridos (espiritual ou psicopatológico) encaminharam-no para a sua interioridade – local e domínio da imaginação em estado “negativo”. O seu próprio espaço interior era (é) o lugar das experiências “pagãs” e “heréticas”: o seu tormento e o “inferno”. Se uma parte ‘de si’ o fez pecar, deveria “cortá-la” e “lançá-la” fora. Diz o Evangelho de Mateus 5, 30 – é melhor perder uma parte do que ir todo para o “inferno”. A parte ‘de si’ “mal-acabada” era hóspede-vívido do “subsolo”: sua subjetividade. A vergonha, o medo e o sofrimento domiciliavam as obscuridades ‘de si’ desde a infância. Fizeram-lhe envergonhado do seu faz-de-conta. Fez-se “esquisito” e “impróprio”. R. Bovary, ao reagir com vergonha e medo perante suas fantasias, expos o limite tênue que pretende separar a experiência subjetiva ‘de si’ da ação objetiva. A vergonha e o medo são, também, “proteções” impeditivas da consumação do seu faz-de-conta no mundo objetivo; confirmando, por assim dizer, a existência tangível do seu mundo interior, isto é: deixando de ser uma rele fantasia ou delírio. O seu ser-gay é real (HILLMAN, 1984; MATHER; NICHOLS, 2000; BÍBLIA, 2002).

R. Bovary entendeu, na adolescência, que a sua fantasia é ativa, pois, à maneira da personagem-artesã de Colasanti (2004), ele fabricava-e-tecia realidades que “embaraçam” imagem-e-ação... quero dizer: da fantasia surge a imaginação; da mutação das quimeras em recinto-habitado por entidades factuais com os quais é possível dialogar, negociar, exortar, sentir e tocar, afinal, são presenças inteligíveis. Assim, manifesta-se o ser-gay no interior de R. Bovary, assomando a crise e exasperando a pulsão de morte. A imaginação demanda muito espaço, mas aquele recinto (‘de *si*’) fora, miseravelmente, reduzido. R. Bovary sabe que o seu planejamento de vida tem pacto com a fantasia, imaginando-o em detalhes antes de escolhê-lo como parte da objetividade. Portanto, para “matar” o ser-gay, começaria por deixá-lo sem espaço no seu interior. Decretara o ser-gay *persona non grata* na interiorização ‘de *si*’. Evadi-ra-se. Levaria até as últimas consequências o seu projeto de fuga que se realizaria, agora, sob a forma de truculência (HILLMAN, 1984).

O ser-gay precisava morrer! Porque é ele (o ser-gay) todo vivo. Tem ele (o ser-gay) o poder de todo um “inferno”. Não podia chegar à vida adulta condenado a arder-se no próprio “inferno”. Lutou com toda ferocidade pela vida. Contra a esmagadora perspectiva de que os seus “erros” poderiam nutrir aquele “inferno” esbraseante. Exigiu-se um rompimento devastador e definitivo: o ser-gay precisava morrer para que ele vivesse. Matá-lo abriria para outra acepção de ser. Ao se desviar dissimuladamente do eu-gay, tangenciava o ser-suicida. Era um ser-homicida em legítima defesa, logo, sem crime. Sem crime? Eis, o seu excludente de ilicitude. O ser-gay, o ‘outro’ nauseante, precisava morrer para que ele renascesse como novo. Sua liberdade para o homicídio/suicídio era justificável. Impunha-se o direito de sobreviver na morte ‘de *si*’, a parte ‘de *si*’ em perturbação. Seu primeiro suicídio/homicídio-subjetivo. Foi assim... “entre ‘eus’ quais sou?”, perguntou-se. Um ‘olho’ encarava-o (a masculinidade pretendida). Outro o vigiava (a religiosidade oblata). Outro o admoestava (a moralidade legalista). “Mate-o, encerre-o ‘em *si*’ mesmo!”, diziam-lhe (dizia-se). “Domina-o. Aniquila-o. Livra-se, ao menos de uma parte ‘de *si*’”. Escolheu matar(-se) (SARTRE, 2002b; LISPECTOR, 2009).

O que aconteceu?

Ele “trapaceara” a si próprio e a máscara (a Aparência) assumiu o controle. Ficou totalmente longe ‘de *si*’ próprio. Como ele “atacara” o seu-feminino, perguntou-se: “que ‘homem’ ele tinha dentro ‘de *si*’?”. Um criminoso-femicida ‘de *si*’? Ao matá-lo (matar-se) não conquistou mais espaço. Ele permanecera restrito ao espaço subjetivo muito pequeno, estreito e claustrofóbico. O eu-adolescente acuado na “solitária” apinhada de ‘eus’. É bem verdade

que R. Bovary chegou à vida adulta “preso” à imaginação e realidade ainda mais asfixiadoras, afinal, ele era a cena-do-crime e o próprio crime-e-criminoso ‘de si’.

CAPÍTULO 2.5

QUIÇÁ, UMA ÉTICA ‘DE SI’ PÚBLICA E A REPULSÃO NO “QUARTO”

“[...] eu cresci criando personagens pra mim, né? Eu costumo dizer que eu nunca fui o R. Bovary. Eu sou o R. Bovary quando eu estou só, quando estou sozinho dentro de minha casa, quando estou sozinho dentro do meu quarto... aí sim, eu sou o R. Bovary mesmo. Aí eu sou o R. Bovary que chora, o R. Bovary [pausa curta] que tem sentimentos.”

(BOVARY, Rubião)

O “quarto” de R. Bovary é uma espécie de personagem coadjuvante na sua história de vida. Por curiosidade, eu fiz a matemática de quantas vezes ele mencionou, na sua entrevista narrativa, o “quarto” – e foram muitas – a ponto de chamar minha atenção. Cheguei à conclusão de que, o “quarto” assumira funções outras para além do simples cômodo de uma casa. É mais do que um cenário ambientando a contação ‘de si’. É, ele todo, carregado de simbolismo, traduzindo o mundo interior de R. Bovary. Às vezes, o “quarto” é a subjetivação da criança admirando a mãe, mirando-a enquanto ela se enfeita em feminino e graça; regozijando-se na irmã que se ‘monta’ em performance de mulher – nestas passagens, o “quarto” é o lugar do espetáculo e R. Bovary é o seu mais ilustre espectador.

O “quarto” é, também, o seu “subsolo” para aonde ele vai quando a vida entre os ‘outros’ se torna insuportável e insalubre. É a testemunha-chave do seu isolamento provocado em declarada agonia. O “quarto” e suas paredes maciças são muralhas de proteção contra o Mal lá de fora; são muros espessos “[...] da vida privada que ninguém poderia violar [...]”, constatou Michelle Perrot (1993, p. 78). Sozinho na companhia das vozes, paradoxalmente, o “quarto” de R. Bovary converte-se, quase de súbito, em Tribunal das suas audiências, nas quais as vozes de fora (dos ‘outros’) não são silenciadas. Mesmo buscando o conforto na “quietude” entre-quatro-paredes, o que ele encontra, geralmente, são vozes dialogantes dentro ‘de si’; fazendo-se, eventualmente, em más companhias entre-o-nós: “Entre nós? [...] Entre assassinos. Estamos no inferno [...] e aqui não pode haver erros, e não se condena ninguém à toa. [...] Cale-se! [...] No inferno! Condenados! Condenados! [...] Cale-se! Faça o favor de calar-se.” (SARTRE, 2001, p. 16-17).

R. Bovary “coloca” tantas, tantas vozes lá, superlotando o lugar; tornando indigna a carceragem amontoada por uivantes facínoras do seu ser-gay. R. Bovary está “preso” no “quarto” ou, ainda, o seu “cárcere” domiciliar e vergonhoso. É, nesta condição, que ele chega à maior idade: sendo parte de uma audiência persecutória, culminante naquela tentativa de suicídio-homicídio-do-ser-gay. Sim, tentativa, pois não houve morte objetivamente – o ser-gay sempre esteve latente e audível, tal “[...] uma voz alta que é muda [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 43). Como explicar melhor? Só me ocorre a explicação pela paráfrase do poema de Fernando Pessoa (1888-1935): R. Bovary é um fingidor, finge tão completamente que chega a fingir que é morte a morte que não sente (PESSOA, 1998). É como “afastar”, com as mãos, o pensamento malfazejo e, mesmo assim, ter sensações desagradáveis.

É interessante perceber que o “quarto” é um elemento metafórico na literatura mundial, quer dizer: o “quarto” de R. Bovary não é um exemplo ‘sem igual’. No livro de título *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, escrito por Carolina Maria de Jesus (1914-1977) e publicado pela primeira vez no ano de 1960; a autora, e também personagem em primeira pessoa, conta-nos do seu cotidiano de luta constante pela sobrevivência para si e para seus filhos em um Brasil profundamente estabelecido na obscena e histórica desigualdade socioeconômica. Carolina era uma mulher-preta-pobre-mãe-solteira-catadora-de-papel, nascida em Minas Gerais; interessada pelas letras, pôde frequentar a escola por apenas dois anos. Mudando-se para a cidade de São Paulo, viveu parte dos seus dias no miserável contexto do Canindé, antiga favela às margens da pujante metrópole; a morada dos pobres pretos, negros e mestiços “despejados” como lixo = gente marginal. Nesse sentido, o “quarto dos despejos” é a própria favela que Carolina tinha o desgosto de residir, diz ela em um trecho: “[...] meu sonho era andar bem limpinha [...] residir numa casa confortável, mas não é possível. [...] Já habituei-me andar suja.” (JESUS, 2007, p. 22). Era Carolina relegada à condição mais humilhante de ser uma mulher saída do borralho do lixo, o seu “quarto” – ela o “despejo”.

O quarto de Giovanni, o segundo romance de James Baldwin (1924-1987), lançado em 1956 é, hoje, um clássico gay e obra-prima da literatura americana. Na obra, Baldwin descreve o encontro amoroso, em Paris, entre dois rapazes: David, o americano e Giovanni, o italiano. É sabido que Baldwin transplanta suas experiências pessoais de homem vindo dos arredores de Nova York, negro-e-gay para o livro; elaborando um elucidativo nexos entre masculinidade-pobreza-raça-homossexualidade, mostrando-nos que as identidades não são “lidas” de modo desacompanhado, ao contrário, são sempre compreendidas no seu conjunto de estereótipos – um corpo objetivo e subjetivo, transpassado por poderosas e complexas reproduções das desigualdades (MENEZES, 2018).

Na história, David é o narrador em primeira pessoa e, em muitos aspectos, lembra-me R. Bovary (estás de acordo?). David não se esquece da voz paterna, pronunciada no passado: “[...] a única coisa que eu quero é que o David seja um ‘homem’ quando crescer [...]” (BALDWIN, 2018, p. 41, grifo nosso). Uma voz ecoada no seu presente de conflitos internos de quem quer se parecer heterossexual (no público), à medida que se revela desajeitadamente homossexual na “escuridão” e reclusão do “quarto” de Giovanni (no privado); isto é: uma sexualidade oculta e visível no oculto do “quarto”. No segredo daquele cômodo, suspende-se, em situação, a exaustiva elaboração heterossexual para derramar-se em desejos por um igual. Eis a oscilação dramática de “[...] um eu emergente que vive dentro do eu, fazendo-se passar por real, fazendo-se passar por fictício [...]” (TÓIBÍN, 2018, p. 23). Em quase tudo, uma história comum a R. Bovary. Comum também ao *Bom-Crioulo* (1895), o Amaro, de Adolfo Caminha – de quem já falei em tópico anterior –, que, para viver o seu romance com Aleixo, submetiam-se, os dois, à imundície do “quarto” na rua da Misericórdia para chafurdarem na vergonha suportável, apenas, por ser escondida naquele lugar de paixões duvidosas (CAMINHA, 2005).

Por fim, a metáfora do “quarto” que mais me apetece: a do “quarto” da bagunça; extraída de *A paixão segundo G.H.* (1964), o livro de Clarice Lispector que mais “conversa” comigo. Aqui, o “quarto” é a própria narradora-personagem, “olhando” para o interior ‘de si’, um interior com muitas “moradas” – ou cômodos se preferir; mas, eu realmente acredito que se “reside” de diferentes jeitos em cada repartição doméstica, portanto, muitas “moradas” em uma. O “quarto” recebe, na obra introspectiva, uma especial atenção, porque ele (o “quarto”) divergia do resto da ‘morada’. Entrar nele era como ter saído ‘de si’, batendo a porta e, em seguida, trancando-a. O “quarto” era diferente do projeto que erguia os demais espaços da “casa” (na verdade, do apartamento). Havia nele uma “bagunça” violenta “[...] era o retrato de um estômago vazio [...]” (LISPECTOR, 2009, p. 42)... ante à epifania de se descobrir na “casa” ‘de si’ um lugar oculto, habitado por silêncios ou vozes mudas de tão altas, amontoadas nas ausências e sujidades impacientes por organização e modificação. Com esse propósito, G.H. “abre” a porta e se mistura à “escuridão” absurda do lugar. Em seguida, prepara-se para “desobstruir” a fresta da janela que permitirá o ar fresco limpar o mofo do escuro ‘de si’ (LISPECTOR, 2009). Agora, sim! Em tudo, uma história comum a R. Bovary.

Não consegui, na questão da homossexualidade, porque na questão do negro eu já comecei a me aceitar. Mas, como eu comecei a me aceitar? Porque na minha família nunca se tocou nessa questão, nunca levei essa questão pra minha família, né? A sociedade me apresentou de uma forma diferente. É na fase adulta que eu tenho uma compreensão melhor dessa questão, quando eu

entro... entro onde? Na faculdade. Quando eu tenho a oportunidade de conhecer pessoas com princípios, ideologias, com pensamentos diferentes e eu posso construir [...] a partir dessas pessoas que eu estou convivendo, pessoas de mente aberta, né? Com professores, porque a maioria dos meus colegas da faculdade é de professor. E aí eu comecei a observá-los, a estudar a questão de gênero, raça, homossexualidade, né? A faculdade abriu a minha mente, ela [a faculdade] oportunizou conhecer algo que eu não conhecia que é a ‘questão da aceitação’. Mostrou que o negro tem valor [...]. E eu comecei a me aceitar, a ter um olhar diferente a partir do momento que eu passei a ir pra escola [como professor] a conviver com pessoas de visão esclarecida. Eu comecei a mudar e ‘eu quis essa mudança’. E eu queria sentir algo diferente e para isso eu precisava encarar e aprender a lidar com isso que eu trouxe no pacote da infância. A mudança pra mim foi essencial, porque eu comecei a me aceitar. E ‘foi tarde’. Eu demorei muito pra me aceitar, na fase adulta, dentro da faculdade, dentro do campo da educação. Foi dentro do campo da educação que eu me ‘enxerguei negro’, antes eu não enxergava, não aceitava mesmo. Foi a educação que me mostrou uma visão diferente do negro. Foi a partir desse momento que eu aceitei e ‘quis ser negro’ e que eu valorizei. Eu não neguei mais. [...] Já a ‘questão da homossexualidade’ é o que ‘eu sofro até hoje’. É o que eu mais sofro. A questão do ser negro, não... já me aceitei. Mas, da homossexualidade, não! (BOVARY, R. grifos nossos).

Assistimos, com pesar, a imponderação aflitiva de R. Bovary à existencialidade gay – o motivo para o seu pânico e para o esforço por escondê-la em repulsão intrínseca. Ele desferiu o “golpe” da indiferença, esquecendo-se (passageiramente, eu diria!), tal um fingidor, da parte gay ‘de *si*’ que, nunca deixou de ser buliçosa. Mesmo lançado ao mundo-dos-mortos, o ser-gay esteve sempre às voltas, orbitando sua subjetividade e, ao mesmo tempo, presente no horizonte da sua objetividade. Nesse ínterim, R. Bovary buscou algo próximo de uma ética ‘de *si*’, uma compaixão ‘por *si*’ pela tomada da consciência do ser-negro. Ele quis-esta-mudança. Parece, inclusive, uma compensação ou resolução para não haver a anulação completa ‘de *si*’, afinal qual seria a consequência de “matar” (“matar-se”) o negrogay (na totalidade) e não apenas uma parte? Após o “crime” contra aquela fração da sua subjetividade (a gay), precisava implementar um acordo-de-paz com a outra fração ‘de *si*’ (a negra). Uma espécie de reconciliação. R. Bovary queria sentir algo diferente, quiçá um amor-por-*si*. Amor cristão, talvez, amor de caridade (o dever de amar por mandamento), pois é amor ao próximo: o seu ser-negro – o próximo como a ‘*si* mesmo’ por muito tempo renegado.

É o filósofo Comte-Sponville (2011) quem chama atenção para o contrassenso do amor-por-mandamento, em outros termos, o dever-de-amar. Para o pensador mencionado, não se pode haver a decretação de um sentimento; o amor não pode ser ordenado e cumprido por imposição: “[...] o amor é uma virtude, não um dever. [...] *virtude* e *dever* são duas coisas diferentes, se não independentes uma da outra. [...] dever é uma coerção; a virtude, uma liberdade.” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 15, grifos do autor). À vista disso, como deve ser

interpretada a necessidade de R. Bovary de “[...] encarar e aprender a lidar com [o ser-negro] que [ele trazia] no pacote da infância [?] A mudança [para ele era] essencial, porque [precisava começar a se] aceitar [ainda que tardiamente]”. Teria a licenciatura “exigido” que ele amasse o ser-negro, porque era o seu dever? Portanto, uma moral legalista a ser seguida ou uma ética de amor ‘a *si*’ mesmo?

R. Bovary admite ter demorado para consolidar a aceitação do ser-negro. Foi, apenas, como adulto-estudante da faculdade de Educação que ele passou a se “enxergar” negro; antes ele se fazia “cego” diante da possibilidade em aceitar-se (ainda que parcialmente). Foi a Educação quem o mostrou uma visão-diferente-do-negro. Então, a partir deste momento, R. Bovary quis-ser-negro. É importante destacar que esta atmosfera de educação antirracista (no âmbito do curso de formação dos profissionais da Educação), apreendida do relato de R. Bovary, é um elemento do desdobramento histórico de luta, mobilização e conscientização por parte dos Movimentos Negros que, entre tantas coisas, construíram a categoria identitária ‘negra’ apoiada em determinadas peculiaridades, ressaltadas por Munanga (2020, p. 20-21): “[...] seu passado histórico [...], sua situação como membros de grupo estigmatizado [...] que teve sua humanidade negada [...]. Essa identidade passa [...] pela recuperação de sua negritude [reunindo] [...] negros e mestiços em torno de uma única identidade ‘negra’ [...]” (grifo do autor).

Na esteira desse contexto, exposto de forma abreviada, tem-se em 2003, a sanção presidencial da Lei nº 10.639/03 e, no ano seguinte, o Conselho Nacional de Educação (CNE) promulgou, no dia 19 de maio, o Parecer CNE/CP 3/2004 preconizando as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Em continuidade, a Resolução CNE/CP 1/2004 ratificou no seu artigo 1º que, à luz das diretrizes recomendadas no Parecer CNE/CP 3/2004, as Instituições de Ensino atuantes nos níveis e modalidades da Educação brasileira e, especialmente, aquelas responsáveis por fomentarem programas de formação inicial e continuada de professores deveriam, respeitando o princípio da autonomia, inserir nos conteúdos de disciplinas e ações curriculares dos cursos oferecidos o temário acerca da Educação das Relações Étnico-raciais e questões relevantes aos afrodescendentes (BRASIL, 2003; 2004a; 2004b).

Ao que parece, R. Bovary adentrou a licenciatura em uma Instituição de Ensino Superior atenta às pedagogias antirracistas e antidiscriminatórias; observante ao trato da diversidade étnico-racial e de gênero de modo positivado, por isto ele reconhece que a: “[...] faculdade abriu a minha mente, ela [a faculdade] ‘oportunizou’ conhecer algo que eu não conhecia que é a ‘questão da aceitação’. Mostrou que o negro tem valor [...]” (grifos nossos). R. Bovary disse

que lhe foi ‘oportunizado’ o acesso ao debate e às perspectivas pedagógicas que não estavam atreladas ao currículo eurocêntrico excludente e, em algumas ocasiões, preconceituoso e homogeneizante; aspectos comuns em licenciaturas e cursos de Pedagogia alheios aos conflitos étnico-raciais, à História dos povos negros e à educação para diversidade (MONTEIRO, 2006).

Lançado nesse ambiente formativo, R. Bovary não se sentiu forçado pelas circunstâncias a agir como se amasse o seu ser-negro em generosidade ou respeito escrupuloso a este ‘outro’. Se assim fosse, ele teria usado do mesmo expediente – refiro-me à polidez da aparência moral que se passa por virtuosa – fingindo-se amar na aparência misericordiosa, também, o ser-gay; aquele espaço formativo (pareceu-me) propício à tomada de consciência ‘de *si*’ e da situação existencial (COMTE-SPONVILLE, 2011; FREIRE, 2005). Contudo, a inclinação de R. Bovary à aceitação veio restritamente para o ser-negro: “A questão do ‘ser negro’ [...] já me aceitei. Mas, da homossexualidade, não!” (grifos nossos). R. Bovary só conseguiu desenvolver uma ética de amor voltada ao ser-negro. É como se, na “organização” das coisas internas, ele tivesse encontrado entendimento suficiente, apenas, para “arrumar-se” na negritude. Quer dizer: nos termos de Lispector (2009), ele encontrou a melhor forma possível de restituir à morada ‘de *si*’, tão-somente, uma das duas partes “amputadas”. Nesse sentido, o Teólogo Leonardo Boff (1999) lembra-nos da origem grega da palavra ética (*ethos*) que significa ‘morada humana’ e, também, a consciência responsável por tornar habitável a “casa” que se constrói ‘para *si*’. R. Bovary parece ter encontrado o *ethos* necessário para ser-humano-na-negritude, falta-lhe o bem-viver de um amor total e livre ‘em *si*’. Tanto que a aceitação à existencialidade negra tensionou questões profundas sobre o tão tergiversado ser-gay.

Sabemos do quanto R. Bovary se esmerou em encobrir a homossexualidade (in)visível, porque sentia medo deste ser-fantasmagórico, assombrando-o em trajes de imundície e miséria purulenta. Sentia, às vezes, uma vontade tímida de deixá-lo viver sem amarras e ressentimentos. Mas escolheu separá-lo entre sombras do seu mundo interior, afinal, (ele, o morto-vivo) já estava pálido, vegetativo e pútrido nos sofrimentos da sua consciência; condenado a ser uma silhueta sem o “[...] direito ao dia claro, ao sol verdadeiro [...] [afastado] nesses limbos [...]”. Odiava-o [o ser-homossexual] por ser testemunha da decadência [...]” (GENET, 1986, p. 93, 96).

A fim de manter-se firme no cansativo propósito de esconder-se, procurou na religião evangélica o auxílio. Sentia que sozinho o combate era muito desgastante, contou-me R. Bovary: “[...] eu fui convidado a ir a um culto, gostei e comecei a me envolver nas atividades da igreja. Esse envolvimento foi mais procurando entender, obter respostas para o que eu negava

[...] a homossexualidade.”. Na igreja ele descobriu que os seus irmãos na fé rejeitavam o Malgay, mas, diziam-se respeitosos e compadecidos e engajados na “cura” dessas pessoas “feridas”. Eram (os irmãos na boa-fé) orientados a conviverem com os homossexuais naquele “ambiente da graça”; evitando gracejar ou condená-los, pois, diferente disto, deveriam acolher e ajudar, ocupando-se solícitamente deles, santificando-os e “reequilibrando-os” no amor – como aconselhou o Frei Daniel-Ange (1995, p. 13-14):

Amar, amar, amar. Amar inteiramente o homossexual. A ponto de não questionar a homossexualidade. Amá-lo mais para rejeitar o que o escraviza. Amá-lo mais por saber que sua sexualidade não o faz verdadeiramente feliz. Amá-lo pelo que ele é, e não pelo que ele faz. Amá-lo por *ele mesmo*, a fim de que ele se ame de verdade! E, para que ele possa amar, tenha com ele uma relação inteiramente simples, natural, franca, livre de preconceitos. [...] Do respeito que rejeita o mal que aos poucos os consome, passar a ver neles os filhos que Deus ama. (grifos do autor).

No entanto, para R. Bovary, tais recomendações de amor são falaciosas: “[...] eles mentem, dizem que respeitam o ser humano enquanto sua opção sexual. Mas percebi alguns comentários sobre colegas homossexuais [...] não fiquei confortável dentro daquele ambiente [...], mesmo assim eu permaneci na igreja [...]”. R. Bovary escolheu permanecer vivendo no pretense ambiente-da-graça (DANIEL-ANGE, 1995) porque o seu projeto é de má-fé: de não-ser-o-que-se-é, objetivando colocar fora de alcance o ser-gay (SARTRE, 1997). Ainda assim, sente-se desconfortável ante os comentários dos irmãos-na-boa-fé sobre a homossexualidade. O incômodo de R. Bovary advém da aparência de amar? É a dissimulação flagrada dos que se fazem virtuosos pela aparência de amar? Ou pelo amor por boa-fé que, na verdade, é amar na má-fé? Entendo a natureza do mal-estar de R. Bovary matizado por todos estes elementos. Ele deve ter se frustrado com a igreja representando ares de misericórdia. Mas acredito que o seu desconforto vem, também, da descoberta de não ser o único a achar demais amar-o-homossexual e, principalmente, pela incapacidade em simular amor ao seu ser-gay nos moldes coercitivo e piedoso... por tão absurda ojeriza (COMTE-SPONVILLE, 2011).

R. Bovary não só permaneceu em ambiente-da-graça como se batizou, participando de várias ações através da *persona* hétero, já que a igreja não tinha a confirmação de sua homossexualidade, porque “[...] essa [confirmação] constitui uma barreira para que se admita um homem gay ou uma mulher lésbica como membro integral e [...] para cargos de liderança dentro da Igreja [...]” (BRASH, 1998, p. 87, grifo do autor). R. Bovary, pelo batismo, mirou na salvação ‘de si’. Guardou a crença na regeneração, graças à remissão dos pecados; tornando-se, em tese, uma nova pessoa. Embora esta linda interpretação do batismo esteja mais alinhada

da à tradição Católica Romana é, em definitivo, a que melhor explica os benefícios pretendidos por R. Bovary ao estabelecer tal pacto com a igreja e o divino: ele queria tornar-se ‘outro’ pelas águas da expiação; mudar de vida, nascendo da água milagrosa do batismo (YOUNGBLOOD, 2004). Todavia, de acordo com R. Bovary: “[...] a homossexualidade foi crescendo em uma proporção que chegou a me dominar. Ela [a homossexualidade] queria sair, mas eu estava prendendo, procurando de alguma forma prendê-la para ela não sair.”

R. Bovary tentou ser filho do seu próprio perdão e misericórdia por obra de um “heroísmo” de (má)fé, insistindo no projeto de fazer-se dessexualizado. Foi hercúleo à determinação de transformar o desejo em negação, visto que passou a olhar os homens de forma diferente: com concupiscência reconhecida e inegável. Contou-me: “Eu olhava mesmo e dentro da igreja. Isso começou a me prejudicar, porque eu fui doutrinado e eu tenho dificuldade de abrir mão de alguns princípios [...] dificuldade é de me assumir, porque eu vejo ainda como um pecado.”. Guiado pelas cláusulas religiosas, R. Bovary fora estimulado a “[...] privar-se de pequenas coisas não-indispensáveis, não-vitais; renunciar a uma pequena satisfação imediata [...] [vivendo] heroicamente sua condição [...]” (DANIEL-ANGE, 1995, p. 57, 58). A despeito de qualquer esforço-de-(má)fé, o fato é que, a emergência da (homos)sexualidade em R. Bovary, deu-se em imaginação e fantasia para, posteriormente, ajustar-se ao real:

[...] eu comecei a assistir vídeos pornô e isso foi me dominando e eu queria experimentar. Queria sentir o que os autores demonstram no vídeo... “você tá na igreja, como fazer pra ter uma relação estando na igreja. Não, não isso não pode!”. Então, eu abandonei a igreja, larguei a igreja e agora... “eu vou querer viver minha vida!” Eu queria viver minha vida, ter minha liberdade... só que tinha uma coisa que me impedia, tinha uma coisa mais forte que não deixava. Aí eu comecei a trazer os princípios bíblicos e comecei... “poxa, mas isso é pecado, não pode e agora!” E minha mente começou a ficar confusa, porque todos os princípios com relação à religião eu tenho da igreja evangélica [...]. Então, ela me deu uma bagagem que eu estou até hoje tentando desconstruir e não tá sendo fácil. Mas, eu encarei e não voltei à igreja. Quis conhecer outros princípios, outros entendimentos relacionados à Bíblia e a Deus pra compreender esse Deus que... a igreja evangélica colocou esse ato como pecaminoso, “então, Deus não me aceita? Existe um Deus que me aceita? Um estudo que me mostre um Deus diferente que me aceite? Que vai me ajudar a encarar esses sentimentos que eu tenho?” Então, eu saí da igreja e eu tenho... comecei a tentar a encarar tudo isso, mas, o medo foi tomando conta, foi crescendo e eu não consegui, né? (BOVARY, R.)

R. Bovary deixou escapar, nesse fragmento narrativo, o clima sobrecarregado das suas audiências lideradas por vozes litigiosas em arguições que remetem aos “espetáculos” bizarros das execuções inquisitórias. A confusão retratada é protagonizada pela irrupção suplicante do ser-gay, ávido em viver livre. Inclusive, R. Bovary disse ter abandonado a igreja, reconhe-

cendo a influência, a autoridade e o poder de tal instituição em suprimir a vida, a liberdade e o direito à sexualidade do ser-gay. A igreja é como uma prisão (FOUCAULT, 2014), mas também a magistrada que maldiz o blasfemador, abalizada nos preceitos e princípios bíblicos. R. Bovary cobiça outros propósitos: “[...] eu ‘vou querer’ viver minha vida!” (grifo nosso). Contudo, as vozes vindas de fora (sobretudo da igreja) têm força repressiva, disciplinando-o e aplicando um controle aos impulsos homossexuais; controle que, segundo Anthony Giddens (1993, p. 27), “[...] para ser eficaz, tem de ser interno [...]. O poder aparece aqui, acima de tudo, como uma força de repressão.”.

A rigidez disciplinadora o fez mudar o tempo verbal que antes era “VOU QUERER” para “[...] ‘EU QUERIA’ viver minha vida [...] uma coisa que me impedia, [...] uma coisa mais forte que não deixava [...] os princípios bíblicos [...] ‘poxa, mas isso é pecado, não pode e agora!’” (grifo nosso). R. Bovary é admoestado sobre o perigo de se “reduzir” à homossexualidade, afinal, trata-se de uma parte “obscena” ‘de si’. Curvar-se a ela seria a ruína da sua vida eterna na graça. R. Bovary deveria ser um menino-homem-dócil-educado-na-religião, preservando os dons e carismas encontrados nos altares-da-(má)fé. O certo, neste caso, era “calar” as propensões homossexuais parasitantes da sua consciência. R. Bovary deveria deixar o ser(gay) entre parênteses, sem voz e sitiado, definitivamente, sem autonomia, pois, com uma adequada dose de coragem e espírito de iniciativa, ele não feriria-o-coração-de-Deus (DANIEL-ANGE, 1995).

A crise de R. Bovary é, neste momento da sua vida, de ordem religiosa. O que é presumível, porque a homossexualidade é um dos temas mais polêmicos na contemporaneidade cristã. Tal constatação se verifica através de uma simples consulta a um dicionário bíblico que, sobre a homossexualidade, diz: “[...] pessoa que se atrai sexualmente por pessoas de mesmo sexo. O comportamento homossexual é proibido nas Escrituras (Lv. 20, 13) e foi uma das principais causas do juízo divino contra Sodoma e Gomorra (Gn. 19, 4-5, 12-13) [...]” (YOUNGBLOOD, 2004, p. 669-670). É importante enfatizar que os conceitos, de modo frequente, trazem consigo uma superficialidade, constituindo-se em definição pobre e incapaz de comprovar inteireza. Em razão disto, o significado textual oferecido pelo léxico cristão, acerca da homossexualidade, é circunscrito em uma atmosfera de negação e condenação, como se os homossexuais fossem “hospedeiros” de uma atração perigosa, funesta e condenatória.

Mas, “assim diz a Bíblia!” É o que será admitido e vociferado por aqueles que, apesar da falta de destreza exegética com as escrituras judaico-cristãs, não hesitarão em “engrossar” o coro do proselitismo. Ainda que as constatações bíblicas carreguem uma áurea de verdade, há vários argumentos relacionados à homossexualidade, dividindo, a propósito, muitas deno-

minações e pessoas religiosas. Isto, é claro, está fortemente relacionado à questão da interpretação de determinadas passagens da Bíblia. De todo modo, R. Bovary se coloca nessa situação, dificultando a sua objetivação, porque estava sendo conduzido por uma “[...] atitude de alienação mediada por uma moral que [cultivava] a passividade, a vergonha [retirando ‘de si’] toda responsabilidade de resolução [...] era o outro quem deveria ensiná-lo, orientá-lo [...] dar as coordenadas de sua própria condição.” (MAHEIRIE, 1994, p. 88).

O propósito, aqui, não é escrever um tratado de (má)fé com tantas páginas e citações, mas para sublinhar o fenômeno religioso que alcançou R. Bovary de modo a tencioná-lo ao processo de “cura” do passado em função do futuro, atravessando este tempo ‘de si’ como um homem de hábitos religiosos; crendo em um ‘Deus’ único, edificador do projeto ‘para si’ à maneira do *re-legere*, isto é: da reunião em perspectiva comunitária de fé (WILGES, 1983). Dessa forma, R. Bovary, submeteu-se às estruturadas da moral cristã tradicional que, entre outros aspectos, trata da ética sexual, amplamente espraiada na cultura ocidental, salientada na característica sobre a qual “[...] a ética sexual não pode ser formulada a partir de seu comportamento sexual-animal. [...] A sexualidade, no homem, é humana [...]. Aquilo que humaniza é ético, e aquilo que desumaniza é antiético.” (COLOMBO, 1982, p. 69).

Desse modo, R. Bovary constrói uma perspectiva ‘de si’ ainda mais alienada já que está “atada” ao legalismo cristão, preconizador de uma ética do relacionamento sexual no qual o homem está determinado à mulher (e vice-versa)⁴² enquanto “casal genuíno” – fora disto, é disformidade. Deformidades (diriam!) à guisa dos comportamentos encontrados na história de Sodoma e Gomorra do livro dos Gênesis⁴³; sobremaneira, uma das mais intrigantes da Bíblia, pois traz em seu bojo uma mensagem para a religião cristã, bem como para a humanidade. Em contrapartida, muitos têm feito interpretações, no mínimo, equivocadas.

No início desta discussão, recorri à definição bíblica que entrelaça o sentido da palavra homossexualidade com o pecado de Sodoma e Gomorra, isto é: um pecado sexual. Mas, qual

⁴² Gênesis, o livro da origem do mundo e da humanidade, oferece-nos duas narrações referentes ao mito da criação dos primeiros ancestrais de todos os povos que habitam o planeta (Gn. 1, 27-28 e 2, 18-25). A partir destes trechos bíblicos, muitos discorreram sobre como deveriam se estabelecer as relações sexuais, afinal de contas, Deus havia criado Adão (HOMEM) para Eva (MULHER), logo, o que difere disto incorre no descumprimento dos desígnios de Deus. A questão não é tão simples assim. Se formos estudar as demais mitologias, algumas até mais antigas do que a história mítica de Adão e Eva, como as africanas, de pronto perceberemos uma forte semelhança entre as mitologias. Algumas se assemelham por ter uma divindade suprema e criadora ou pela cronologia temporal das demais criações e, por fim, pela criação do homem que, por estar cansado de viver sozinho, ganha a companhia da mulher para ser uma idônea companheira; fundidos ‘em uma só carne’, cumprindo a missão de serem fecundos e zelosos com as demais criaturas. Desse modo, a união do casal Adão e Eva representa o objetivo de multiplicar e povoar a terra e não uma regra (cláusula pétrea) para um tipo de relação ideal em todos os tempos históricos.

⁴³ Conferir (Gn. 19, 4-5, 12-13).

seria o verdadeiro pecado cometido por estas duas cidades? Conforme a leitura dos textos, é notório que Sodoma e Gomorra viviam “embriagadas” pela soberba e mesquinhez. ‘Deus’, vendo aquilo, enviou anjos à cidade, chegando lá, foram (os anjos) surpreendidos por homens. É conveniente explicar que o termo ‘homens’, neste contexto, sugere uma amplitude, ou seja, os anjos foram abordados por toda a população (homens, mulheres, crianças, jovens e idosos) sem exceção (WINK, 2008). O povo de Sodoma e Gomorra, em vez de acolher os estrangeiros (os anjos), ameaçou os visitantes, atentando contra eles com todo tipo de abuso.

Para não incorrer em imprudente interpretação, buscando uma razoável exegese (exposição crítica com base, sobretudo, nos textos religiosos), é importante considerar a versão do acontecido nas duas cidades, também, no livro de Ezequiel⁴⁴ que nos direciona para uma outra conclusão sobre o verdadeiro pecado de Sodoma e Gomorra, ou seja: a falta de hospitalidade para com o próximo, pois tinham riquezas e alimentos em abundância, conforto e bem-estar, mas, apesar disto, não foram capazes de ajudar os mais pobres e os indigentes, transgredindo a aliança com ‘Deus’⁴⁵. A interpretação coerente, destes versículos bíblicos, perpassa pela prática de acolher o estrangeiro⁴⁶. Assim sendo, antes de se apregoar que o pecado de Sodoma e Gomorra era um pecado sexual, logo a “sodomia” (perversão sexual, coito anal, “pederastia”), deve-se lembrar de que toda forma de exclusão, seja por cor, classe social, sexo, idade e gênero se configura como um abuso à pessoa humana. Aquele ou aquela que ainda não aprendeu a acolher o diferente está cometendo um pecado abominável, conforme os filhos de Sodoma e Gomorra (WINK, 2008).

O breve percurso exegético se fez necessário para demonstrar que R. Bovary temia o ‘pecado’ que sempre cometera: o de negar abrigo ‘em *si*’ a uma parte importante ‘de *si*’ em nome de um ‘Deus’, exageradamente, preocupado com uma moral sexual da qual (definitivamente) a Bíblia não se ocupa. A moral em questão pertence aos homens fincados em uma determinada situação objetiva; compete aos homens vinculados a uma específica crença, arraigados aos próprios valores e suas percepções sobre o mundo. R. Bovary fez parte deste

⁴⁴ Ezequiel (16, 49): “Eis em que consistia a iniquidade de Sodoma, tua irmã: na voracidade com que comia o seu pão, na despreocupação tranquila com que ela e suas filhas usufruíam os seus bens, enquanto não davam nenhum amparo ao pobre e ao indigente.”

⁴⁵ Jesus, demonstrando ser conhecedor da história do pecado de Sodoma e Gomorra, usa o exemplo destas cidades para fazer recomendações no envio dos seus apóstolos para a evangelização. Jesus, no Evangelho de Mateus (10, 12-15), adverte: “Ao entrares na casa, saudai-a. Se, porém, não o for, tornem para vós outros a vossa paz. Se alguém não vos receber, nem ouvir as vossas palavras, ao sair daquela casa ou daquela cidade, sacudi o pó dos vossos pés. Em verdade vos digo que menos rigor haverá para Sodoma e Gomorra, no dia do juízo, do que para aquela cidade.”

⁴⁶ Em Romanos (12, 13), o significado de ‘hospitalidade’ é o ‘amor de estrangeiro’. Já no Antigo Testamento, Abraão foi um generoso hospedeiro, quando convidava para a intimidade de sua casa, oferecia comida e lavava os pés dos estrangeiros, ‘o que é de fora’, o ‘outro’, o ‘estranho e diferente’ (WINK, 2008).

sistema (igreja evangélica). Depois de um tempo ele o deixou, tentando (por outras escolhas) superá-lo, fazendo uma outra história ‘para si’.

Contudo, R. Bovary não deixou a ideia de um ‘Deus’ ofendido e machucado por sua homossexualidade e, como expõe Genet (1986, p. 174), seguiu “[...] contido pelo hábito de viver de cabeça baixa e segundo uma moral [cristã] que rege [o seu] mundo.” Cabisbaixo, como se tivesse sido banido do Éden – o paraíso das escrituras do qual o primeiro homem e a primeira mulher foram retirados por terem descumprido a ordem de ‘Deus’ de não comer da árvore-do-conhecimento, àquela responsável por abrir-lhes os olhos (a consciência ‘de si’). Nesta analogia, R. Bovary, tal os seus antecessores, sente-se “seduzido” (pela astúcia do Tentador-mal-rastejante) em obter o entendimento ‘sobre-si’, todavia, teme o resultado da sua “desobediência”: a separação de ‘Deus’; o medo da culpa, do pecado, da morte, em definitivo, da vergonhosa queda. Teme a perda da inocência já perdida por sua-criança-humilhada. Ela (a-sua-criança) já teve um dia um Éden de onde fora escorraçada e, desde então, tem “[...] vivido com o medo das metamorfoses [...]. A metamorfose [a] espreita.” (GENET, 1986, p. 33). Esta vida sem paraíso (vida de um homem com jeito de *viado*) é esgotante, na qual se advém um punhado de experiências dolorosas; daí o esforço por ser o homem criado à imagem da perfeição, sem o sentimento de ambiguidade feito de uma das “costelas”, neste caso, da mulher. A ‘fé’ de que a criança-ferida e o homossexual-desterrado não fossem (por milagre) o fruto-podre caído da árvore-da-vida, espatifado no chão da desgraça.

Portanto, R. Bovary é produto dessa moral. Ele está ligado à produção histórica dessa moral e é “[...] sobre essas condições que [R. Bovary] se movimenta, que se faz, que se constitui numa identidade.” (MAHEIRIE, 1994, p. 116). Em que pese a alternativa de viver-a-sua-vida no futuro-já, assumidamente, gay, R. Bovary escolheu viver de-cabeça-baixa; subserviente aos ‘princípios bíblicos’ e a insistente ideia de ‘pecado’ (condicionantes impostos pela situação atual). Com base nesse panorama, R. Bovary, infelizmente, chegou à fase adulta, sem vislumbrar o campo-dos-possíveis, engendrando ‘para si’ um projeto em que não se vê o acolhimento irrestrito ‘de si’.

CAPÍTULO 2.6

PEDAGOGIA DA ASSUNÇÃO ‘DE SI’: UM PROFESSOR NEGROGAY NO MUNDO

“[...] aquele medo foi crescendo: ‘como seria dentro da escola? Eles vão me respeitar? Será se os meus alunos [...], ouvindo algum comentário na rua, vão chegar aqui na escola: professor *viadinho!*’ Nossa, isso seria o mundo caindo na minha cabeça [...]”

(BOVARY, Rubião)

Ocorre-me, ao término da leitura da epígrafe, a humanidade explícita de R. Bovary na profissão docente; espaço privilegiado de mediação entre ele e o mundo. Na docência R. Bovary experimenta a si mesmo enquanto sujeito-e-objeto, demonstrando a objetivação da sua subjetividade, quer dizer: ao ser professor, ele realiza sua humanidade no contexto de profunda interação humana, experimentando a-si-mesmo enquanto sujeito-objeto impregnado do reconhecimento ‘de si’ e, por consequência, do reconhecimento ‘por si’ de-si-mesmo-e-dos-outros. Dito de outro modo, R. Bovary se “oferece” à consciência pela docência – ele demonstra ter ciência de que alguém está ali e o vê, tornando-se conhecedor e conhecido. Nesse lugar de realizações e mediações, há a possibilidade de ‘assumir-se’, apesar do estarecimento que isto implica. O seu estado de ‘terror’, projetado na consciência e manifestado no corpo, diz respeito à relação ‘de si’ com o mundo. Essa relação, ou melhor, a consciência que se tem da própria consciência e da presença do ‘outro’, é a constituição de R. Bovary enquanto pessoa que-sabe-que-se-sabe-de-si-próprio tendo um corpo “lançado” no mundo (MAHEIRIE, 1994; 2002; RICOEUR, 2006; SARTRE, 1997; TARDIF; LESSARD, 2005).

Ao desabafar: “[...] isso seria o mundo caindo na minha cabeça [...]”, R. Bovary revela não apenas uma ligação conturbada entre ‘si mesmo’ e o corpo, ele revela (sobretudo) que a sua situação de ‘terror’ – por se saber-existindo como ‘aparição’ para alguém (seus alunos, por exemplo) – tem um sentido; deixando escapar o significado da sua relação psíquica e o mundo, porque o ‘medo’ e o ‘sofrimento’ surgem quando R. Bovary “[...] entende que o homem transforma o outro semelhante, sem o qual não pode viver, em rivalidade.” (SAWAIA, 1994, p. 10). Tal sentido-e-significado merece ser problematizado nos estudos sobre docência e na formação docente (tanto a inicial e, principalmente, a continuada), posto que (SER-

professor) não se trata de um trabalho industrial-técnico-instrumental, mas humano e singularizado no fato de que interrogamos nossa própria humanidade na relação com o ‘outro’; posto isto: a formação docente é mais uma mediação importante (SARTRE, 1997; 2009; TARDIF; LESSARD, 2005).

É do professor Vitor Paro a importante questão, em forma de livro, *Professor: artesão ou operário?* (2018); refletindo e discutindo, entre tantas coisas, sobre o trabalho docente na educação pública, respigado por uma sedutora ‘razão mercantil’ ciosa, de acordo com o autor, pelos “[...] procedimentos [...] adequados aos interesses do capital, mas não aos fins da educação [...]. Assim, a formação do professor [é] preenchida com a aquisição de métodos, normas, técnicas [...] que o treinem a ensinar [...]” (PARO, 2018, p. 129, 131). Nessa obra, Paro (2018) lembra-nos que críticos – chamados pelo referido autor de ‘amadores pedagógicos’ – depreciam o curso de Pedagogia em função da suposta estrutura curricular “demasiadamente” direcionada por disciplinas de Direitos Humanos, História e Filosofia da Educação.

Por conseguinte, vale comentar que o acerto de contas de R. Bovary com a sua negritude-dolorosa (MUNANGA, 2012) deu-se no âmbito da formação inicial no curso de Pedagogia, disse ele: “[...] a faculdade abriu a minha mente, ela [a faculdade] ‘oportunizou’ conhecer algo que eu não conhecia que é a ‘questão da aceitação’. Mostrou que o negro tem valor [...]” (grifos nossos); ou seja: ter tido acesso às pedagogias antirracistas e antidiscriminatórias, fez com que R. Bovary contasse com a consciência ‘de si’ intervindo e conferindo um outro significado à negritude. Isso para constatar que o professor deve ser enxergado (e se enxergar) no seu trabalho humano *sui generis* sobre humanos, para humanos e suas subjetividades (SARTRE, 2009; TARDIF; LESSARD, 2005); afinal, trata-se de um “[...] sujeito que trabalha com seu objeto de trabalho que é, também ele, um sujeito [...]” (PARO, 2018, p. 115).

Devo mencionar que a docência de R. Bovary marca o seu retorno para a localidade rural da infância (àquela onde aconteceu a situação-golpe, o estupro). Todavia, mesmo voltando à zona do já-vivido, R. Bovary está se fazendo em outra circunstância. A docência também coincide com a sua primeira experiência homossexual e, neste plano-do-vivido, ele é impelido a construir novas formas de objetivação, enquanto reflete sobre sua existência singular de homem-professor e, fundamentalmente, de homem-professor-negrogay; fazendo ‘alguma coisa’ daquilo que ‘fizeram dele’, eventualmente, “escoltado” por uma insistente relação contraditória opressor-oprimido instaurada no universo psíquico e introjetada na existência de R. Bovary (FREIRE, 2005; MAHEIRIE, 1994; SOUZA, 1983). Nesse sentido, ele permanece próximo a aquele garoto negrogay – filho de um homem negro e mulher branca – fixado nas

marcas insólitas e “primitivistas” da diferença que Neusa Souza (1983, p. 27), baseando-se em Fanon (2008), listou como: “[...] irracional, o feio, o ruim, o sujo [...] e o exótico [...]”.

O(A) leitor(a) atento(a) dirá: “Mas, ele não se assumiu enquanto um homem-de-cor, corroborando um preparo subjetivo para isto?”. Sim, caro leitor e leitora, eu estou atento ao fato de que, comparando as especificidades entre o ser-negro e o ser-gay de R. Bovary, há uma discriminação em favor do ser-negro (FERNANDES, 2017). Apesar disso, o opressor não fora “expulso” de dentro do oprimido; perceba: R. Bovary é um homem-menino-filho-irmão-cristão-professor-negrogay-da-roça-etc... interseccionado por identidades, que são diferenças, agenciadas na opressão. Quem chama a minha atenção para as intersecções de R. Bovary é a teórica feminista Kimberlé Crenshaw (2002), quando aborda as interseccionalidades comuns aos diferentes grupos de pessoas marginalizadas e desprotegidas, referindo-se às “[...] experiências específicas de mulheres de grupos étnicos ou raciais definidos [...]” (CRENSHAW, 2002, p. 174). Eu, de empréstimo, refiro-me à vida interseccionalizada, em diversos marcadores, de R. Bovary em-processo-de-aceitação, acolhimento e assunção ‘de *si*’ a partir de existências (aparicções) para ‘outros’ existentes (FREIRE, 1996; SARTRE, 1997).

A questão da ‘aparicção’ é melhor explicada pelo personagem Vitangelo Moscarda, protagonista do livro *Um, nenhum e cem mil* (2019), escrito pelo italiano Luigi Pirandello (1867-1936). Na mencionada história, Moscarda é surpreendido por uma observação corriqueira feita pela esposa, acerca do seu nariz. Ele, então, é tomado pela epifania de que ela (a esposa) estava coberta de razão, afinal o seu nariz era (de fato) relativamente torto. Essa experiência fez Moscarda ter a consciência de que ele ‘aparece’ ao ser dos outros-existentes com a imagem diferente da que ele tem de-*si*-próprio. Isso para exemplificar o quanto as intersecções de R. Bovary falam dele como alguém que é ‘um’ (às vezes, ‘nenhum’), mas também ‘cem mil’ vivendo/(des)aparecendo dentro ‘de *si*’ e no mundo. A escritora Conceição Evaristo (2017) joga luz nessa existência-comunitária-de-*si*, quer dizer: há, no cerne da ‘aparicção’, uma vivência que é pessoal-comunitária; é individual, mas é, também, histórica porque muitos vivem “amontoados” dentro-de-*si*-de-*nós* (EVARISTO, 2017). Nessa perspectiva, quero levantar uma questão acerca da seguinte declaração de R. Bovary:

Todo dia quando eu acordo, acordo com a rejeição. Quando eu olho no espelho e digo: “não tá legal”. Quando eu desço a escada da minha casa e fecho a porta o que eu faço? Agora vou me revestir de um personagem. Quando eu volto pra casa e torno a fechar a porta, todos aqueles personagens somem e eu volto a ser o R. Bovary com suas perturbações. A palavra certa é: “eu fujo”. Eu fujo de tudo com relação à homossexualidade. Quando na escola a gente vai falar de sexualidade com os alunos... eu não quero participar desse momento. Eu monto o projeto, né?... mas, tá na frente, sentar

pra conversar com os alunos. Eu tenho medo de ser abordado com uma pergunta com relação ao comportamento relacionado à homossexualidade que tá bem visível em mim. Para que isso não venha à tona, em público, eu prefiro recuar. A escola discute muito a questão de namoro eu já começo a tremer... tremer em que sentido? Medo de que perguntem sobre os meus namoros. (BOVARY, R.)

É realmente possível que R. Bovary consiga, ao sair de casa para o trabalho (a escola: o *locus* precípua da docência), deixar “confinado” qualquer “membro” da sua existência-comunitária? Para os professores Maurice Tardif e Claude Lessard (2005), a docência é um tipo de ‘trabalho investido’, dando a entender “[...] que um professor não pode, apenas, ‘fazer seu trabalho’, mas que deve engajar-se e investir a si mesmo no que é como *pessoa* nesse trabalho.” (2005, p. 268, grifos dos autores). Tal afirmação não impede que professores exerçam a docência com distanciação; ainda assim, não parece ser o caso de R. Bovary. Pois não se verifica nas suas palavras o intuito de abster-se (deliberadamente) de um trabalho docente investido, vivido ou implicado. Há, aí sim, a crença sobre a capacidade de “enclausurar-se”, demonstrando autopunição e, principalmente, uma estratégia de fuga por medo de ter (no público) a companhia do ser-gay (TARDIF; LESSARD, 2005).

O claustro-domiciliar significa a má-fé de se supor “desacompanhado” do ser-indesejado (o gay). A má-fé é a própria fuga. Tanto que, em face do objetivo de abordar pedagogicamente determinados assuntos (por exemplo, o namoro), R. Bovary escapa da tarefa por medo – diz ele: “[...] de ser abordado com uma pergunta com relação ao comportamento relacionado à homossexualidade que tá bem visível em mim.”. Dessa maneira, R. Bovary tem consciência ‘de *si*’ próprio unido ao objeto do seu medo: o ser-gay (SARTRE, 2009). Trata-se de uma síntese indesatável, por consequência, segundo Tardif e Lessard (2005, p. 267-268), “[...] quando se ensina não se pode deixar sua personalidade no vestiário [...], nem sua afetividade em casa. Pelo contrário, esses fenômenos são elementos intrínsecos ao processo de trabalho [docente].”. Da parte dos autores mencionados, pode-se concluir que a profissão docente coloca à ribalta o professor enquanto objeto fundamental nas relações humanas; experienciadas no âmbito da escola. Portanto, insisto: a formação docente precisa se ocupar, o quanto mais puder, da reflexão sobre a existência singular do professor: o seu SER (a objetividade) e sua SUBJETIVIDADE (a consciência). O EU do professor enquanto súpula da objetividade-subjetividade-e-o-mundo (MAHEIRIE, 1994), pois, “[...] na docência, *a pessoa que é o trabalhador constitui o meio fundamental pelo qual se realiza o trabalho em si mesmo.*” (TARDIF; LESSARD, 2005, p. 268, grifos dos autores).

É tangível que a docência faz parte da situação vivida por R. Bovary. Ele se objetiva no cotidiano da profissão docente, exercendo sua ação no território das objetividades do mundo, através do seu ser-professor. Ainda que nem sempre estivesse refletindo sobre essa ação, o faz se posicionando defronte às atividades inerentes à docência; eventualmente, algumas cumpridas espontaneamente, isto é: em alienação e alheação, sem arbítrio e avaliação crítica – como todos nós em algum momento. Não obstante, no fragmento testemunhal acima, R. Bovary está presente na situação, ainda que para se ausentar. Contudo, trata-se de uma ausência que é escolha – um modo de se fazer sujeito-de-escolha. Ele se faz (como eu já disse) sujeito objetivando a sua subjetividade no dia a dia pedagógico, fazendo-se presente na construção dos projetos, na estruturação das sequências didáticas, na formulação dos objetivos, estratégias e recursos; mas, ‘foge’ quando precisa executá-los. ‘Foge’ sem poder “escapar” de-si-mesmo, porque ser-professor não é uma existência separada ‘de si’ é, definitivamente, uma parte subjetiva-objetivada por dentro, inclusive, das ‘fugas’ – R. Bovary se sabe ‘fugindo’ e a razão da sua insistente ‘fuga’ (MAHEIRIE, 1994).

Daí a importância de acompanhar R. Bovary realizando sua História, objetivando-se nela e, também, alienando-se nela, pois nem sempre ele se percebe construtor dessa História que é uma atividade de todos os homens; posto que (a História) é acontecida no coletivo dos homens singularizados. Nessa movimentação, na qual R. Bovary é produto-e-produtor da sua história de vida, venho perseguindo o objetivo de ‘compreendê-lo’ a partir dos “vestígios” do que-ele-fez-daquilo-que-fizeram-dele. E, por isso, voltarei à R. Bovary situado no dilema de ser-ou-não-ser-gay, vivendo a objetivação da subjetividade que o lança na recusa ou na aceitação de ser este-ou-aquele (SARTRE, 1967). Levando em conta a imposição do que-dever-ser-escolhido (por parte dos ‘outros’ e do contexto), R. Bovary, um homem de trinta anos de idade, ver-se provocado “[...] as primeiras tentativas de superação de [sua] situação, num esforço quase ‘cego’ de lançar-se em outra possibilidade [...]” (MAHEIRIE, 1994, p. 121, grifo da autora).

‘Quase cego’, pois ele não sabia como “operacionalizar” a logística da sua primeira experiência homossexual (desejada e consentida). Sim, R. Bovary queria deixar de negar sua situação de homem-gay, mediado pela experiencição do sexo-gay. Ele, então, procurou meios que garantissem o seu completo anonimato. Criou uma conta e perfil *fake* em uma rede social. Assim, R. Bovary passou a estabelecer contato com outras pessoas, mas sem-nome-sem-autoria, fingindo-se um ‘outro *outro*’. Depois de algumas conversas virtuais, R. Bovary, certa feita, decidiu convidar um rapaz para um encontro em sua casa. No dia e hora marcados ele (o rapaz) lá esteve. Conversaram. Ele (o rapaz) foi respeitoso e quis se certificar de que R.

Bovary estivesse confortável com o desfecho daquele encontro: o sexo-gay. Contou-me R. Bovary: “[...] eu tive a minha primeira relação sexual completa. [...] depois que acabou [...] ele foi pra casa dele. Nossa! Eu chorei tanto. Eu fui pro banheiro, tomei um banho e passava a bucha como se tentasse arrancar a pele, sabe? De nojo!”. R. Bovary descreve sua primeira relação sexual, completa e consentida, com outro homem como “[...] aquele ato repugnante, nojento, desprezível [...]”. A repulsa e oposição ‘de *si*’ são insufladas pela exasperação e cólera à flor da pele.

A propósito, R. Bovary (se pudesse) escalpelaria sua pele, fazendo desaparecer as evidências do toque de um outro homem; deixando escapar pelo ralo do banheiro os indícios da homossexualidade, misturada à água suja e lameada do seu fracasso: R. Bovary sente ter fracassado no projeto de ser um ‘outro’ por ceder àquela fraqueza (SARTRE, 2009). Ele se colocou na presença de uma situação nova e difícil. Ele estava descobrindo e experimentando aspectos do mundo, até então, evitados... exigindo-se o imperativo de recompor sua situação, elaborando novas maneiras de se objetivar; aprendendo, situado no plano-do-vivido, sobre o que poderia ser feito acerca daquela vivência. R. Bovary, não encontrando uma conduta afirmativa ‘de *si*’, apreendeu-se pela cólera – escolha violenta focada ‘em *si*’ a fim de “solucionar” tal conflito. Parece-me que, neste ponto, R. Bovary ao se colocar em estado de completa baixaza, estaria evitando a responsabilidade de fazer alguma coisa com aquilo que a situação o compelia, optando por se ‘evadir’, aceitando o demérito ‘de *si*’. Em outras palavras, é uma ‘fuga’ que, paradoxalmente, é “salto” para a frente (porque foi realização de um futuro-já), mas é (também) recusa e retardação (regressão ao passado, ao estupro) (MAHEIRIE, 1994; SARTRE, 1967; 2009).

R. Bovary, diante da dialética-situacional (futuro-passado), ficou tão importunado com o acontecido que passou um tempo silencioso e imersivo em sensações estranhas e angustiantes, contou-me: “[...] ia trabalhar, trabalhava numa escola, e os colegas chegavam pra perguntar o que tava acontecendo, mas eu dizia que tava tudo bem. Fiquei pensando nisso por um tempo. Depois o desejo voltou e eu fui forte, não quis.”. No ato de ‘pensar’, R. Bovary se movimentava entre a negação da realidade (o-sexo-gay-praticado) e a situação a produzir: ser forte para recusar o-sexo-gay-futuro. Existe nessa movimentação dialética o componente da alienação que obstaculiza a assunção (a aceitação) ‘de *si*’. Seja como for, ele (R. Bovary) só não deixará de escolher, pois a recusa da situação objetiva – que é a situação ‘de partida’ (o-sexo-gay-praticado), modificou os resultados da assunção, mas não o fato de que o ser-gay se fez maior em R. Bovary (SARTRE, 1967).

O desejo de, mais uma vez, ter relação sexual com outro homem foi crescendo a ponto de R. Bovary não conseguir “controlar-se”. A oportunidade veio em uma viagem de férias na qual ele acabou se relacionando sexualmente. Assim, como na primeira vez, confessou-me: “[...] depois que acabou e eu fiquei sozinho, voltei a chorar. Eu não queria ‘isso’ para minha vida, não queria!” (grifo nosso). Pode não parecer, mas essas duas experiências homossexuais consumadas e depois negadas caracterizam-se por uma espécie de “superação” e, sem dúvida, por um esforço a fim de suplantar aquela *falta original* (o estupro); afinal, ele chega a fazer algo, apesar da lembrança daquilo que foi feito com ele, mesmo que (posteriormente) titubeei em reconhecer-se na objetivação (SARTRE, 1967).

Estamos acompanhando a história de um homem que vive em progresso-e-regressão, quer dizer: “[...] uma vida [que] desenrola-se em espirais; [e] volta a passar sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e complexidade.” (SARTRE, 2002, p. 86). À luz do filósofo existencialista, compreendo que o sexo-com-outro-homem remete R. Bovary à *falta original* (o estupro), mas, também, aos significados estigmatizantes produzidos e difundidos historicamente pela sociedade. A sociedade criou, pela ação do homem, definições específicas do contra-a-natureza no bojo da sexualidade, determinando que aqueles à margem da “regularidade” de uma condução “natural” sejam isolados nas ‘sexualidades periféricas’ (FOUCAULT, 2017).

Nesse sentido, R. Bovary (o homem) é produto de seu produto (a sociedade), uma vez que tais estruturas “outorgadoras” definiram para ele “[...] uma situação objetiva de partida [...]”, pronunciou Sartre (1967, p. 78). As duas experiências fizeram R. Bovary voltar ao ponto-de-partida: a homossexualidade enquanto delinquência, degenerescência, impulso estranho, loucura moral, desequilíbrio psíquico, neurose genital, aberração genética e pecado-contra-a-natureza (FOUCAULT, 2017). A superação de R. Bovary é (e será) constante e em relação ao campo-dos-possíveis que, conforme Sartre (2002a, p. 78) “[...] depende estreitamente da realidade social e histórica.”. É sobre a base aglutinadora de condições históricas anteriores e a partir do(s) possível(eis), porque ele é situado, que R. Bovary faz a sua história no movimento: ora superando as condições existentes, ora conservando-as. Assim sendo, objetivando-se e alienando-se na História, percebo um alcance real do que R. Bovary tem feito de uma das possibilidades: a docência – que representa a possibilidade da tomada de consciência do seu papel enquanto fazedor da História. A docência, em definitivo, o provoca a ser-aquilo-que-falta-ser através da assunção ‘de *si*’ (SARTRE, 1967).

R. Bovary enfatiza que as duas relações homossexuais (o futuro-já, de certo modo, tornado possível) foram com homens residentes em localidades diferentes da sua, pois temia

uma provável repercussão respigada no perímetro da escola. O medo maior não era a família, era a escola; o medo de que, se envolvendo com alguém da sua comunidade geográfica, fosse (pelas circunstâncias) “constrangido” a tomar consciência ‘de *si*’ publicamente, por meio da ação imediata de assumir-se (a assunção ‘de *si*’ em uma realidade presente). O envolvimento estratégico com pessoas exógenas à sua cotidianidade parece ter o intento “facilitador” do processo de voltar-se contra a consciência, interrompendo-a, porque, disse-me ele ter medo de “[...] como seria visto dentro da escola, aceito dentro da escola, né? Eles vão continuar me respeitando. Comecei a ficar imaginado um monte de coisas [...]”. R. Bovary, por consequência, inicia uma outra audiência de vozes gritadas e mudas, quanto suplicantes e intimidadas:

Eu ia pra escola, dava aula só que morrendo de medo, principalmente quando eram adultos, né? “Será se eles estão desconfiados? Será se naquele perfil *fake* eu deixei alguma brecha pra que as pessoas descubram que sou eu?” Porque eu tive contato com pessoas da região, embora fosse um perfil *fake*, mas... aquele medo foi crescendo: “como seria dentro da escola? Eles vão me respeitar? Será se os meus alunos pequenininhos de seis e sete anos, ouvindo algum comentário na rua, vão chegar aqui na escola: professor viadinho!” Nossa, isso seria o mundo caindo na minha cabeça, né? Aí eu tive a primeira relação com uma pessoa da mesma localidade. Quando eu tive essa relação... foi um pouco é [pausa curta] eu fiz algo que não era correto, né? [...] essa relação não foi com um homem solteiro, foi com um homem casado [o timbre de voz baixou, como se segredasse, confidenciasse]. E depois veio o arrependimento, né? Eu me senti mal, né? Um ser desprezível e eu tentei me matar. Eu tomei vários remédios tentando suicídio. Eu fui salvo por umas colegas que invadiram minha casa, né! Eu tive que fazer toda aquela lavagem no estômago... eu só imaginava duas coisas: meus pais e a escola. [...] Eu me preocupava com o meu local de trabalho, como eu seria visto dentro do meu local de trabalho, como eu seria respeitado dentro da escola pelos colegas e pelos alunos e pelos pais. Então, eu tentei suicídio, minhas amigas chegaram, me socorreram... só que eu não contei. Elas me perguntaram o que tinha acontecido, mas eu sempre coloquei que era alguma coisa ligada ao psicológico, angústia, depressão, minha mete confusa. Mas, não falava da homossexualidade, inclusive, sempre neguei. Inclusive duas colegas minhas, professoras, chegaram e perguntaram: “R. Bovary seja sincero, somos amigos pessoais e do trabalho: você é gay?” Eu neguei, disse que tinha contatos com pessoas amigas que eram, mas eu não, eu não sou. Sempre neguei. Depois disso, eu comecei a [pausa curta] a agir no meu corpo, a agredir o meu corpo. Então, quando eu tinha vontade, mas uma vontade forte, de fazer sexo eu ia assistir filme pornô para aliviar. Depois que eu assistia filme pornô, né? E ejaculava eu me sentia é... um ser repugnante, era nojento aquilo. Então, o que eu podia fazer para que eu não continuasse com aquelas práticas? Comecei a prejudicar o meu corpo. Em que sentido? Eu esquentava água, água, né?... no fogo, esquentava bem a água e quando tava fervendo eu jogava na minha mão e me queimava, né? [...] Comecei a usar a faca. Pegava a faca e me cortava em uma região que não ficasse visível para outras pessoas, né? Então, eu cortava na barriga, né?... nas coxas. Eu usava o cinto e começava a me surrar [fez gesto de quem açoita, fustiga as próprias costas]. Eu pegava a fivela, a parte de ferro, do cinto e me surrava. Eu só parava quando ficava a marca e sangrava. Eu

também comecei a fumar escondido. Eu comprava a carteira de cigarro e fumava escondido. Fumava meia carteira em uma questão de uma noite, sentado... pra aliviar. Toda vez que eu assistia um filme pornô. Como eu não conseguia colocar em prática, em real eu assistia um vídeo. Ou quando eu me masturbava pensando em algum homem e depois disso eu tinha que me punir e a forma de punir era no meu corpo, né? (BOVARY, R.)

Desculpe-me, caro leitor e leitora. Eu tenho ciência de que a passagem, acima, retirada da narrativa autobiográfica de R. Bovary, é demasiadamente extensa, mas julguei adequado apresentá-la nesse prolongamento, afinal, R. Bovary precisava “dizer” o que foi dito sem interrupções, sem atravessadores, sem cortes inconvenientes. Eu confesso que tentei iniciar uma análise, chamando autoras e autores para uma conversa epistemológica... o que fui, logo em seguida, demovido da ideia, “calando-me” e permitindo-me “ouvir” R. Bovary “falar”. Eu precisava “escutá-lo”, antes de “falar” com ele ou “falar” dele.

Foi Sartre (1967; 2002a), mais uma vez, quem me ajudou a enxergar as condições objetivas (materiais) que regem as relações de R. Bovary, vividas na particularidade das suas situações particulares. Ele sente medo, vergonha, culpa, desespero, frustração, confusão, fúria... ele sente profundamente, evidenciando o ‘vivido’, “[...] a subjetividade [que] volta-se contra si mesma e arranca-se ao desespero pela *objetivação*.” (SARTRE, 2002a, p. 81, grifo do autor). Melhor dizendo: é desespero, mas também a tentativa de superação. R. Bovary na movimentação dialética do subjetivo e do objetivo, isto é: a ‘interiorização do exterior’ com a ‘exteriorização do interior’. A movimentação tensa: relacionar-se, tentar o suicídio, calar-se (mentir, negar), agredir-se (cortar, queimar, surrar, fumar), masturbar-se – pontos de ligação do objetivo para o objetivo-pela-interiorização, a passagem “[...] entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa [...] o movimento da subjetividade e da objetividade [...]” (SARTRE, 1967, p. 81). O vivido no passado e no presente motiva a ação de R. Bovary, afinal, toda essa objetividade está associada a uma realidade que foi vivida.

Lendo o educador e filósofo brasileiro Paulo Freire – que demonstra forte aproximação com a filosofia de Frantz Fanon e Jean-Paul Sartre (importantes pensadores para esta tese) –, encontrei a reflexão acerca do ‘pensar certo’, algo escasso no discurso estendido de R. Bovary. Existem, nesse pronunciamento autobiográfico, nódulos conflituais oriundos da adjacência histórica e social e, em parte, vindas da forma pessoal com que R. Bovary escolheu reagir a tais influências. Há uma ameaçadora ideologia que distorce a percepção dos acontecimentos, sequestrando a reação crítica fundamental para qualquer resistência. A resistência crítica e indócil frente aos discursos que afirmam: é-vergonhoso-homem-com-homem ↔ mu-

lher-é-menor-ao-homem ↔ negro-é-inferior-ao-branco = a ‘pensar errado’ (FANON, 2008; FREIRE, 1996).

Ao mencionar a expressão ‘pensar certo’ não estou, definitivamente, imbuído do ponto de vista farisaico, quer dizer: R. Bovary ao “aceitar” o ser-negro implicou-se com o ‘pensar certo’, mas fazendo-se de conta em explícita má-fé. Porque não é possível a assunção ‘de *si*’ se uma parte ‘de *si*’ não estar sendo assumida na própria assunção. O ‘pensar certo’ tem a ver com a disponibilidade à vida, lidando sem medo e sem preconceito com as diferenças ‘de *si*’ ↔ ‘em *si*’ próprio. Na intersecção entre as condições históricas (objetivas) e subjetivas, sintetizadas nas atitudes de R. Bovary ante estas condições, tem-se a possibilidade de assumir-se ou negar-se. Quando R. Bovary evidencia uma sensibilidade à inferioridade, identifico a intersecção do homem-suicidário ao menino-estuprado. Na infância fora depositado o gérmen da inferioridade, responsável pela insegurança do homem-negrogay humilhado e auto-inquisidor, levado ao desespero do jogo de espelhos suicida: que-eu-seja-o-que-sou = não-sendo-o-que-se-é ↔ não-ser-o-que-sou = sendo-o-que-se-é. Eu estou convencido da impossibilidade de que, um aspecto da existência de R. Bovary, possa obter lucro através da opressão de qualquer outra parte das suas identidades. Seja qual for o ataque feito ao ser-gay, será repercutido no ser-negro (e vice-versa), porque não há hierarquia na opressão ‘de *si*’. R. Bovary está atado à ‘cor’ tanto quanto ao ‘sexo’ e a sua vivência depende da sobrevivência de todos os seus ‘eus’. Ele não será livre amplamente enquanto o ser-gay permanecer “acorrentado”. Daí o tormento absurdo, levado às últimas consequências do suicídio emocional e físico (FANON, 2008; FREIRE, 1996; LORDE, [2000?]; SARTRE, 1997).

Para expandir a reflexão sobre a assunção ‘de *si*’, assim como para problematizar a aceitação declarada por R. Bovary ao ser-negro, recorro ao livro *Pedagogia da Autonomia* no qual Paulo Freire (1996) debruça-se na tarefa simples, mas elucidativa, de encadear o sentido do verbo ‘assumir’ às palavras aceitação-acolhimento-assunção. Considero importante o conhecimento que R. Bovary obteve sobre a negritude, fazendo-o entender a questão do ser-negro e, assim, “aceitar-se”, contudo: a homossexualidade, não! Trata-se de uma aceitação restrita e não cabal, pois lhe faltou alcançar o sentido mais radical que é o assumir-se em todos os ‘eus’. A assunção ‘de *si*’ não aceita a exclusão de um ‘eu’, visto que passa pela experiência profunda de ‘assumir-se’ na totalidade. Uma radicalidade que falta a R. Bovary. No entanto, consigo perceber (nele) o caráter de aprendizagem sobre a assunção.

Por aprendizagem, estou querendo dizer que: R. Bovary ao deixar a negritude-dolorosa (representada na fase de angústia e aversão à *négritude* paterna), reconcilia-se com a negritude-ciente da inviabilidade de, como disse Sartre (1965, p. 98), “[...] reclamar para si

[uma] abstrata humanidade incolor [...]”. Ensaia, nesse aspecto, o movimento que tem correspondência à pedagogicidade da assunção. A consciência de pertencer a uma poética ‘da(de)cor’ – um “racismo” antirracista (SARTRE, 1965) – mexeu nas profundezas abissais de R. Bovary, anunciando a boa-nova para a sua homossexualidade que, (re)encontrada no exílio do seu próprio corpo, imbuu-se no dever de manifestar-se; estabelecendo a unidade existencial (ainda que por um momento). O ato poético (o sexo-gay) acontecido na dança de corpos iguais, protegido pelo sigilo das quatro paredes, permitiu que R. Bovary experienciasse da liberdade que tem a cor da noite *noir* (liberdade sobressaltada). Ao cabo, as reivindicações e desejos revolucionários do corpo oprimido foi, na analítica heideggeriana, um ser-no-mundo de condicionamentos a serem enfrentados ou não. R. Bovary escolheu a última opção: sucumbir ao medo de estar sendo na assunção/presença ‘de si’ (FREIRE, 1996; MUNANGA, 2012; SARTRE, 1965).

Hoje eu não aceito ser homossexual, eu estou tentando, tentando aprender a conviver com a homossexualidade. E em que sentido? No sentido que eu coloco muito a escola, tenho uma preocupação muito grande de como eu vou ser visto dentro da escola. Embora eu tenha outros exemplos de pessoas que são homossexuais e trabalham e as pessoas respeitam. Só que eu não consigo, eu não consigo [mão no peito e movimentação de negação com a cabeça]. Eu não consigo me enxergar dessa forma. Penso que comigo será tudo diferente, é como se eles fossem me rejeitar, mudar comigo. É como se tudo aquilo que eu construí fosse desmoronar. É como se isso fosse acontecer comigo, é uma aflição, uma angústia tão grande. Eu, eu [mão espalmada contra o peito] eu achei que tinha me aceitado como homossexual. Só que não! Eu ainda tenho os mesmos bloqueios, os mesmos medos. Eu tenho, não vou mentir [...] que eu tenho relações sexuais com uma pessoa que apareceu na minha vida e ele quer me assumir. Interessante que todos querem me assumir e eu fujo de todos. Eu invento uma desculpa e termino o namoro, por medo. E aí eu sofro porque eu digo: “poxa, pedir a oportunidade de uma pessoa maravilhosa na minha vida”, de construir um laço e o medo me impede. Medo de enfrentar a sociedade, de enfrentar o meu local de trabalho. (BOVARY, R.)

Preocupam-me, também, os pormenores das experiências informais instaladas na cotidianidade escolar do professor R. Bovary, pois ele leva para o trabalho na sala de aula a insegurança e o medo de ser surpreendido na sua homossexualidade, uma vez que é impossível a ‘ausência’ (do ser-gay) na ‘presença’ lançada no espaço escolar que se faz em mundo-vida-existência-e-linguagem. Repito: a consciência de R. Bovary como ‘presença’ no mundo provoca o impedimento da ‘ausência’ de qualquer existência identitária (homem-menino-filho-irmão-cristão-professor-negrogay-da-roça-etc...) na construção da sua própria ‘presença’ no mundo. Ele não poderá explicar tal ‘presença’ senão pela inteireza interseccionada de sua existência. Ao fingir-se alheio (em má-fé) a qualquer parte do seu todo, “amordaçando-a” no

silêncio subjetivo – ou mesmo “pendurando-a” à pedra de moinho submergida nas profundezas da renúncia ‘de si’ – estará admitindo-se, apenas, como ‘objeto’ e não ‘sujeito’ da História (FREIRE, 1996).

[...] há um medo... não é que eu vou colocar uma placa [passa a mão na testa em sinal de inscrição]: sou gay!”. Eu tô conversando com alguém, ela percebe e me pergunta: “você é gay?”. Não tenho coragem de dizer: “Eu? Sim!”. Mesmo eu sabendo que sou, mas eu vou mentir, entende? (BOVARY, R.)

Quando R. Bovary declarou que não aceitava ‘ser homossexual’, mas que estava “[...] ‘tentando-aprender’ a conviver com a homossexualidade [...]” (grifo nosso), tive o ímpeto de festejar o aparecimento de uma conscientização da qual R. Bovary não conseguiria retroagir. No entanto, lembrei-me que a má-fé é um modo de ser no mundo consciente das idiossincrasias e, neste sentido, a ‘tentativa’ tem equivalência com a ‘fé’ (decisão por ser) tanto quanto o ‘subterfúgio’ tem com a ‘má-fé’ (decisão por não ser o que é), melhor dizendo: “[...] é preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida.” (SARTRE, 1997, p. 116). E eu entendo que a ‘crença’ de R. Bovary seja ‘não crer’. Que a ‘crença’ posta em questão em seu próprio ser (pela tentativa), realiza-se na ‘negativa’ – colocada (como tal) desde sua infância; assistida (como tal) por toda a sua história de vida, porque a violência do ‘estupro’ o condicionou a interpretar a homossexualidade na singularidade das suas misérias, temendo agravá-las através da aceitação ‘de si’ no mundo que (sabemos!) o recusa.

Dois pontos que me impedem de aceitar minha homossexualidade: meus pais, por mais que eles saibam e eles sabem que eu sou homossexual, mas nunca tive coragem de conversar com eles. [...] Queria ter coragem, só que eu não tenho... nem com a minha família, nem na escola. Na escola eu tenho medo de sofrer agressão homofóbica, dentro e fora da escola, medo dos colegas, principalmente os homens, mudarem comigo; as mulheres não porque são mais “flexíveis” [gesto de entre aspas com as mãos]. Os homens... eles mudam. E eu queria continuar com as mesmas intimidades, com as mesmas brincadeiras, com os mesmos diálogos sem sofrer discriminação. Um sofrimento que eu já trago desde a infância e assumir algo e continuar sofrendo. Só que eu percebo que é um sofrimento que eu tô criando, porque todo mundo que tem conhecimento me abraça. Todos que sabem me abraçam. Tenho colegas homens que já sabem, assim como minhas colegas mulheres sabem e todos chegam assim: “você é lindo e maravilhoso, continua sendo a mesma pessoa pra mim”. Só que o medo permanece. Não tem um dia que eu não acorde com o sonho de liberdade, com o desejo de ser livre: “sou homossexual, quero ser livre”. Não quero dormir e acordar com o desejo de tirar minha vida. Todo dia quando eu acordo, acordo com a rejeição. Quando eu olho no espelho e digo: “não tá legal”. [...] Agora vou me revestir de um personagem. [...] A palavra certa é: “eu fujo”. Eu fujo de tudo com relação à homossexualidade. Quando na escola a gente vai falar de sexualidade com os alunos... eu não quero

participar desse momento. Eu monto o projeto, né?... mas, tá na frente, sentar pra conversar com os alunos. Eu tenho medo de ser abordado com uma pergunta com relação ao comportamento relacionado à homossexualidade que tá bem visível em mim. Para que isso não venha à tona, em público, eu prefiro recuar. A escola discuti muito a questão de namoro eu já começo a tremer, tremer em que sentido? Medo de que perguntem sobre os meus namoros. (BOVARY, R.)

A docência de R. Bovary é “palco” intrapsicológico no qual as vozes conflitantes dialogam entre as partes do seu ‘eu’ – processadas no interior ‘de *si*’ (em autodiálogo) e com os ‘outros’ (em heterodiálogo); revelando, mais uma vez, a não aceitação da homossexualidade e os perigos de se viver em estado constante de negação, fuga, medo e culpa. A sua fé na ‘coragem’ e ‘liberdade’ manifesta-se ‘a *si*’ já destruída. Sua consciência realiza-se ‘a *si*’ crivada de fuga. Para além dessa apreensão, tenho, também, após a leitura do testemunho de R. Bovary, a apreensão da sua consciência como um ‘ser’ inacabado e, por conseguinte, em construção; condicionado, mas com a possibilidade de ‘algo a mais’. Foi Paulo Freire (1996) quem disse ser necessário à prática do ensino o reconhecimento ‘de *si*’ enquanto condicionado, nunca determinado.

À vista disto, a presença de R. Bovary no mundo acontece sem escapatória à influência das forças culturais, sociais e históricas. Em definitivo, tensões difíceis de serem atravessadas; mesmo assim, felizmente, percebo que R. Bovary é um “[...] sujeito inacabado [inserido] num permanente processo social de busca.” (FREIRE, 1996, p. 55). R. Bovary fala sobre pessoas (familiares, colegas de trabalho e alunos), sobre ‘indivíduos’ inacabados tanto quanto ele próprio. Conforta-me saber que R. Bovary ESCOLHEU ser-professor, profissionalizando-se na educação que, inclusive, exige ‘gente’ que gosta de ‘gente’ assumidamente inconclusa e, como tal, permanentemente educável. Vislumbro, nesse movimento da História e da vida, a esperança que é subjacente a qualquer procura.

R. Bovary apesar do medo de ser flagrado-na-homossexualidade, fala ‘de *si*’ para alguns dos seus colegas professores. Por dentro da docência, ele encontra a possibilidade de mediação através dos ‘outros’, a oportunidade de objetivar a sua subjetividade. Ele encontra o reconhecimento, fazendo parte de uma comunidade e, assim, a mediação pelo ‘outro’ se amplifica. A docência representa em R. Bovary a síntese dialética profissão ↔ afirm(ação) ‘de *si*’, porque ele é confirmado na docência por colegas que, ao saberem de sua homossexualidade, o acolhe. Dessa forma, R. Bovary se-faz-MAIS R. Bovary na relação com os ‘outros’ colegas professores (MAHEIRIE, 1994).

Perdoe-me se estou sendo repetitivo, mas sinto que preciso enfatizar a docência na perspectiva de uma objetividade nova. O que ele nega e o que ele procura superar está no ho-

rizonte dessa nova objetividade. Nesse nível, o seu projeto de homem é engendrado na docência, dando-lhe as condições para que ele (um homem singular) possa superar, pela profissão e pela ação, o medo fundado em hediondas experiências marcadas em sua carne e memória. Na relação de R. Bovary com as lembranças do vivido – as ‘condições de partida’, os traços das primeiras perturbações, os esforços para superar um contexto asfixiante, o ‘estupro’ e as distorções que disto decorreram (pois, disse Sartre (1967), superar é também conservar) –, bem como nas relações com o projeto humano dos ‘outros’: ele tem a possibilidade de uma realidade nova (SARTRE, 1967; 2002a).

Quem melhor arrematou esta questão foi a professora Kátia Maheirie no seu livro *Agenor no mundo* (1994, p. 48) e, por isto, eu lanço mão de suas palavras para desfechar minha argumentação: “Confirmado pelos outros e confirmado no seu trabalho, [R. Bovary] poderia projetar-se num futuro, vislumbrar uma possibilidade para si dentro dos limites de sua própria situação: ele estava respaldado. Os outros abriam-lhe estas possibilidades [...]”. Ou seja: na docência, R. Bovary vive uma especificidade humana, vive um momento (entre tantos outros) de presença no mundo, vive a importante experiência de existir na companhia dos ‘outros’; ensinando e aprendendo e antecipando (pela reflexão) o futuro, o vir-a-ser autônomo e livre para decidir. “Ensinar exige o reconhecimento de ser condicionado [...]”, afirmou Freire (1996, p. 53), mas exige também “[...] a convicção de que a mudança é possível [...] exige alegria e esperança (FREIRE, 1996, p. 72, 76). Em outros termos, através da docência, R. Bovary tem o futuro-já, o campo-dos-possíveis para o aprendizado paulatino da assunção ‘de si’ e dos efeitos desta decisão. Por conseguinte, vaticina Maheirie (1994, p. 49), R. Bovary é a “[...] síntese da objetividade e da subjetividade em direção à objetividade.”

Eu declarei, aqui, minha preocupação com os medos de R. Bovary orbitando sua docência – porque, ao ensinar, é fundamental que não seja preciso esconder-se ‘de si’ mesmo, tornando-se um professor ausente na experiência educativa – daí, confirmou Paulo Freire (1996, p. 66-67), “[...] a importância do exemplo que o professor ofereça de sua lucidez e de seu engajamento na peleja em defesa de seus direitos [...] a seu direito de ser.”. Eu manifestei, também, o quanto a escolha de R. Bovary em ser-professor é significativa; pois existe na prática docente a capacidade de, ensinando, aprender na “[...] existência de sujeitos, um que, ensinando, aprende, outro que, aprendendo, ensina [...]” (FREIRE, 1996, p. 69).

Na história de vida de R. Bovary, há inquestionáveis razões que explicariam o seu medo de ‘gente’, a sua ojeriza por ‘gente’ – tal um misantropo. Contudo, diferente disto, ele escolheu ser-um-professor, ter um ofício que demanda ‘gente’, cuidar de ‘gente’, ser ‘gente’ em comunidade. No curso de uma vida fixada no passado-infância com detalhes absurdamente

inesquecíveis, R. Bovary, a exemplo de Jean Genet (1986), realizou um ato de resistência (este último na poética literária e o primeiro na poética humanizadora de ser-professor). Ainda assim, sinto necessidade de alardear (pois, eu não quero passar a ideia de estar ‘dourando a pílula’) que a caminhada de R. Bovary na “poeira” e no cansaço foi e permanece sendo um C-R-I-M-E (digo outra vez: um C-R-I-M-E!) e ninguém deveria ter essa história para contar. À beira de muito desespero, ele não se ‘embruteceu’ (mas, poderia! Quem duvida?!). Apesar dos muitos tropeços em dores e extremo esgotamento, R. Bovary conseguiu (à custa de muita teimosia) produzir sua sobrevivência (na criatividade humana), “enfeitando” sua condição de homem negrogay (mas, sobretudo a sua criança) no aprendizado de ser professor-gente – na experiência ‘de *si*’ através da docência reivindicatória do (oxalá!) ser humano autônomo e livre.

FINALMENTE

**EPÍSTOLA, SEGUNDO RUBIÃO
BOVARY, AOS SOBREVIVENTES**

“Não tem um dia que eu não acorde com o sonho de liberdade, com o desejo de ser livre: “sou homossexual, quero ser livre”. Não quero dormir e acordar com o desejo de tirar minha vida.”

(BOVARY, Rubião)

Rubião Bovary,

Eu quero, agora, “falar” para-você, visto que eu “falei” muito de-você. Ainda assim, sinto que poderia ter escrito muito mais acerca do que você me contou nas entrevistas, em situação do projeto de pesquisa. Sobre isto não tenho muito o que fazer, porque quanto mais eu pudesse escrever, permaneceria sentindo a falta e a necessidade de ter dito mais, registrado mais. Contudo, eu estou realmente satisfeito pelo tempo que estive “lançado” naquilo que Luigi Pirandello (2019) chamou de ‘abismos de reflexões’ – pois, a cada palavra sua, eu “investigava” você e, conseqüentemente, passei a me “garimpar” por dentro. Foi como ter a consciência ‘de *mim*’ (naquela faceta que não era suficientemente conhecida ‘por *mim*’) através do ‘outro’ que era você. A solidão de conceber uma tese, muitas vezes, deixou-me ‘sem *mim*’. Quero dizer, que a suspensão em leituras e intertextualidades prolongadas deixavam-me, eventualmente, sem a companhia daquele ‘eu’ que eu já conhecia, porque ‘ele’ (o ‘eu-conhecido’) lia, estudava, escrevia sobre o ‘outro’; ocupava-se do ‘outro’ (você).

Eu o via vivendo de um modo que você não podia se ver (ou seja, na espontaneidade dos seus atos). Com os olhos que não eram os seus (olhos de quem vê de fora), eu perseguia-o como um narrador-observador. Seguia os seus *estranhos*, aqueles... dos quais tanto fugia. Nessas eventuais situações, eu não pensava sobre o que eu conhecia, mas sobre o *estranho* que era você. Fiquei muito tempo na sua presença (um *estranho* para mim) que acabei exposto ao *estranho* que também sou eu e, por isto, inseparável ‘de *mim*’ – eu não sou um-só, tanto quanto você não é um-só, mas uma multidão de ‘eus’. Dito isto, espero que você, R. Bovary, ao ler este estudo queira mais do que se reconhecer... queria se conhecer fora ‘de *si*’, vivendo (por exemplo) nestas páginas e, quiçá, antropofagicamente queria ficar unido aos seus ‘eus’ – para além da reunião de todos em um mesmo nome: R. Bovary. Que possa incorporá-los, in-

tegrá-los sem submetê-los à angústia e ao sofrimento de não terem caráter; digo, de não terem suas próprias características (PIRANDELLO, 2019).

Por esse motivo, queria que você soubesse o quanto estou impactado por sua história de vida. Estou revolvido pelas lembranças da minha própria história de vida. Afetado pela certeza das profundas imbricações que estarão fazendo quem dela tomar conhecimento. Você é você, mas é, de modo igual, a intersecção entre a História e a vida mediada pela cultura, a classe, a raça e a sexualidade. Você é um tanto de gente por aí que, pelo silêncio, selou acordo com o NÃO ‘de *si*’ e guardou a ‘fé’ de se-encontrar-mais-adiante (quem sabe?). E enquanto tudo está “fadado” a (por ora) não acontecer, serve-se da ‘má-fé’ e sua intenção dolosa em negar a liberdade, preferindo o fatalismo de ser um objeto, uma coisa, uma terra infértil e improdutiva na qual o melhor a ser feito é abandonar os trabalhos para seguir o fluxo do cotidiano; “bebendo” dos dias pouco a pouco – cada gole por vez, sem ter projeto, sem investir tantos pensamentos, esperando por terras aráveis... a terra-prometida-dada. Eu sei. Você esteve (está) cansado. Eu também estaria no seu lugar.

Ocupei-me de sua história de vida em uma bisbilhotice concedida, afinal eu soube (apenas) o que quis me contar. Você se encarregou de ser meu ‘cicerone’ em visita aos “monumentos” históricos que constituem a sua vida e, nesta perspectiva, fui direcionado para a compreensão dos pequenos detalhes ‘de *você*’ – aos seus momentos efêmeros: seus gestos, movimentos, reações, escolhas... surgidos no decorrer da narração ‘de *si*’ que ao serem exteriorizados, tornaram-se o ponto de partida para o processo objetivo (o da interiorização da exterioridade ‘de *você*’) e, este acontecimento, permitiu-me o movimento entre a análise e a síntese (SARTRE, 2002a). Trocando em miúdos, você me conduziu para o cumprimento dos objetivos que nortearam o meu projeto de pesquisa e, por consequência, a tese. Assim, eu pude compreender como você chegou a se tornar quem se tornou, situado em contextos-históricos-e-sociais específicos – quer dizer: no plano do vivido você me ajudou a elucidar, concomitantemente, a sua situação *sui generis* e a circunstância de sua vida situada, sendo, de acordo com Maheirie (1994, p. 13) “[...] o testemunho e a expressão de uma sociedade que produz e é produzida [também] na alienação denunciando as dificuldades de um homem tornar-se sujeito desta história.”.

Desta imersão ‘em *você*’, entre outras coisas, eu tirei a noção de *homem* que se constrói nas-e-pelas-experiências. Tal noção passou a ter um efeito de transversalidade sobre a forma como eu concatenava os fatos narrados por você; descobrindo que o que eu estudava, ou seja, suas histórias-experiências-escolhas-de-vida, ressoavam em mim. Dito de outro modo, estudar o homem-em-construção que é você foi estudar (dadas as devidas proporções) o

homem-em-construção que *sou* eu. Insisto: você é você, mas é, de modo igual, *nós*. Você é particularidade ('de *si*'), mas é, também, síntese da realidade humana ('de *nós*'). Você é, em conformidade com Paulo Freire (1996, p. 41), "[...] ser social e histórico como [*um*] ser pensante, comunicante, transformador, criador, realizador de sonhos, capaz de ter raiva porque capaz de amar. [...] A assunção de nós mesmos não significa a exclusão dos outros."

Você, neste trabalho, foi o fio condutor do *nós*-homens-negrogays. O *nós* "isolado" nas singularidades das suas histórias-experiências-escolhas-de-vida. Ao estudá-lo não guardava a pretensão de assimilar uma realidade-humana-totalizante (como pretendem determinadas leis), mas o privilégio de estudar a realidade humana que é *nós mesmos* – realidade humana que é você, eu e nós. À vista disto, disse Jean-Paul Sartre (2009, p. 22, grifo do autor) que, para a realidade humana existir, é preciso 'assumir' seu ser e "[...] ser responsável por ele em vez de recebê-lo de fora como faz uma pedra [...]"; isto significa que eu estudei o existente que é você, nas escolhas que o levaram a *ser-você-próprio-em-seu-ser*. Estudei a sua condição material e humana de ter que fazer algo 'de *si*', com o que os outros fizeram 'de *você*', portanto, a superação de uma situação, através daquilo que você conseguiu fazer do que foi feito 'de *você*' (MAHEIRIE, 1994; SARTRE, 2002b).

Estudei, ainda, a assunção 'de *si*' que me possibilitou contemplar a sua relação com o seu-ser-próprio ↔ ele-próprio-em-seu-ser encontrando-se, perdendo-se a partir de sua maneira de existir. Você se fez homem compreendendo (ainda que relativamente) sua realidade de homem; aparecendo-se 'a *si*' mesmo – existindo para a consciência 'de *si*'. Foi exatamente a sua aparição-existência que eu procurei descrever, interrogando-a em cada atitude humana do seu ser-existente. Você, por exemplo, presente na emoção (SARTRE, 2009).

Verdade seja dita, você denunciou 'a *si*' próprio pelas emoções de admiração, encantamento, inveja e adoração à branquitude. Na ansiedade, temor, estranheza e confusão quanto à negritude herdada. Na apreciação estética e simpatia aos artefatos femininos. No nojo, dor, excitação, medo, horror, interesse, satisfação e tristeza desembocados no desejo homossexual. Suas emoções articuladas na dialética do inferno-e-paráiso = o purgatório: seu lugar-emocional de expiação-sacrifício-sofrimento na esperança da triunfante salvação-dada. Com efeito, a sua profissão-docente-escolhida é uma oportunidade de "escapar" à dialética-piedosa-cristã, assumindo-se na radicalidade 'de *si*', afinal ensinar exige o reconhecimento e a assunção das suas identidades que têm a ver com a relação entre homem e sociedade (SAWAIA, 1994). Em outros termos: ser professor demanda assumir-se "[...] enquanto sujeito da própria assunção [propiciando] as condições em que os educandos em suas relações uns com

os outros e todos com o professor [...] ensaiam a experiência profunda de assumir-se.” (FREIRE, 1996, p. 41).

Diante disso, estive à cata dos significados das suas emoções. A significação que, segundo Sartre (2009), é intrínseca ao fato-humano, afinal, lembrou-me a professora Kátia Maheirie (2002, p. 38), “[...] as emoções estão no horizonte de uma racionalidade histórica e socialmente construída [...] devem ser analisadas no contexto psicossocial de cada um [...] da história do sujeito [significações] mediatizadas por um determinado contexto [...]”. Eu estive buscando o significado das suas significações e, por consequência, visitei a casa da sua infância. Participei (mais ou menos) da sua rotina familiar. Estive no seu *quarto* (subjutivo e objetivo). Escutei suas audiências ruidosas. Acompanhei suas idas à escola. Assisti a seus embates entre a branquitude e a negritude, entre o masculino e o feminino. Movimentei-me na sua relação eu-outro. Testemunhei o estupro, a crise, as tentativas de suicídio. Participei da sua sala de aula. Estive com você em-situação e, posso dizer: suas emoções não são desordens psicofisiológicas; elas não estão à parte da sua realidade-humana, pois são manifestações da sua existência humana no mundo (o mundo não está entre parênteses, percebe?!). É importante que essa realidade seja assumida enquanto tal: você é um ser-no-mundo.

Talvez não concorde com os sentidos que eu dei ao ser-do-seu-existente e prefira o diagnóstico de ‘esquizofrênico’. A meu ver, a esquizofrenia é cômoda, é má-fé porque subtrai sua responsabilidade e, de modo igual, omite a responsabilidade de todos aqueles que lhe fizeram viver-em-perigo. Tal diagnóstico torna o corpo sem emoção, pois não pode apreender o sentido das emoções, bastando a indicação do distúrbio fisiológico. Estive atento à sua capacidade de se emocionar vinculado ao todo da realidade-humana acontecendo na forma de emoção. O seu gozo e tristeza têm sentidos para além das funções e “mecânicas” físicas... você demonstrou isto quando me narrou o regozijo e o desalento aparecendo na sua realidade-humana. Você foi ao ‘fato’, mas, foi, sobretudo, à significação. A sua história de vida não é uma coleção de fatos encadeados, mas as vicissitudes impregnadas de significações (MAHEIRIE, 1994, 2002; SARTRE, 2009).

“O que lhe falta para ser real?” – perguntou Sartre (2009, p. 29). Falta-lhe alguma coisa... tentarei demonstrá-la a partir da minha experiência em ler James Baldwin e do quanto ele me fez ir às coisas mesmas de você (o não-*eu*, o *tu*); fazendo(-me) enxergar o meu-*eu* na assunção de *nós* (FREIRE, 1996). Assim, espero apresentar a significação existente na emoção de acompanhar-te neste estudo psicossocial. Por essa razão, foi inevitável, na leitura de Baldwin, não te trazer em meus pensamentos. Foi como viajar na sua companhia e, francamente, você esteve comigo por todo este tempo. Tempo estranho e pandêmico. Tempo de

(des)governo deliberadamente despótico, distópico e insalubre no qual é ainda mais perigoso ser-pessoa-interseccionada: ser-negrogay. Foi pensando sobre o que me contou que eu passei pelas páginas do livro de Baldwin. Leitura rápida quanto intensa. Leitura silenciosa e rumorosa. Solitária e, ao mesmo tempo, conduzida. Você esteve presente na história que não é sobre você, nem sobre mim. É, sem dúvida, sobre *nós*: homens negrogays, tidos como ilegítimos e, por isto, destratados pelo Brasil de passado tão atual, o passado que insiste em ser hoje. *Nós*-negrogays “adoecidos” (uns mais, outros menos) pela discriminação virulenta e, sabe-se, histórica.

Como eu disse, acabei de ler Baldwin e você pareceu ter sido tirado do coletivo dos personagens criados por ele. Você se confunde, por exemplo, com o John Grimes – personagem do livro semiautobiográfico, *Se o disseses na montanha* (2020), primeira publicação de Baldwin em 1953. Grimes é um jovem negro “lançado” no mundo que é o Harlem novaiorquino da década de 1930; filho de um padrasto religioso, agressivo e fanático e de uma mãe resignada frente aos grandes sofrimentos existenciais. O jovem encontrava na Igreja Pentecostal o lugar das forças contraditórias: de um lado a hipocrisia rígida e moral, do outro o refúgio de sentido comunitário. Através de John Grimes, Baldwin retratou o seu pertencimento àquela família pobre e religiosa e seus atravessamentos por questões de classe e raça. Pela voz de Grimes, Baldwin ecoou sua busca por autodeterminação, demonstrando que sua história pessoal é parte de uma História maior marcada por todo tipo de segregação (BALDWIN, 2020; FERREIRA, 2017).

Você consegue identificar qualquer semelhança entre o adolescente Grimes com a sua-criança? Ele (Grimes) se debatia a fim de afrouxar os nós que o atava à comunidade marginalizada. Você desenhava no imaginário o projeto de querer ser-branco-e-mulher, “ofendendo” a masculinidade dos homens da sua casa – embora, “ofender” não fizesse parte dos seus planos. Você queria ser parte do todo familiar, mas se sentia a exceção. Os dois vivem a angústia da encruzilhada e o “peso” da liberdade, ressaltando a responsabilidade, diante do imperativo das circunstâncias, de se fazer escolhendo uma ética ‘de *si*’ (SARTRE, 2014). Grimes queria escapar da influência vinda dos condicionantes que a família e a comunidade lhe implicavam, quer dizer: a de metamorfosear-se no homem que ‘era’ o seu padrasto (BALDWIN, 2020). Você queria ser pessoa-de-padrão-social-elevado e, se a ‘brancura’ era inatingível que fosse, na pior das hipóteses, o mestiço-moreno-claro-de-preponderância-hereditária-branca; afastando-se da cor-puxada-para-o-pai-negro. Por defesa, você era hesitante quanto à aproximação com a negritude-paternal, afinal, já “carregava” uma outra “maldição”: a de Caim ↔ a “marca” da homossexualidade.

Você, tal o Macunaíma, desejara inundar-se em águas “milagrosas”, transfigurando-se em branco, loiro (em mulher-galega na intimidade da sua subjetividade); deixando nas sobras do banho as “sujidades” da negrura compulsória e os demais traços recebidos por ser filho de uma família inter-racial (mãe “lida” branca – pai “lido” negro). Você fora submetido ao revés de nascer ‘de cor’, isto é, parafraseando Mário de Andrade (2016), apesar de ter se “lavado” em águas da mestiçagem, só conseguira ficar da ‘cor do bronze novo’. Mas guardara em “territórios” subjetivos o desejo de tornar-se, às vezes, como desejava e se sentia: branco (galega-mulher), pois o corpo-recebido, não lhe agradara, nutrindo por ele (o corpo-mestiço-negro-masculino) profunda e confusa antipatia, posto que “[...] era assim, haviam-no feito assim, daquele jeito. Não dependia [de você] ser de outra forma, ter outra estatura, podia alterar em parte [na subjetividade] o seu aspecto [...] todo aquele corpo [para você] era nada [...]” (PIRANDELLO, 2019, p. 26, 27).

Sua frustração, por muito tempo, esteve no fato de que, diferente de Macunaíma, não conseguira a “bênção” de ter um ‘outro’ corpo. E mesmo se forjando, em pensamentos, nas formas que lhe apeteçiam, permaneceria sendo visto nos mesmos cabelos crespos e escuros, naquele nariz e em todo o seu corpo ‘de cor’ (o-ser-negro). Permaneceria sendo visto na imagem *estranha* (no-gay) de quem você, inclusive, mantém insistente distância e malsucedido controle pela ‘fé’ de que, sem ‘aparição’ – longe da objetividade, ele não se tornaria você-e-você-ele. No entanto, você sabe que ele (o-ser-gay) está à vista dos ‘outros’, apesar das suas “indiferenças”. Você o sente vivo, pulsante, respirando, pensando, movendo-se. Você o quer morto. Mas também o quer vivo. Você existe e ele (o-ser-gay) existe. Existem indivisíveis: um homem só; muitos na vida.

Voltando ao paralelo entre Grimes e você, sumariamente, os dois estiveram em desordem, assustados pelos efeitos da discriminação e pela ameaça da vergonha perante a escolha herdada; mantendo-os “sitiados” dentro e fora de suas próprias subjetividades. Muitas coisas lhes aconteceram pelo ‘outro’: a existência, o corpo, as marcas de família, o nome. Muitas coisas lhes foram feitas pelo ‘outro’: a violência, a subjugação, a negação, a difamação, o preconceito. Os dois (Grimes e você) estavam provocados a apregoar no sermão-da-montanha pessoal as palavras de boas-novas, anunciando a (má)fé em uma vida diferente das que tinham. Vocês queriam, apenas, não sentir medo. Escolher sem sobressaltos, sem prenúncios de um desastre (BALDWIN, 2020; FERREIRA, 2017; PIRANDELLO, 2019).

Na verdade, o livro que eu acabei de ler em sua “presença” foi outro. Nele o personagem principal, o David, também tem traços identificados em você. Baldwin teve os mesmos traços. Traços que eu encontro em mim. Baldwin, tendo escrito no longínquo ontem, oportu-

nizou um encontro de dilemas, dores e resistências coletivas, experimentadas por indivíduos na fugacidade do hoje; impressiona-me a capacidade que Baldwin demonstra em desbravar campos existenciais, escancarando-os e expandindo-os apesar do tempo. Baldwin é o criador deste encontro impossível de ser... senão pelo poder atemporal da história escrita. Ao tempo que é, Baldwin, parte deste encontro. O anfitrião reunindo David, você, eu, Giovanni (um outro importante personagem) e o quarto – *O quarto de Giovanni* (2018) – que, para mim, é o personagem maior do livro, recebendo este nome não por acaso, pois no *quarto* vive-se o exílio da homossexualidade comum a todos nós; homens desta história. Quero te contar... de algum modo, sua própria história passada no *quarto* interior: “espaço” nevrálgico das relações acontecidas ou recordadas.

David não é negro no romance. Giovanni também não é. No entanto, eu li o livro imaginando-os como homens-negrogays talvez por serem dois estrangeiros residentes em terras que lhes são estranhas por não serem suas. Estavam longe de casa e habitar um corpo que exige vigilância, dadas as violências e os entrincheiramentos, equivale a assentar morada em uma cidade sitiada. Então, imaginei-os negros já que James Baldwin, a exemplo da sua primeira obra focada em memórias pessoais (ditas através de John Grimes), encharca a ficção com questões de classe e raça implicadas com sua história de vida. O mesmo acontece em *O quarto de Giovanni*, publicado pela primeira vez em 1956, mas, agora, abordando sua homossexualidade; repartindo-a nos ditos e não-ditos do americano David, do italiano Giovanni e da crise existencial de ambos eclodida naquele *quarto* francês. Sem dúvida, Baldwin, um escritor negrogay, deixou vestígios ‘de *si*’ enquanto negrogay no que escreveu; embora os seus personagens não fossem nem uma coisa, nem outra ou que fossem um e não o outro... não importa. Pois, olhando bem, Baldwin está em tudo o que escreveu e, inclusive, na omissão. É impossível a exclusão de qualquer parte ‘de *si*’ em virtude da força da intersecção entre a masculinidade, a raça, a homossexualidade, a classe, a religiosidade, a política e as memórias (FERREIRA, 2017; MENEZES, 2018).

Você sabia que na infância, aos 10 anos de idade, Baldwin também foi assediado e, com frequência, era ridicularizado por suas características físicas? Ele fora questionado na masculinidade que deveria executar (FERREIRA, 2017). Talvez, por isto, ele dê destaque ao que o pai de David disse no alto daquela escada: “[...] a única coisa que eu quero é que o David seja um homem quando crescer.” (BALDWIN, 2018, p. 41). O personagem-pai-homem notifica a deliberação do ‘alto da sua masculinidade’ como se pretendesse ser escutado em longa distância, fazendo-se cumpri-la custasse-o-que-custasse. O que o pai quer é que o filho

seja um-homem de virilidade imaculada e encontre uma garota, case com ela e tenha filhos com ela... engane-a, se for preciso!

Quando David ouviu o seu pai vaticinar seu futuro enquanto um homem-viril-predador e não um “[...] professor de religião.” (BALDWIN, 2018, p. 41); David ficou exatamente como você, R. Bovary, sentindo-se apontado por um tipo de estigma aterrador. Ele teve medo. Você teve medo e vergonha quando se percebeu gostando dos assédios dos ‘outros’ meninos; quando lhe mostravam o órgão-genital-alterado, fazendo-o tirar a roupa, enquanto tentavam penetrar-te em desajeitadas fricções. Você sentiu medo, acima de tudo, um medo absurdo quando o homem adulto o estuprou, fazendo-o “preso” no que pensou ser a sua *falta original* [o estupro].

Diferente de você, David não foi violentado por ‘outros’ meninos ou adultos covardes e criminosos. Contudo, a primeira vez que ele notou a presença do cobiçoso desejo mirando o corpo e conhecendo o cheiro de um outro homem, ele sentiu, igualmente, um temor que o violentou. Disse David: “[...] aquele corpo me pareceu a entrada negra de uma caverna dentro da qual eu seria torturado até enlouquecer, onde perderia minha virilidade. [...] Senti vergonha. [...] como uma coisa daquela podia ter acontecido comigo [...] *em mim.*” (BALDWIN, 2018, p. 33-34, grifos do autor). Nessa hora, ele tomou uma decisão. A decisão tomada parece muito com a sua decisão: a fuga – a má-fé.

Vocês dois fugiram o tempo todo, entregando-se à escuridão jamais vista. David fugiu tanto e sozinho que acabou se tornando uma pessoa solitária. A *crise original* que deu início ao projeto de fuga de David foi ter feito amor com outro homem, o Joey. A *crise original* que desencadeou o seu (R. Bovary) projeto de fuga – ocasionando, inclusive, a ojeriza à negritude herdada pela tez escura paternal – foi o estupro cometido pela degradação daquele homem-adulto-de- (“bem”)-e-de-família. Esses foram, parafraseando Baldwin (2018), os momentos fulcrais responsáveis por mudar (num efeito cascata e de escolhas) todos os outros. Desse modo, David e você se esforçaram no atravessamento existencial (não sem sofrimento) e labiríntico de sinais trocados e fechados abruptamente.

Como eu disse, tudo isso pactuado com o silêncio de NÃO poder falar sobre o que lhes aconteceram. Negando admitir para-si-mesmos o momento-absurdo; jogando-o para o fundo ‘de si’ como se fosse um momento-(cadáver)-em-decomposição. Você foi vivendo uma vida asfíxiante. Dividindo a atmosfera “pútrida” com uma multidão de seus-eus falantes, intempestivos e conflitantes. Pessoas amontoadas no seu “cubículo”, o seu “quarto”, o seu “subsolo” – o seu “fundo-falso” no qual “dormia” o sono da morte aquele cadáver indesejável que,

de modo repulsivo, voltava (de quando em vez) para lhe intimidar: o ser-gay (BALDWIN, 2018).

No centro desse “tumulto” esteve você. Você, ainda, permanece aturdido e paralisado no centro tumultuoso ‘de *si*’. Vacilante em olhar-nos-olhos ‘de *si*’ próprio, esgueirando-se do que evoca medo e vergonha. David também decidira por ficar atônito e imóvel na confusão que acontecia dentro dele. A dormência de ambos é fugidia é, em última análise, movimento e evasão do que não se pode escapar; ainda que se pretenda pegar ‘um navio rumo à França’... o que foi feito por David: “Hoje, creio que, se na época eu fizesse ideia de que o EU que ia terminar encontrando acabaria sendo o mesmo do qual havia passado tanto tempo fugindo, teria ficando na minha terra.”, confessou-nos David (BALDWIN, 2018, p. 47, grifo nosso). Eu desejo que você escute tal confissão e considere aprender no aprendizado dele e, assim, deixe de fugir, aceitando sua “terra”, plantando boas-sementes, dando frutos, exalando perfumes. Gosto de pensar em você assim: uma “terra exuberante”, um “jardim”, um ‘Éden’ melhor e ainda mais bonito do qual você fora expulso.

A propósito, eu não saberia dimensionar o peso das suas lembranças de infância, refiro-me especificamente àquela má-hora [o estupro], a ‘poça estagnada’ na qual estão colocadas e mergulhadas e presas suas raízes eivadas por um tipo de desprezo implacável, incomplacente... um desprezo de morte, posto que se tratava de um desprezo sentido ‘por *si*’ e destinado ‘a *si*’ mesmo; levando-o às raias da loucura: o suicídio, a tentativa de autoextermínio pela fuga da vida. O seu desprezo é visto em Giovanni, personagem de Baldwin por quem mais me solidarizo, porque ele vivia um estado de terror tão desmedido como uma erosão lenta, mas devastadora, impelindo-o à fuga; dissera Giovanni ao David: “*Je veux m’evader* [Eu quero fugir – tradução livre] – deste mundo sujo, deste corpo sujo.” (BALDWIN, 2018, p. 50). Giovanni queria a-morte-para-viver-em-paz, pois, em vida, não seria possível achar-se no ‘jardim do Éden’. E, como prognosticou Baldwin (2018), o mundo é dividido entre os que lembram e os que esquecem; Giovanni fazia parte dos que lembravam e, por isto, esteve submetido à dor, correndo “[...] o risco de enlouquecer de dor, a dor da morte [...]” (BALDWIN, 2018, p. 52). Lembrar é ver o passado no presente de modo que, se há dor no pretérito, haverá dor sentida ‘este dia’. Ainda assim, espero que você consiga ver com desejo de vida ‘este dia e os vindouros’; vencendo os apelos altivos do abandono ‘de *si*’, sendo “empurrado” por necessidade de vida em abundância.

A epígrafe que introduz esta epístola demonstra que você não construiu o projeto de vida o qual pretendeu, disse-me você: “Não tem um dia que eu não acorde com o sonho de liberdade, com o desejo de ser livre: ‘sou homossexual, quero ser livre’. Não quero dormir e

acordar com o desejo de tirar minha vida.” (grifo nosso). Essas palavras deixam evidente que as implicações não foram as esperadas, tanto que você ainda sofre com os efeitos dos ‘outros’ em suas escolhas. Por outro lado, tais palavras constataam que você é o autor de sua história; a sua insistência por vida e humanidade é testemunha desta comprovação (SAWAIA, 1994).

R. Bovary... o que você continuará fazendo daquilo que fizeram de você? Não vejo outra alternativa senão a assunção gloriosa ‘de *si*’ (eis, uma cláusula pétrea), isto é: sair da “repartição” (o *quarto*) para a “arena” – do *quarto* para a rua, o campo, a vastidão. A liberdade da vida para quem está “preso” dentro do seu próprio corpo. Lembre-se: você é capaz de ter raiva, porque é capaz de amar (FREIRE, 1996). Você deviria amar a quem vive “preso” em você. Amá-lo e se deixar amar, ainda que vozes (vindas dos seus “abismos”) vociferem: vergonha, vergonha, vergonha! Pense sobre o que fazer da sua vida sem paralisar de medo. Você já teve medo demais, por tempo demais, por esta razão, tenho “[...] a sensação de que [você passou] toda uma existência naquele *quarto*. Ali a vida parecia transcorrer debaixo d’água [...]” (BALDWIN, 2018, p. 118, grifo nosso). Então, abra a “janela” deste *quarto*. Deixe-o ser invadido por novos ares.

R. Bovary, ainda sobre o livro de Baldwin (2018), David amava Giovanni que amava David que estava arraigado na própria covardia de não conseguir assumir-se para além das paredes encorpadas do *quarto* de Giovanni. Devo dizer que o *quarto* era, na percepção de David, “[...] a vida de Giovanni, regurgitada.” (BALDWIN, 2018, p. 120). E David soubera que Giovanni o havia levado para o seu *quarto* na esperança de que o destruísse e o proporcionasse uma vida nova e, definitivamente, melhor. No entanto, o *quarto* era a terrível confusão de David que o sentia comprimir-se sobre sua cabeça. Você sabe que estar “preso” é como estar “morto”. Falando nisto, Giovanni terminou sua vida preso em um cubículo de morte: o cárcere de janelas gradeadas e de corredores que levavam para o nada. Encerrado naquelas paredes frias, Giovanni foi condenado à morte por guilhotina. David escolheu se enganar noivando com Hella – a personagem feminina mais importante do livro; “arrastada” para um outro *quarto* das mesmas confusões, afinal, afirmou Baldwin (2018, p. 154, grifos nossos): “O mundo está cheio de *quartos* – *quartos* grandes, pequenos, redondos, quadrados, *quartos* bem altos e bem baixos –, tem *quarto* de tudo que é tipo! Em que tipo de *quarto* você acha que deveria morar?”.

Note que estou tentando lhe mostrar (R. Bovary) que o seu *quarto-das-vozes-vociferantes* não é uma condição irremediável, a exemplo do que foi para os personagens David e Giovanni. Eu proponho que você se mexa, corra “[...] para abrir os portões de sua cidade murada, pra que [encontre] o rei da glória [a assunção ‘de *si*].” (BALDWIN, 2018, p. 161).

Faça algo ‘sobre (para) *si*’. Encontre o “interruptor” de luz. Acenda-a. Deixe a luz explodir. Encontre uma saída deste *quarto*. Resgate cada um dos seus ‘eus’ (puxe-os se for preciso). Junte-os lá fora. Conclame-os para um círculo grande. Deem as mãos uns aos outros. Cantem uma canção bonita. Dancem. Celebrem o céu que irrompe da noite longa, esmaecendo-se no horizonte fulgurante. Contemplem a Lua insone e o Sol a elevar-se. E, nesse cenário, eu desejo que você veja o esplendor da noite transitória e enfeitada de uma lua-candeante. Desejo que você sorria com a descoberta deles: o Sol, mas, principalmente, a Lua – que estivera a clarear as suas “brumas”. Eu desejo que você (síntese dos seus ‘eus’) não tenha mais determinados impedimentos. Desejo que a sociedade seja menos feia e menos triste. Eu desejo (com todas as minhas forças) que este início de dia seja possível tanto para você, quanto para mim, para *nós* – visto que a assunção ‘de *nós*’ depende ‘da *sua*’ assunção (...entende?!).

Finalmente, R. Bovary, a exemplo de todas as personagens que orbitaram esta tese, ajudando-me na sua fundação: *Amaro*, o *Bom-Crioulo* e o jovem *Aleixo* de Adolfo Caminha (2005), *David*, *Giovanni* e *Grimes* de James Baldwin (2018; 2020), *Emma Bovary* de Gustave Flaubert (2007), *G.H.* de Clarice Lispector (2009), *Gregor Samsa* de Kafka (1997), *Macunaíma* de Mário de Andrade (2016), o *Menino gay* de João Silvério Trevisan (2017), o *Misanthropo* de Dostoiévski (2000), *Moscarda* de Luigi Pirandello (2019), *Pecola* de Toni Morrison (2003), *Pedro Rubião* de Machado de Assis (1994) e o *Zezinho* de José Mauro de Vasconcelos (2013); por toda a influência destas *personas*, acho justo escrever-lhe (evidentemente sem a mesma maestria das(os) respectivas(os) autoras e autores) uma crônica na qual VOCÊ figura como o personagem central (o *Homem*). Escrevo em despedida, gratidão e, sobretudo, para deixar registrado a súmula do que lhe desejo de hoje para o futuro.

[...]

“O Homem perambulava pela noite. Se ele não estivesse trajado pela capa da tristeza, que lhe cobria o ânimo, veria uma Lua majestosa e soberana manchando com luminosidade o pretume, deixando-o lustroso. E era tão linda, de embevecer. Mas ele seguiu rumo a lugar algum. Fitando os olhos em nada. Um ser cambaleante que agora se misturava a uma multidão sem nome, sem identidade, sem rosto, sem distintivo. O Homem era mais um naquele emaranhado de feições anônimas. Sentiu um manso alívio, pois o barulho das vozes gritava numa comunicação potente e psicodélica; os risos gargalhavam num deboche declarado. Eram sons que ele não identificava, no entanto, o ensurdecia. Aqueles ruídos, próprios da noite de uma cidade grande, protestavam por espaço, por pressa, por urgência, por ultrapassagem. Os sons indistintos, por alguns instantes, emudeceram as lamúrias da sua amargu-

ra. Havia engolido sua própria voz, numa degustação atemorizante. Tragado por um tufão humano, ele se deixou ficar, ali, inerte e sem pensar em nada. Até que um corpo impaciente o arremessou ao chão. Era frio, sujo, desconfortável. Ia se convencendo que aquele era o seu lugar de “destino” quando de repente, lembrou que nada é pior do que desistir sem ao menos tentar. Por mais que a dor tenha a força de demolir os esforços, de esmagar como um compressor o que planejamos e desenhamos e colorimos numa folha em branco. Por mais robustos que sejam os apelos do abandono, sempre haverá um motivo para manter acesa a centelha da resistência. Viver é transitar por episódios encharcados de contentamento. De contar com o auxílio das pessoas, ter a sua companhia. É gozar das boas-notícias, saboreando da tranquila vida simples. De andar como se estivéssemos sempre ouvindo um lindo solo de harpa. É ter a inocência de uma criança depositada nos braços. Ter para quem voltar depois de um dia estafante. E assim, poder descansar o corpo aconchegando-se nos lençóis do autêntico amor. Viver também é atravessar as chamas agressivas de uma desilusão. Ser chacoalhado pela fúria dos oceanos. Pisar em cacos, sujando de sangue a aparente fortaleza. É ser lançado de um precipício sem a segurança do paraquedas. E, ainda, catapultado para terras estrangeiras distante do necessário. É ter a solidão como companheira de uma longa viagem. Seria ainda pior se não houvesse a lembrança das boas-horas. Felizmente o Homem lembrou. Lembrou-se da antiga cançoneta, que aprendera ainda pequeno, pedindo luz nessas circunstâncias difíceis. Lembrou. E foi como deixar a brisa leve e nova impregnar as velhas estruturas, as experiências retorcidas, as emoções enferrujadas e corroídas daquele Homem. Ele podia sentir um novo hálito preenchendo os seus pulmões. E observando bem, veríamos que seu rosto ganhava um novo viço e um acanhado sorriso despertava do sono profundo. Agora começava a chover, molhando os cabelos pretos da madrugada. Era uma chuva tranquila e apaziguada, enquanto o Homem atravessava a silenciosa rua, parcialmente iluminada. Era a Lua. Ela estivera sempre ali, testemunha cúmplice daquele enredo. E já não havia impedimentos para o Homem. Ele, enquanto andava, podia olhar para o esplendor da noite enfeitada, como se fosse convidado de uma festa em que a Lua era a mais importante e elegante de todos os convidados. Ele (o Homem) riu com a descoberta. Porque até a noite mais sombria pode esconder bons segredos desejados. E vestiu-se do que lhe cabia bem. Assim, os passos o conduziram para o ‘bom dia’ do Sol. Chegou ao destino. E ao abrir a porta, viu o Sol preguiçoso que invadia o chão do seu quarto. A porta permanecia

aberta e ele estático. O Homem andou hipnotizado pela luz quente que vinha da janela e bastou destravar a vidraça para perceber que a chuva havia cessado. Dali ele pode assistir o seu passado insistente e renitente. Afastou os pensamentos com as mãos. Mas eles foram mais fortes e impuseram a sua presença. E viu, como a um filme, as cenas se desenrolarem ante seus olhos. O Homem mirou um ponto indefinido. Cerrou os olhos por um longo tempo. Depois, suspirou. Do seu peito, sentia emanar uma vontade de se cuidar. Cuidar-se bem! E com a irradiação desse propósito ele (o Homem) tratou de limpar a alma, refazer as forças, regar as flores. Fez a opção por esperar. Esperar a primavera florescer, o verão aquecer. O inverno arrefecer e o outono levar consigo as folhas envelhecidas de uma história que já foi e, por certo, não voltará mais.”

R. Bovary, não espere tanto... vista-se do que lhe cabe bem e vá em frente na busca da assunção ‘de si’. É o que lhe desejo! Obrigado por dividir sua história de vida comigo.

Com genuíno afeto!

Antonio José de Souza
(Bahia-Brasil, 2022)

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGIER, Michel. **Encontros etnográficos**: interação, contexto, comparação. Tradução de Bruno César Cavalcanti e Maria Stela Torres B. Lameiras. São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

AGUIAR, Wanda Maria Junqueira; OZELLA, Sergio. Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos. **Psicologia Ciência e Profissão**, [S.l.], v. 26, n. 2, p. 222-245, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932006000200006>. Acesso em: 05 set. 2020.

AGUIAR, Wanda Maria Junqueira; OZELLA, Sergio. Apreensão dos sentidos: aprimorando a proposta dos núcleos de significação. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 94, n. 236, p. 299-322, jan./abr. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2176-66812013000100015&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 05 set. 2020.

ALMEIDA, Eunides; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. Conjugalidade: Uma leitura a partir da noção de comunidade em Edith Stein. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 35, e35429, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35429>. Acesso em: 05 set. 2020.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **Alguma Poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Barueri, SP: Ciranda Cultural, 2016.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ASSIS, Machado de. **Histórias sem data**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1884. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242830>. Acesso em: 05 fev. 2019.

ASSIS, Machado de. **Quincas Borba**. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1994. Disponível em: <http://machado.mec.gov.br/obra-completa-lista/itemlist/category/23-romance>. Acesso em: 15 jul. 2020.

ASSUNÇÃO, Iuri. Heterossexismo, patriarcado e diversidade sexual. *In*: NOGUEIRA, Leonardo; HILÁRIO, Erivan; PAZ, Thaís Terezinha; MARRO, Kátia. (Orgs.). **Hasteemos a bandeira colorida: diversidade sexual e de gênero no Brasil**. São Paulo: Expressão Popular, 2018. p. 55-83.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BALDWIN, James. **O quarto de Giovanni**. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BALDWIN, James. **Se o disseres na montanha**. Tradução de Isabel Lucas. Lisboa: Alfabeta, 2020.

BARBIER, René. **A pesquisa-ação**. Tradução de Lucie Didio. Brasília: Liber Livro Editora, 2007.

BARRETO, Vera. **Paulo Freire para educadores**. São Paulo: Arte & Ciência, 2004.

BARROS, Mabilia. Síndrome de Cirilo e a solidão da mulher negra. **Portal Geledés**, [S. l.: s. n.], 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sindrome-de-cirilo-e-a-solidao-da-mulher-negra-por-mabilia-barros/>. Acesso em: 07 abr. 2022.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução da Escola Bíblica de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. Sobre a fenomenologia. *In*: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; ESPOSITO, Vitoria Helena Cunha (Orgs.). **Pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico**. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1994. p. 15-22.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BOGDAN, Robert C.; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Tradução de Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos e Telmo Mourinho Baptista. Portugal: Porto Editora, 1994.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Correa. Campinas, SP: Papyrus. 1996.

BRASH, Alan A. **Encarando nossas diferenças**: as igrejas e seus membros homossexuais. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1998.

BRASIL. **Lei 10.639/2003**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: Casa Civil, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 15 jul. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Parecer CNE/CP 3/2004**. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, DF: Ministério da Educação; Conselho Nacional de Educação, 2004a. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/003.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CNE/CP 1/2004**. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, DF: Ministério da Educação; Conselho Nacional de Educação, 2004b. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.

BRIGHENTI, Zilma. **Consciência e Psiquismo**: uma investigação sobre a concepção de sujeito em Sartre. 2006. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

CAMINHA, Adolfo. **Bom-Crioulo**. São Paulo: Difusão Cultural do Livro, 2005.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2013.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. *In*: MOREIRA, Antônio Flávio; CANDAU, Vera Maria (Orgs.). **Multiculturalismo**: diferenças culturais e práticas pedagógicas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 13-37.

CANEN, Ana. Dossiê educação e desenvolvimento. O multiculturalismo e seus dilemas: implicações na educação. **Comunicação & Política**, v. 25, n. 2, p. 91-107, 2007.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar**: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. São Paulo: Contexto, 2017.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. Introdução. *In*: BRASIL. Ministério da Educação. **Orientação e ações para a educação das relações étnico-raciais**. Brasília, DF: MEC/SECAD, 2006. p. 13-26.

CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. *In*: LANE, Silvia Tatiana Maurer; CODO, Wanderley (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 58-75.

COLASANTI, Marina. **A moça tecelã**. São Paulo: Global Editora, 2004.

COLOMBO, Olírio Plínio. Ética sexual, amor e matrimônio, paternidade responsável. *In*: WILGES, Irineu; COLOMBO, Olírio Plínio. **Cultura Religiosa: temas religiosos atuais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982. p. 68-103.

COMTE-SPONVILLE, André. **O Amor**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

COSTA, Denise Magalhães da. Corpordeidade e existência em Heidegger. **Revista Ideação**, [S.l.], n. 38, p. 149-158, julho/dezembro 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/330860478_CORPORDEIDADE_E_EXISTENCIA_EM_HEIDEGGER. Acesso em: 16 set. 2020.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. *In*: SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 1-16.

COX, Gary. **Compreender Sartre**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Tradução de Liane Schneider. **Estudos Feministas**, [S.l.], ano 10, 2002, p. 171-188. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 03 de jun. 2021.

CROCHÍK, José Leon. Preconceito, indivíduo e sociedade. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 4, n. 3, p. 47-70, dez. 1996. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1996000300004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 01 ago. 2020.

CROCHÍK, José Leon. **Preconceito, indivíduo e cultura**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões: campanha de Canudos**. Rio de Janeiro; São Paulo: Laemmert C., 1905.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo**: racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto**: Identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

DANIEL-ANGE, Frei. **Homossexual**: quem é você? Para onde você vai? São Paulo: Editora Ave Maria, 1995.

DELORY-MOMBERGER, Christine. Os desafios da pesquisa biográfica em educação. *In*: SOUZA, Elizeu Clementino de (Org.). **Memória, (auto)biografia e diversidade**: questões de método e trabalho docente. Salvador: EDUFBA, 2011, p. 43-58.

DELORY-MOMBERGER, Christine. Prefácio: “De onde viemos? O que somos? Para onde vamos? Tradução de Maria da Conceição Passeggi. *In*: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto; PASSEGGI, Maria da Conceição (Orgs.). **Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto) biográfica**: Tomo I. Natal: EDUFRN; Porto Alegre: EDIPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2012. p. 9-15.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 2009.

DONATI, Pierpaolo. **Família no século XXI**: abordagem relacional. Tradução de João Carlos Petrini. São Paulo: Paulinas, 2008.

DOSSE, François. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução de José Pereira da Costa. Porto Alegre, 1998. Disponível em: <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/04/as-almas-do-povo-negro-w-e-b-du-bois.pdf>. Acesso em: 15 set. 2020.

ESPOSITO, Vitoria Helena Cunha. Pesquisa qualitativa: modalidade fenomenológico-hermenêutica. Relato de uma pesquisa. *In*: BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; ESPOSITO, Vitoria Helena Cunha (Orgs.). **Pesquisa qualitativa em educação**: um enfoque fenomenológico. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1994. p. 81-93.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

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

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular e Fundação Perseu Abramo, 2017.

FERREIRA, Helder. James Baldwin, o grande crítico do sonho americano. **Revista Cult**, São Paulo, 06 abr. 2017. Seção Literatura. Disponível em:

<https://revistacult.uol.com.br/home/james-baldwin-o-grande-critico-do-sonho-americano/>. Acesso em: 16 ago. 2022.

FLAUBERT, Gustave. **Madame Bovary**: costumes de província. Tradução de Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

FLEXOR, Maria Helena Ochi. História da família no Brasil (parte II). In: BASTOS, Ana Cecília de Sousa *et al.* (Org.). **Família no Brasil**: recurso para a pessoa e sociedade. Curitiba: Juruá, 2015. p. 67-110.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. **Política e educação**. Organização de Ana Maria de A. Freire. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Sandra Ferraz de Castillo Dourado; BRANCO, Angela Uchoa. A Teoria do Self Dialógico em Perspectiva. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, Jan-Mar 2016, v. 32 n. 1, p. 25-33. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-37722016012426025033>. Acesso em: 02 set. 2020.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Abril Cultural e Editora Brasiliense, 1985.

GENET, Jean. **Diário de um ladrão**. Tradução de Jacqueline Laurence e Roberto Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Rio Gráfica, 1986.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GIDE, André. **Los alimentos terrestres y los nuevos alimentos**. Traducción de Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1974.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2009.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. *In: CAVALLEIRO, Eliane dos Santos (Org.). Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola.* São Paulo: Selo Negro, 2001. p. 83-96.

GONZAGUINHA. Pequena memória para um tempo sem memória (A legião dos esquecidos). Rio de Janeiro: *In: LP De Volta ao Começo.* Intérprete/compositor: Gonzaguinha. Brasil: EMI-Odeon, 1980.

GONZAGUINHA. Recado. Intérprete e compositor: Gonzaguinha. *In: LP/CD Recado.* Intérprete: Gonzaguinha. Rio de Janeiro: EMI-Odeon, 1978. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SJ_1pjnW2Lg. Acesso em: 20 abr. 2020.

GREEN, James N. **Além do carnaval:** a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Tradução de Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GUZZO, Marina. **Partilhas sensíveis e essenciais em tempos pandêmicos** [ou, quando poderemos novamente ir ao teatro sem medo?]. [S.l.]: n-1 edições, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/96>. Acesso em: 26 maio 2020.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo:** parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2005.

HERMANS, Hubert J. M. The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning. **Culture & Psychology**, v. 7, n. 3, p. 243-281, 2001. Disponível em: <http://huberthermans.com/the-dialogical-self-toward-a-theory-of-personal-and-cultural-positioning/>. Acesso em: 26 maio 2020.

HERMANS, Hubert. J. M.; KEMPEN, Harry. J. G.; VAN LOON, Rens J. P. The Dialogical Self: beyond individualism and rationalism. **American Psychologist**, v. 47, n. 1, p. 23-33, 1992. Disponível em: <http://huberthermans.com/wp-content/uploads/2013/09/102.pdf>. Acesso em: 06 set. 2020.

HILLMAN, James. **Uma busca interior em psicologia e religião.** Tradução de Araceli Martins Elman. São Paulo: Paulus, 1984.

IANNI, Octavio. A racialização do mundo. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 8, n.1, p. 1-23, maio 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ts/v8n1/0103-2070-ts-08-01-0001.pdf>. Acesso em: 15 set. 2020.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades - Itiúba.** [S.l., s. n.], 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ba/itiuba.html>. Acesso em: 30 ago. 2022.

IRIART, Mirela Figueiredo; BASTOS, Ana Cecília de Sousa. Identidades narrativas: construindo sentidos na travessia da juventude. **Fractal, Revista de Psicologia**, v. 26, n. 1, p. 71-88, jan./abr. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1984-02922014000100007>. Acesso em: 02 set. 2020.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo:** diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2007.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KAMPFF, Vânia Lúcia. Corporeidade: o modo de ser incorporado na vida. **Revista Analógos**, n. 1, p. 116-123, 2018. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/34382/34382.PDF>. Acesso em: 16 set. 2020.

KEHL, Maria Rita. **Em defesa da família tentacular**. [S.l.]: Fronteiras do pensamento, 2013. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/artigos/maria-rita-kehl-em-defesa-da-familia-tentacular>. Acesso em: 13 set. 2019.

KEHL, Maria Rita. **Bovarismo brasileiro: ensaios**. São Paulo: Boitempo, 2018.

LA TAILLE, Yves de. O sentimento de vergonha e suas relações com a moralidade. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 15, n. 1, p. 13-25, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-79722002000100003>. Acesso em: 13 set. 2019.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 7. ed. Tradução de Bernardo Leitão *et al.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LINS, Daniel. **O dedo no olho: micropolíticas do cotidiano**. São Paulo: Annablume, 1999.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LORDE, Audre. Textos escolhidos de Audre Lorde. Organizado por Difusão Herética. [S.l.]: **Edições Lesbosfeministas Independentes**, [2000?]. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/171382/AUDRE%20LORDE%20COLETANEA-bklt.pdf>. Acesso em: 04 de jun. 2021.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Currículo, diversidade e equidade: luzes para uma educação intercultural**. Salvador: EDUFBA, 2007.

MACIEL, Luiz Carlos. **Sartre: vida e obra**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1980.

MAHEIRIE, Kátia. **Agenor no mundo: um estudo psicossocial da identidade**. Florianópolis: Editora Letras Contemporâneas, 1994.

MAHEIRIE, Katia. Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. **Interações**, [S. l.], v. 7, n. 13, p. 31-44, 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/inter/v7n13/v7n13a03.pdf>. Acesso em: 02 maio 2021.

MATHER, George A.; NICHOLS, Larry A. **Dicionário de Religiões, Crenças e Ocultismo**. Tradução de Josué Ribeiro. São Paulo: Editora Vida, 2000.

MAY, Tim. **Pesquisa social: questões, métodos e processos**. Tradução de Carlos Alberto Silveira Netto Soares. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MELUCCI, Alberto. **O jogo do eu: a mudança de si em uma sociedade global**. Tradução de Adriano R. Marinho *et al.* São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.

MENEZES, Hélio. James Baldwin e os desafios da (des)classificação. *In*: BALDWIN, James. **O quarto de Giovanni**. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 211-221.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Ciências do homem e fenomenologia**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, 2012.

MOLON, Susana Inês. **Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MONTEIRO, Rosana Batista. Licenciaturas. *In*: BRASIL. Ministério da Educação. **Orientação e ações para a educação das relações étnico-raciais**. Brasília, DF: MEC/SECAD, 2006. p. 121-136.

MOREIRA, Herivelto; CALEFFE, Luiz Gonzaga. **Metodologia da pesquisa para o professor pesquisador**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MORRISON, Toni. **O olho mais azul**. Tradução de Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MORRISON, Toni. **Amada**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988.

MOTT, Luiz. **Homossexuais da Bahia: dicionário biográfico séculos XVI-XIX**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 1999.

MOURA, Abdalaziz de. Filosofia e princípios da PEADS (PE) e do CAT (BA). *In*: BAPTISTA, Francisca Maria Carneiro; BAPTISTA, Naidison de Quintella (Orgs.). **Educação rural: sustentabilidade do campo**. Feira de Santana, BA: MOC; UEFS; Pernambuco: SERTA, 2003. p. 17-27.

MOURÃO diz que família sem pai ou avô é fábrica de elementos desajustados. **Revista Exame**, [S.l.], 17 set. 2018. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/mourao-diz-que-familia-sem-pai-ou-avo-e-fabrica-de-elementos-desajustados/>. Acesso em: 23 out. 2019.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: SEMINÁRIO NACIONAL RELAÇÕES RACIAIS E EDUCAÇÃO-PENESB, 2003, 3., Rio de Janeiro. **Anais[...]**. Rio de Janeiro: [s. n.], 2004. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 15 out. 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NAZÁRIO, Luiz. Prefácio: A sagração de Jean Genet. *In*: SARTRE, Jean-Paul. **Saint Genet**: ator e mártir. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 7-12.

NEVES, Rita de Araujo; DAMIANI, Magda Floriana. Vygotsky e as teorias da aprendizagem. **UNirevista**, São Leopoldo-RS, v. 1, n. 2, p. 1-10, abr. 2006. Disponível em: <http://www.miniweb.com.br/educadores/artigos/pdf/vygotsky.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2020.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. **Argumento**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 3, p. 65-74, jan. 1974. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/PriscilaSouza19/o-mulato-um-obstaculo-epistemologico>. Acesso em: 15 out. 2019.

OLIVEIRA, Isabella Marques de; BOTELHO, Denise Maria; SANTOS, Agilcélia Carvalho dos. A solidão dos/as docentes homossexuais: narrativa e reflexão sobre o/a professor/a homossexual. *In*: PEREIRA, Denise (Org.). **Sexualidade e relações de gênero 2**. Ponta Grossa/PR: Atena Editora, 2019. p. 108-116.

OLIVEIRA, Valéria Marques de; SATTRIANO, Cecília Raquel. Narrativa autobiográfica do próprio pesquisador como fonte e ferramenta de pesquisa. **Linhas Críticas**, [S. l.], v. 23, n. 51, p. 369-386, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/8231>. Acesso em: 27 fev. 2022.

PARO, Vitor Henrique. **Professor**: artesão ou operário? São Paulo: Cortez, 2018.

PASSEGGI, Maria da Conceição. Memorial de Formação. *In*: OLIVEIRA, Dalila Andrade; DUARTE, Adriana Maria Cancela; VIEIRA, Lívia Maria Fraga. **Dicionário**: trabalho, profissão e condição docente. Belo Horizonte: UFMG/Faculdade de Educação, 2010a. CDROM.

PASSEGGI, Maria da Conceição. Narrar é humano! Autobiografar é um processo civilizatório. *In*: PASSEGGI, Maria da Conceição; SILVA, Vivian. Batista da (Orgs.). **Invenções de vida, compreensão de itinerários e alternativas de formação**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010b. p. 103-130.

PERROT, Michelle. O nó e o ninho, **Revista Veja, 25 anos**: reflexões para o futuro, São Paulo, p. 75-81, 1993. Disponível em: <https://vdocuments.mx/o-no-e-o-ninho-michelle-perrot.html>. Acesso em: 28 jul. 2020.

PESSOA, Fernando. **Ficções do interlúdio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PETRINI, João Carlos. Família na abordagem relacional de Pierpaolo Donati. *In*: DONATI, Pierpaolo. **Família no século XXI**: abordagem relacional. Tradução de João Carlos Petrini. São Paulo: Paulinas, 2008.

PIERRON, Jean-Philippe. **Le climat família**: une poétique de la famille. Paris: Eds du Cerf, 2009.

PIERRON, Jean-Philippe. **Où va la famille?** Paris: Les Liens qui Libèrent Éditions, 2014.

PINEAU, Gaston. Histórias de vida e alterância. *In*: SOUZA, Elizeu Clementino de (Org.). **Memória, (auto) biografia e diversidade**: questões de método e trabalho docente. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 25-40.

PIRANDELLO, Luigi. **Um, nenhum e cem mil**. Tradução de Francisco Degani. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2019.

PIRES, Antônio Donizeti. Uma barata cheia de espinhos: leitura intertextual de A Metamorfose, de Franz Kafka, e A Paixão Segundo G.H., de Clarice Lispector. **Itinerários**, Araraquara/SP, n. 12, p. 165-175, 1998. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/viewFile/3075/2807>. Acesso em: 14 out. 2020.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Anderson de Paula Borges. Petrópolis, RJ: Vozes de Bolso, 2017.

PRATA, Antonio. **Meio intelectual, meio de esquerda**. São Paulo: Editora 34, 2010.

PRETTO, Zuleica. A infância como acontecimento singular na complexidade dialética da história. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. 3, p. 623-630, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v25n3/16.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. Infância e história: destruição da experiência e origem da história. **Rev. Bras. Cresc. Desenv. Hum.**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 119-123, 2005. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rbcdh/v15n2/13.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2020.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. A partir de Agamben: por um mais complexo conceito de infância e de história na psicologia. **Revista Profanações**, [S. l.], ano 2, n. 1, p. 5-14, jan./jun. 2015a. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/723>. Acesso em: 28 jul. 2020.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. Por uma autobiografia da infância e da poética. *In*: SOUZA, Elizeu Clementino de (Org.). **(Auto)biografia e documentação narrativa**: dados de pesquisa e formação. Salvador: EDUFBA, 2015b. p. 149-160.

RABINOVICH, Elaine Pedreira; SILVA, Ana Maria Anunciação da; SOUZA, Antonio José de. NegraGayJudia: três pessoas em uma (auto)biografia. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica**, [S. l.], v. 5, n. 15, p. 1354-1369, 11 out. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/rbpab/article/view/7796>. Acesso em: 12 mar. 2021.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François *et al.* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RISÉRIO, Antonio. Movimentos negros repetem lógica do racismo científico, diz antropólogo. **Folha de São Paulo Digital**, São Paulo, 16 dez. 2017. Seção Ilustríssima. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/12/1943569-movimentos-negros-repetem-logica-do-racismo-cientifico-diz-antropologo.shtml>. Acesso em: 07 set. 2020.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho; TRINDADE, Azoilda Loretto da. Ensino fundamental. In: BRASIL. Ministério da Educação. **Orientação e ações para a educação das relações étnico-raciais**. Brasília, DF: MEC/SECAD, 2006. p. 53-75.

ROUDINESCO, Élisabeth. **A família em desordem**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.

SACRISTÁN, J. Gimeno. Currículo e diversidade cultural. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; MOREIRA, Antônio Flávio (Orgs.). **Territórios contestados: o currículo e os novos mapas políticos e culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 82-113.

SALGADO, João *et al.* *Self dialógico: um convite a uma abordagem alternativa ao problema da identidade pessoal*. **Revista Interações**, [S.l.], n. 6, p. 8-31, 2007. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/interaccoes/article/view/333>. Acesso em: 02 set. 2020.

SÁNCHEZ, Félix López. **Homossexualidade e família: novas estruturas**. Tradução de Carlos Henrique Lucas Lima. Porto Alegre: Artmed, 2009.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Tradução de Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2003.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 159-177.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF. Acesso em: 01 set. 2020.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v. 24, n. 1, 2017, p. 214-241. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972>. Acesso em: 05 mar. 2022.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

SARGENTIM, Herminio Geraldo. **Oficina de escritores: ensino fundamental – volume 3**. São Paulo: IBEP, 2012.

SARTI, Cynthia Andersen. A família como ordem simbólica. **Psicologia USP**, v. 15, n. 3, p. 11-28, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v15n3/24603.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2020.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética** (precedido por Questão de método). Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002a.

SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. Tradução de CEFET. São Paulo: CEFET/Produção Artística, 2001. Disponível em: <https://oficinadeteatro.com/conteudotextos-pecas-etc/pecas-de-teatro/viewdownload/5-pecas-diversas/128-entre-quatro-paredes>. Acesso em 10 fev. 2022.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. **Questão de método**. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o racismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

SARTRE, Jean-Paul. **Saint Genet**: ator e mártir. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

SAWAIA, Bader Buriham. Identidade é figura central do final do século XX. *In*: MAHEIRIE, Kátia. **Agenor no mundo**: um estudo psicossocial da identidade. Florianópolis: Editora Letras Contemporâneas, 1994. p, 9-10.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 160 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais**: tensões entre cor e amor. Salvador: EDUFBA, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SILVA, Ana Célia da. **A discriminação do negro no livro didático**. Salvador: EDUFBA, 2004.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **O outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Tempo: experiência e pensamento. **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 6-17, março/maio 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13727>. Acesso em: 05 set. 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Currículo e identidade social: territórios contestados. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 190-207.

SOUZA, Antonio José de *et al.* Autoetnografias na educação do campo/roça: perspectivas reflexivas e polifônicas. **Revista Macambira**, [S. l.], v. 5, n. 2, 2021, p. 1-25. Disponível em: <https://revista.lapprudes.net/index.php/RM/article/view/645>. Acesso em: 05 mar. 2022.

SOUZA, Antonio José de. Dulcinéia, minha primeira professora. In: SOUZA, Antonio José de; SOUZA, Heron Ferreira. **Educação no/do Campo**: entre o concebido, percebido e vivido. Curitiba: Editora CRV, 2020a. p. 145-154.

SOUZA, Antonio José de. Educação para as relações étnico-raciais: África próxima e separada de nós!. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 12, n. 32, p. 297-325, abr. 2020b. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/873>. Acesso em: 07 abr. 2021.

SOUZA, Antonio José de. **O já-dito e não-dito acerca das identidades e cultura afro-brasileira**: histórias de vida-formação-profissão dos docentes de classes multisseriadas. Curitiba: CRV, 2018a.

SOUZA, Antonio José de. Ser ou não ser negro, eis a questão! **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 10, n. 26, p. 220-233, out. 2018b. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/647>. Acesso em: 11 fev. 2020.

SOUZA, Antonio José de; RABINOVICH, Elaine Pedreira. Eu – primeira pessoa, ‘no plural’: uma narrativa sobre o ser professor negro e gay. **Pontos de Interrogação**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 157-178, jan.-jun. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/7015>. Acesso em 12 mar. 2021.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, Toni de. **Quem é esse nego?!**. São Paulo: Scortecci, 2016.

STEIN, Edith. **La estructura de la persona humana**. La traducción por José Mardomingo. Madrid/ES: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

TARDIF, Maurice. **Saberes docentes e formação profissional**. Tradução de Francisco Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TARDIF, Maurice; LESSARD, Claude. **O trabalho docente**: elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

TENÓRIO, Jeferson. **O avesso da pele**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TIMM, Edgar Zanini. Histórias de vida: alguns aportes filosófico-literários como contribuição à reflexão. *In*: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto; PASSEGGI, Maria da Conceição (Orgs.). **Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto) biográfica**: Tomo I. Natal: EDUFRN; Porto Alegre: EDIPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2012. p. 159-198.

TÓIBÍN, Colm. Introdução. *In*: BALDWIN, James. **O quarto de Giovanni**. Tradução de Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 11-24.

TOZONI-REIS, José Roberto. Família, emoção e ideologia. *In*: LANE, Silvia Tatiana Maurer; CODO, Wanderley (Orgs.) **Psicologia social**: o homem em movimento. São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 99-124.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TREVISAN, João Silvério. **Pai, Pai**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2017.

VALSINER, Jaan. **Fundamentos de uma psicologia cultural**: mundos da mente, mundos da vida. Tradução de Ana Cecília de Sousa Bastos. Porto Alegre: Artmed, 2012.

VASCONCELOS, José Mauro de. **Meu pé de laranja lima**. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2013.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

VYGOTSKY, Lev Semyonovich. **A formação social da mente**: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. 4. ed. Organização de Michael Cole *et al.* Tradução de José C. Neto, Luis S. M. Barreto, Solange C. Afeche. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WILGES, Irineu. **Cultura religiosa**: as religiões no mundo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

WINK, Walter. Perspectivas bíblicas sobre homossexualidade. *In*: WINK, Walter *et al.* **Homossexualidade**: perspectivas cristãs. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 9-20.

YOUNGBLOOD, Ronald F. **Dicionário ilustrado da Bíblia**. Tradução de Lucília Marques Pereira da Silva *et al.* São Paulo: Vida Nova, 2004.

**APÊNDICES:
ORGANIZAÇÃO DOS NÚCLEOS
DE SIGNIFICAÇÃO
DE RUBIÃO BOVARY**

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 1

<p style="text-align: center;">O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p style="text-align: center;">Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p style="text-align: center;">Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p style="text-align: center;">Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p style="text-align: center;">Os ‘outros’</p>
<p style="text-align: center;">(Eu-criança) 5-6 anos de idade. <u>Ser de cor.</u></p>	<p style="text-align: center;">Incômodo, angústia (mundo interno); ter pele escura – não querer ter pele escura.</p>	<p style="text-align: center;">Percebe-se como ‘de cor’, puxado para o pai (posição negativa); queria ter a cor de pele clara da mãe (posição positiva).</p>	<p style="text-align: center;">Família: ele é filho; dentro de casa; na zona rural; não se fala sobre questões raciais, há um silêncio nesse aspecto.</p>	<p style="text-align: center;">Pai (escuro) Mãe (clara).</p>
	<p style="text-align: center;">Não aceitação da cor escura da pele (negro); tolerância com a <i>persona</i> ‘moreninho, claro’; revolta ser chamado de ‘negro’; não queria ser negro.</p>	<p style="text-align: center;">Ao menos moreninho, porque é próximo da mãe clara (branca).</p>		
	<p style="text-align: center;">Projeção da imagem desfigurada do negro no contexto familiar; não queria ter contato com pessoas e familiares mais pobres; negava a origem simples da família; sentia-se superior com pais bem relacionados; era</p>	<p style="text-align: center;">Vinculação do negro como pessoa sofredora, pobre, em desvantagem; cria uma realidade paralela de pais ricos como uma defesa, porque era rotulado como o gayzinho da rua e da escola.</p>	<p style="text-align: center;">Influência da mídia televisiva/família; o silêncio familiar abre espaço para uma influência externa (mídia).</p>	<p style="text-align: center;">Negro (desfigurado, parentes mais pobres/pai); branco (a parte da família bem-sucedida/mãe).</p>

	vítima e opressor; era apelidado por ser gay; negava a herança negra para se proteger; identifica-se com a parte branca da família.		
PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO	
<p>1) Família, casa, rua.</p> <p>2) Não se fala de raça e gênero em casa;</p> <p>3) Cor da pele;</p> <p>4) Angústia, incômodo e revolta;</p> <p>5) Infância;</p> <p>6) Rejeição e negação ao ser negro;</p> <p>7) Privilégio da cor clara; No mundo interior, o desejo por ser uma 'mulher branca'.</p>	<p>1) Movimentação de significação negativa e positiva acerca da cor da pele na tenra infância.</p> <p>2) Ausência de um debate/diálogo sobre questões identitárias na família (ser gay e ser negro).</p> <p>3) Percepção da cor clara, quase branca, como privilégio e critério de socialização.</p>	<p>1) A família é confrontada no seu papel imprescindível na construção das identidades, que são processos de identificação, pois é campo psíquico, simbólico, biológico e genético. Nessa movimentação de significação e invenção, o ser negro é rejeitado e negado.</p>	

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 2

<p style="text-align: center;">O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p style="text-align: center;">Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p style="text-align: center;">Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p style="text-align: center;">Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p style="text-align: center;">Os ‘outros’</p>
<p style="text-align: center;">(Eu-criança)</p> <p>Conflito, ser não ser, inventar um ser: uma mulher branca.</p>	<p>Percebia-se privilegiado por ter pele clara; sentia-se quase branco; sabia que não era branco; por isto não se aceitava e, também, a ‘outros moreninhos’; inventava no mundo interior uma <i>persona</i> feminina branca.</p>	<p>Ficar mais próximo de pessoas brancas; perto de pessoas da minha cor; procurava pessoas de cor clara, ‘branca’; sentia-se branco (mundo interno); usar protetor solar na tentativa de ficar branco.</p>	<p>Rua; zona rural; outros ambientes fora de casa e família; mundo interior.</p>	<p>Outras pessoas/personagens inventadas no mundo interno.</p>
<p style="text-align: center;">PRÉ-INDICADORES</p> <p>1) Imagem negativa: negro na mídia; 2) Distância/parentes/pobres/negros. Proximidade/parentes/brancos; 3) Realidade fictícia - defesa; 4) Ser-gay/ser-negro-pobre-fardo.</p>	<p style="text-align: center;">INDICADORES</p> <p>1) Apreensão da imagem negativa do negro e a criação de uma realidade fictícia para se defender da realidade. 2) Identificação/fetice com os parentes brancos (mais estudados, empreendedores) em detrimento dos parentes negros (batalhadores, pouco estudo).</p>		<p style="text-align: center;">NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO</p> <p>2) Vinculação do ser negro como desvantagem e a criação de uma realidade paralela como autodefesa e repulsa à origem e aos parentes que “confirmavam” estereótipo negativo.</p>	

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 3

<p>O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p>Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p>Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p>Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p>Os ‘outros’</p>
<p>(Eu-criança)</p> <p>Os “brinquedos de meninos”, imaginados como “brinquedos de meninas”; criação de novelas, onde interpretava o papel de “outra” irmã.</p>	<p>Percebia algo diferente; incômodo com os apelidos e “brincadeiras”; imaginação e criação secreta de uma <i>persona</i> feminina; personagem aprisionada no mundo interno para não escapar para o mundo externo; conflito entre a masculinidade e a feminilidade; queria ser visto como garoto/hétero, mas se imaginava menina; a mãe/irmã como representação do ser feminino; não gostava dos pensamentos e sentimentos “invertidos”.</p>	<p>Percebeu-se diferente das outras crianças; rótulo de frágil, delicado, viadinho, gayzinho (posição negativa); fascínio pelo feminino e seus símbolos (posição positiva); conflito entre esses dois polos de significação; a partir da irmã imaginava/projetava um “outro” feminino/irmã; ele era uma “outra” irmã; sabia-se diferente o “outro” só confirmou.</p>	<p>Escola/rua/casa: entre os meninos; a rua deu/criou o nome ao que ele sabia/sentia ser diferente (viadinho, etc.).</p>	<p>Colegas crianças/meninos (percebiam os traços femininos)/mãe, irmã e a feminilidade.</p>
	<p>A masculinidade enquanto um grupo opressor; testado por essa masculinidade; afastado dos sinais da masculinidade padrão: futebol, garotas, bar; era menino, mas não era; afastado do irmão e pai (que eram próximos entre si).</p>	<p>Incompatibilidade com os modelos de masculinidade na família (pai e irmão); testado na sua masculinidade, afastando-se dos modelos (pai e irmão); rechaçado por não ser homem o suficiente, através do não-dito, sutilmente.</p>	<p>Casa/família: (passivo-agressivo), pois havia cuidado, mas não se falava da causa da tristeza, choro, isolamento.</p>	<p>Pai, irmão: masculinidade.</p>

PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO
<p>1) Homossexualidade;</p> <p>2) Apelido, “brincadeiras”;</p> <p>3) Incômodo;</p> <p>4) Escola, rua;</p> <p>5) Meninos;</p> <p>6) Viadinho, gayzinho;</p> <p>7) Brinquedos, brincadeiras;</p> <p>8) Persona feminina;</p> <p>9) Esforço por conter o desvio;</p> <p>10) Fascínio pelo feminino e seus símbolos (roupa, salto alto, acessórios).</p>	<p>1) Percepção da própria diferença pelo ‘outro’, gerando mal-estar.</p> <p>2) Origem da agressão através dos apelidos, rótulos depreciativos.</p> <p>3) Criação imaginativa e secreta de uma personagem feminina (mãe/irmã), conflitando com a masculinidade (pai/irmão).</p> <p>4) Aprisionamento no mundo interno da personagem feminina para privá-la do mundo externo.</p> <p>5) Apesar do esforço, o feminino se corporificava e era visto pelo ‘outro’.</p> <p>6) A rua criou rótulos para o que ele sentia na intimidade (boiola, gay, etc.).</p>	<p>3) Conflito entre a masculinidade e a feminilidade ocasionando um embate hercúleo no sentido de conter o imaginário feminino, impedindo-o de ganhar corpo e, conseqüentemente, de ser flagrado por ‘outros’.</p>

NÚCLEOS DE SIGNIFICAÇÃO 4 E 5

<p>O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p>Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p>Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p>Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p>Os ‘outros’</p>
<p>(Eu-criança) 7-8 anos de idade; O corpo íntimo sexualizado/erotizado; corpo violentado por um adulto.</p>	<p>Vivenciava sentimentos contraditórios; desenvolveu um desejo estranho e curiosidade pela sexualidade/erotização; dava satisfação, mas incomodava; recuo de vergonha; no mundo interior o desejo pelo contato sexual e a vergonha coabitavam; querer, não quer, empurrar, correr, recuar, tirar a roupa, obedecer, quase penetração, fricção, o choro, sentimentos extremos para uma criança: angústia, aflição e medo.</p>	<p>O corpo sexualizado/erotizado (encoxar, roçar, principalmente na bunda); o “outro”, o adulto e o seu órgão genital; dominação e submissão pela fragilidade e medo.</p>	<p>Rua (zona rural)/escola/casa/nas brincadeiras entre os garotos na ausência dos adultos.</p>	<p>Os garotos, amigos, primos, um adulto da rua.</p>
<p>Imposição de um padrão de masculinidade.</p>	<p>A desarrumação emocional: a explosão do choro e da revelação, o dito e o silêncio, o lençol sobre a cabeça, o medo, o isolamento no quarto, o desespero pela repercussão, ser vítima, rotulado, criticado, diferente.</p>	<p>1º ápice da posição negativa (muito embora, não se falasse disso, era um tabu, nunca se enfrentou a situação); era um “outro” em silêncio.</p>	<p>Casa/dentro do quarto. A família não aparece como um refúgio, onde se podia falar sobre os abusos na rua/escola.</p>	<p>Mãe/irmão (querem saber a razão para o choro).</p>

PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO
<p>1) Sexualização e erotização do corpo;</p> <p>2) Recuo de vergonha e medo, angústia, aflição;</p> <p>3) Dominação e submissão;</p> <p>4) Tentativa de penetração, violência;</p> <p>5) Fricção dos órgãos genitais;</p> <p>6) Violência sexual por parte de adulto;</p> <p>7) Explosão do choro, desespero e revelação;</p> <p>8) Medo da repercussão negativa;</p> <p>9) Isolamento, sofrimento emocional e silêncio.</p>	<p>1) Dualidade entre uma curiosidade estranha, a satisfação, o incômodo e a vergonha de ter o corpo sexualizado/erotizado.</p> <p>2) Em razão da fragilidade e do medo, a submissão à dominação do “outro”.</p> <p>3) Sexualização/erotização na infância, também, por parte de um adulto.</p> <p>4) Desarrumação e sofrimento emocional grave que repercutem na fase adulta.</p> <p>5) Ausência do diálogo em família o que provoca o silêncio diante do abuso sexual por aparte de um adulto e de todos os outros.</p>	<p>4) Conflito interno entre o desejo, o incômodo, a vergonha, o silêncio e o medo de ter o corpo sexualizado e violado sexualmente. Conflito que extrapola e desemboca no mundo externo através de uma crise emocional grave prematura (pois, é na infância).</p>

PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO
<p>1) Afastamento do irmão (do meio);</p> <p>2) Maior proximidade com a irmã (mais velha), cumplicidade;</p> <p>3) Irmão: único filho homem;</p> <p>4) Futebol, grupo de homens, conversa sobre mulheres;</p> <p>5) Fora desse contexto masculino (peixe fora d'água);</p> <p>6) Testado pelo grupo de homens, incômodo;</p> <p>7) Escassa memória de carinho por parte do pai;</p> <p>8) Pai ausente pelo trabalho;</p> <p>9) Pai mais próximo do irmão;</p> <p>10) Não-diálogo entre ele-o-pai-e-irmão. Sem assunto “hétero” entre os três;</p> <p>11) Incompatibilidade com as expectativas externas (namoro compulsório).</p>	<p>1) Incompatibilidade com os modelos de masculinidade na família (pai e irmão).</p> <p>2) Testado na sua masculinidade, afastando-se dos modelos (pai e irmão).</p> <p>3) Rechaçado por não ser homem o suficiente.</p> <p>4) O “confronto” da masculinidade (em casa/família) deu-se de modo sutil, não-dito.</p> <p>5) A autoimposição para namorar meninas - uma outra forma de violência.</p>	<p>5) Imposição do modelo de masculinidade do pai e do irmão. A incompatibilidade ocasiona o afastamento físico e emocional entre pai-filho-irmão-irmão.</p>

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 6

<p style="text-align: center;">O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p style="text-align: center;">Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p style="text-align: center;">Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p style="text-align: center;">Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p style="text-align: center;">Os ‘outros’</p>
<p style="text-align: center;">(Eu-adolescente) Alteração de humor forte e <u>adoecimento</u>.</p>	<p>Olhares dos colegas apontando os trejeitos delicados; os olhares que oprimem; os cantos como refúgio; o medo da escola e a repulsa por frequentá-la; criação de uma personagem para evitar ser chamado de viadinho; agressão como defesa; isolamento, cobrança, crítica e silêncio; a verdade insuportável e constrangedora; o diagnóstico de esquizofrênico e a medicalização; a tristeza sintetizada na depressão.</p>	<p>No caminho da escola, fingia ser uma “outra” pessoa com deficiência física (puxar a perna); estratégia para desviar os olhares dos trejeitos e sobreviver ao medo; na tentativa de certa concessão e mais respeito (negociação), fazia todo trabalho escolar do grupo; guardava em segredo toda espécie de agressão.</p> <p>(“A homossexualidade, coloquei [...] dentro de um ‘buraco’ e tampei.”).</p>	<p>Escola: o lugar da opressão; colegas.</p>	<p>Colegas (outros adolescentes).</p>

PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO
<p>1) Alteração de humor;</p> <p>2) Medo da escola;</p> <p>3) Olhares que oprimem;</p> <p>4) Criação de persona;</p> <p>5) Autodefesa;</p> <p>6) Negociação e silêncio;</p> <p>7) Cobrança por namorada;</p> <p>8) Agressões verbais e físicas;</p> <p>9) Esquizofrenia e medicalização;</p> <p>10) Depressão profunda.</p>	<p>1) A sensação de opressão estendida à escola e à necessidade de recorrer à agressão, à criação de uma <i>persona</i>, à negociação (realização de todo trabalho escolar como moeda de troca) para driblar tal sensação e obter respeito;</p> <p>2) O silêncio guardava o segredo das agressões físicas e verbais vividas na família, escola e rua, pois a verdade era insuportável e constrangedora, culminando em depressão.</p>	<p>6) O complexo agrupamento de vozes dramáticas dialogam entre si (autodialógico/“eu”), mas silenciam diante do “outro”, migrando para posições “negociantes” ou agressivas. A polifonia de vozes dissonantes é diagnosticada como esquizofrenia: ‘eus envoltos nos conflitos, crises e mal-estares.</p>

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 7

<p>O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p>Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p>Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p>Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p>Os ‘outros’</p>
<p>(Eu-adulto)</p> <p>Permanência do medo e da homossexualidade ocultada, através da religião.</p>	<p>Como homem adulto, permanece negando tanto a origem negra, quanto a homossexualidade; sente vontade, mas camufla para não ser visível; a religião evangélica é uma alternativa de fuga e respostas; desconforto e, ainda sim, permanência na igreja; o desejo homossexual cresce; tentava contê-lo sem sucesso; conflito, pois os desejos não correspondiam aos preceitos da religião; sabia-se gay; não tinha coragem de assumir-se, porque é pecado; consumo de vídeo pornô gay; queria experimentar, ter liberdade; não podia por conta da igreja; saída da igreja; difícil deixar de ter os princípios religiosos.</p>	<p>A convivência relacional com alguns evangélicos dava-se através da construção de uma masculinidade hétero, igual, negando a alteridade homossexual também no mundo exterior.</p>	<p>Igreja Evangélica</p>	<p>Evangélicos: irmãos de igreja; os homens objeto de desejo, inclusive dentro da igreja.</p>

PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO
<p>1) Traumas da infância e adolescência;</p> <p>2) Camufla o desejo gay;</p> <p>3) Igreja, religião;</p> <p>4) Desconforto na igreja;</p> <p>5) Desejo homossexual;</p> <p>6) Conflito interno intensificado pela religião;</p> <p>7) Ser gay é pecado;</p> <p>8) Vontade, vídeo pornô;</p>	<p>1) A busca da religião/igreja como forma de obter respostas ao tempo que era uma alternativa para conter/esconder a homossexualidade.</p> <p>2) O “eu” move-se como se transitasse de um lado a outro de uma superfície, ocupando posições opostas: querer experimentar, não poder, é pecado, vídeo pornô, prazer, culpa.</p>	<p>7) Elaboração de uma narrativa que se afirma e se nega (a ‘si mesmo’) incessantemente, enquanto investe com repugnância nauseante contra o ser gay.</p>

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 8

<p style="text-align: center;">O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p style="text-align: center;">Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p style="text-align: center;">Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p style="text-align: center;">Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p style="text-align: center;">Os ‘outros’</p>
<p style="text-align: center;">(Eu-adulto)</p> <p>Em <u>movências</u> pelas identidades negra e homossexual.</p>	<p>Começa um processo de aceitação, especialmente do negro; quis essa mudança; quis a aceitação tardia; na formação docente, enxergou-se negro, quis, aceitou e valorizou o ser negro; uma aceitação que não veio com o ser gay; vontade de ter contato sexual com outro homem.</p>	<p>Na faculdade, “abre a cabeça para assuntos tabus”; na educação enxergou-se negro.</p>	<p>Faculdade de Educação (onde tem os primeiros contatos com o debate identitário, algo que não era pauta da família e da escola básica).</p>	<p>Colegas/professores</p>
<p style="text-align: center;">PRÉ-INDICADORES</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Contato com o discurso identitário (gênero, raça, etc.); 2) Aceitação do ser negro; 3) Ainda sofrimento em ser gay; 4) Vontade de se relacionar com homem. 	<p style="text-align: center;">INDICADORES</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) A faculdade de educação é responsável por romper alguns assuntos tabus, como a negritude; possibilitando enxergar-se negro. 		<p style="text-align: center;">NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO</p> <p>8) Na movência da relação “eu-outro”, consigo mesmo e com o mundo circundante, encontra-se com identidades que são socioculturais, por exemplo a negra, tensionando questões sobre a identidade homossexual.</p>	

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 9

<p style="text-align: center;">O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p style="text-align: center;">Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p style="text-align: center;">Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p style="text-align: center;">Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p style="text-align: center;">Os ‘outros’</p>
<p style="text-align: center;">(Eu-adulto-professor)</p> <p>Entre as movências e os confrontos da identidade homossexual.</p>	<p>Sofrimento como professor; os alunos olhavam com diferença, contrapondo-o na sexualidade; cogita abandonar a docência; medo constante da repercussão; provocado pelos alunos maiores; evita ter contato com alunos homens; os alunos apelidavam e riam; os colegas contavam dos apelidos colocados pelos alunos; negava ser gay, fazia-se de professor hétero; envolvia-se em tudo para tirar o foco da sua sexualidade; personagem do professor competente; evitava relacionar-se sexualmente com pessoa da comunidade; medo de repercutir na escola; medo, delírio.</p>	<p>Diálogos conflitantes no âmbito intrapsicológico entre as partes do “eu”, processado no interior das culturas pessoais (autodiálogo) e com os “outros” (heterodiálogo); mais uma vez cria personagens para sobreviver.</p>	<p>Escola (como professor)</p>	<p>Alunos/colegas professores</p>

PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO
<p>1) Sofrimento na docência;</p> <p>2) Confronto dos alunos sobre a sexualidade (apelidos-risos);</p> <p>3) Medo de sofrer agressão verbal (apelidos);</p> <p>4) Persona;</p> <p>5) Insinuação sexual por parte dos alunos;</p> <p>6) Evitava contato com alunos;</p> <p>7) Negava ser gay, fingir ser professor hétero;</p> <p>8) Assumir muita atividade;</p> <p>9) Medo de se relacionar sexualmente com pessoa da comunidade, medo de repercutir na escola;</p> <p>10) Medo de perder o respeito dos alunos de ser agredido.</p>	<p>1) O confronto dos alunos gerava sofrimento, fazendo cogitar o abandono da docência por medo de encará-los;</p> <p>2) Como estratégia, nega ser gay, finge ser hétero, não mantém contato com aluno homem e assume muitas atividades para retirar os olhares da sua sexualidade, transferindo-os para sua competência como professor;</p> <p>3) Medo de ter sua vida sexual oculta exposta na escola.</p>	<p>9) A docência é “palco” intrapsicológico no qual as vozes conflitantes dialogam entre as partes do ‘eu’ – processadas no interior ‘de si’ (em autodiálogo) e com os ‘outros’ (em heterodiálogo).</p>

NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO 10

<p>O Eu Eu-conhecedor Eu-conhecido</p>	<p>Polifonia de vozes (ESSENCIALMENTE DIALÓGICA) diferentes vozes - personagens pontos de vista - significados</p>	<p>Posicionamento pessoal (MOVIMENTOS E CAMPOS DE SIGNIFICAÇÃO) outro social: dentro/fora - real/fictício posição positiva ↔ posição negativa</p>	<p>Contexto da experiência (CENÁRIOS DA MOVIMENTAÇÃO) sociocultural específico posição corporificada</p>	<p>Os ‘outros’</p>
<p>(Eu-adulto-professor) (30 anos de idade) Entre as <u>primeiras experiências sexuais</u> e as <u>tentativas de suicídios</u>.</p>	<p>Queria viver a experiência sexual; cria um perfil <i>fake</i> nas redes sociais; passou a ter contato com outras pessoas; após a relação sexual teve nojo, repugnância, reçoço e crise depressiva; outra vez o silêncio; o desejo volta, mas combate; segunda relação sexual; mesma crise, não queria essa vida; suicídio e medo da repercussão disso na família e escola; confronto das colegas: ‘você é gay?’; negação; filme pornô, masturbação e autoflagelo; oração para suportar a tentação; crença e descrença em Deus.</p>	<p>Não aceita ser homossexual; não consegue se enxergar como gay; achou ter se aceitado como homossexual, mas, não, porque ainda tem antigos bloqueios e medos; vive em estado de negação, medo e culpa; sabe se tratar de um medo criado, pois, quem toma conhecimento da homossexualidade, o acolhe; tem consciência dos personagens usados na relação com as outras pessoas; sabe que sozinho os personagens dispersam e ele fica sozinho; deseja ter liberdade; deseja deixar de fugir.</p>	<p>Dois contextos impedem de ser viver uma homossexualidade livre: famílias (os pais) e a escola. Alguns colegas da escola sabem da homossexualidade.</p>	

PRÉ-INDICADORES	INDICADORES	NÚCLEO DE SIGNIFICAÇÃO
<p>1) Sentiu nojo, sentiu-se desprezível depois da 1ª relação sexual;</p> <p>2) Sentiu vontade de uma 2ª relação sexual, combateu;</p> <p>3) 2ª relação sexual, nova crise;</p> <p>4) 1ª relação com uma pessoa da comunidade/casado;</p> <p>5) Tentativas de suicídio;</p> <p>6) Diante da vontade do sexo (filme pornô, masturbação);</p> <p>7) Repugnância por essas práticas e, como autopunição, flage-lava o copo (queimando-se e cortando-se);</p> <p>8) Oração para evitar o desejo sexual - crise de fé;</p> <p>9) Não consegue falar da homossexualidade com os pais;</p> <p>10) Não se aceita gay;</p> <p>11) Medo da homofobia.</p>	<p>1) Crises emocionais graves depois das experiências sexuais com homens;</p> <p>2) Tentativas de suicídio e o medo disso atingir a família e a escola (colegas, alunos e pais);</p> <p>3) Dificuldade de se aceitar como homossexual, de compartilhar com os pais e os colegas da escola (principalmente colegas homens).</p>	<p>10) A não aceitação da homossexualidade e os perigos de se viver em estado constante de negação, fuga, medo e culpa.</p>