



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE – CCS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Marcus Vinicius Silva Santiago Silva

**MASCULINIDADES NEGRAS:
O ENCONTRO DO MITO VIRIL COM O MITO NEGRO**

Santo Antônio de Jesus – BA

2022

MARCUS VINICIUS SILVA SANTIAGO SILVA

MASCULINIDADES NEGRAS:

O ENCONTRO DO MITO VIRIL COM O MITO NEGRO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Graduação em Psicologia, Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito para obtenção do título de graduado em Psicologia. orientado por Marcelo Fonseca Gomes de Souza.

Aprovado em: 22 de Dezembro de 2022

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Thiago Barcelos Soliva
Universidade Federal do Sul da Bahia - UFSB



Profa. Dra. Ana Flavia Santana
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB



Prof. Dr. Marcelo Fonseca Gomes de Souza
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB

Sumário

RESUMO	4
1. Introdução	5
2. Racismo: conceito e concepções	6
2.1 <i>Racismo e racialização</i>	9
3. A construção da masculinidade Ocidental	12
4. Masculinidades negras	15
4.1 <i>O negro superpotente e predador</i>	17
4.2 <i>O negro violento e delinquente</i>	18
4.3 <i>O preto banana</i>	19
4.4 <i>O preto cabeça ou de alma branca</i>	20
4.5 <i>O preto clareador</i>	20
4.6 <i>O preto solitário</i>	21
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	22
6. REFERÊNCIAS	23

RESUMO

O trabalho aqui apresentado, almeja obter uma compreensão e uma relação existente dos significados e dos sentidos existentes na literatura acerca da performance da masculinidade negra e seus desdobramentos dentro de uma sociedade marcada pelo racismo estrutural e pelo patriarcado. Para isso, o aporte teórico se pautou na literatura bibliográfica de autores como Silvio Almeida, Neuza Santos, Frantz Fanon, Deivison Faustino e Pedro Ambra que debruçaram sobre os processos de racialização, de racismo e constituição da masculinidade Ocidental. E ao entrecruzar o conceito racial e a masculinidade hegemônica, alguns conceitos são fundados e naturalizados, fazendo coro ao mito do homem negro, surgindo, então, algumas respostas e comportamentos sociais, como o negro superpotente e predador; O negro violento e delinquente; O preto banana; O preto cabeça ou de alma branca; O preto clareador; e, O preto solitário. E, por fim, obtendo como resultados, a necessidade da existência de uma prática anti-racista em todas as áreas sociais, uma prática que se apresente como uma resistência contra hegemônica, e que se distancie do enclausuramento corporal/biológico que se fixou o homem negro.

PALAVRAS-CHAVE: Masculinidade; Virilidade; masculinidade negra; racismo; gênero.

ABSTRACT

This paper aims to obtain an understanding of the meanings in the existing literature about the performance of black masculinity and how it unfolds within a Society characterized by structural racism and patriarchy. For this, the theoretical part was based on the bibliographical literature of authors such as Silvio Almeida, Neuza Santos, Frantz Fanon, Deivison Faustino, and Pedro Ambra, who focused on the processes of racism and the construction of Western masculinity. By intersecting the racial concept and hegemonic masculinity, some concepts are established and naturalized, corroborating the myth of the black man, thus giving rise to some social responses and behaviors such as the 'overpowering and predatory black man'; the 'violent and delinquent black man'; the 'banana black man'; the 'white-souled black man'; the 'whitening black man'; and, the 'solitary black man'. Finally, the results show the need for the existence of an anti-racist practice in all social areas, a practice that presents itself as a counter-hegemonic resistance, and that distances itself from the corporal/biological enclosure of the black man.

KEY WORDS: *Masculinity; Virility; black masculinity; racism; gender.*

1. Introdução

Compra uma arma, quanto tá o cano?
 Eu tô comprando
 O deus que habita em mim, eu tô libertando
 O flash está me cegando
 O álcool está me matando
 Minha raiva está me matando
 Sua expectativa em mim, está me matando
 Homem não chora
 Foda-se, eu to chorando!
 Onde eu guardei o cano?

(En tu mira – Baco Exu do Blues)

O que é ser um homem preto numa sociedade marcada tanto pelo patriarcalismo quanto pelo racismo estrutural? Quais são as respostas possíveis que homens negros encontram ao estarem imersos numa sociedade marcada por significados estereotipados e violentos acerca da cor de pele preta? Como esses significados interseccionam-se com a construção do sentido de masculinidade num mundo em que o ideal heteronormativo ainda é dominante?

O trabalho que se segue parte exatamente dessas questões. Seu objetivo principal é compreender como o negro aprende a performar sua masculinidade, e quais são as consequências desse aprendizado, num laço social profundamente marcado pelas raízes coloniais e por um ideal de virilidade que se ergue em torno de dois eixos: o repúdio ao feminino e a fantasia a respeito da potência sexual ilimitada do “homem selvagem”.

Para analisar os sentidos e significações das masculinidades negras, propusemos um percurso argumentativo dividido em três partes, que compõem as três seções desse trabalho. Por consideramos que um homem negro é, antes de qualquer coisa, preto, ou seja, por entendermos que num mundo racializado a cor de pele determina certos destinos, achamos necessário apresentar, inicialmente, uma discussão mais ampla sobre o racismo, não apenas conceitualizando-o, mas também tentando entender suas diferentes concepções, assim como seus diferentes efeitos.

Na sequência do trabalho, por compartilharmos da ideia de que o sentido de masculinidade é construído socialmente, não sendo, dessa maneira, o efeito de uma

determinação biológica inata, optamos por apresentar a tese de que as significações em torno dos ideais de virilidade são situadas historicamente, o que significa afirmar que elas sofrem transformações ao longo do tempo e de dados contextos. Isso nos levou, ainda na segunda seção, a avaliar, ainda que de maneira sintética, como, numa modernidade marcada pelo colonialismo, as significações sobre a masculinidade foram veiculadas e incorporadas na cultura.

Por fim, na última parte do artigo, construímos uma espécie de tipologia, que está bem longe de querer ser exaustiva ou fixa, para, a partir dos tipos, entendermos porque e como homens negros performam suas masculinidades da forma como frequentemente observamos.

Esperamos que o leitor encontre, aqui, um lugar de reflexões férteis que não apenas o faça expandir seus horizontes a respeito do modo como se compreende a performance de gênero masculino numa cultura racializada como é a nossa, mas que também possa pensar sobre como o racismo e o sexismo induzem certas formas prevalentes de subjetivação que são indutoras de sofrimento.

2. Racismo: conceito e concepções

Para falarmos sobre as masculinidades negras, precisamos, inicialmente, nos direcionar para a primeira coisa que define um homem negro, a saber: a sua cor de pele. É pela cor que, numa sociedade marcada pelo racismo, o homem negro é, de partida, identificado, classificado e estigmatizado. No corpo preto do negro é depositada toda uma carga simbólica, herdada do processo colonial, que passa a definir sua própria condição e sua própria humanidade.

No processo histórico de “epidermização racial”, a raça passou paulatinamente a se tornar um critério rígido de demarcação de diferenças entre as pessoas, assim como “a definir as oportunidades e barreiras vividas pelos diferentes indivíduos ao longo de sua vida” (FAUSTINO, 2017, p. 137). Em oposição ao branco civilizado, o negro passou, no imaginário social, a representar a figura do selvagem, do gênio mal, do irracional, do violento (FANON, 2008).

É justamente a essa discriminação/segregação por conta da cor da pele que damos o nome de racismo. Como destaca Silvio Almeida (2020) na citação abaixo, o racismo é um fenômeno complexo que, para ser corretamente delimitado, precisa ser analisado em suas diferentes dimensões, afinal, não se trata apenas de um ato discriminatório:

[...] mas de um processo em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas (ALMEIDA, 2020, p.24).

Visando uma demarcação mais precisa a respeito do racismo, o autor apresenta três diferentes concepções sobre o fenômeno: a individualista, a institucional e a estrutural.

Segundo a primeira concepção, o racismo é pensado como uma espécie de patologia ou anormalidade do indivíduo que comete o ato discriminatório. Nesse sentido, ele seria definido como um fenômeno comportamental, moralmente condenável, mas de caráter estritamente pessoal ou atribuído a grupos isolados. Para Almeida (2020), a redução da violência racial a um comportamento particular de um indivíduo ou grupo de indivíduos tende a reproduzi-lo. O rebaixamento ideológico do racismo a certos aspectos atitudinais deixa de lado, justamente, o reconhecimento de suas dimensões social, histórica e política. Não se trata, portanto, de um fenômeno individual - ainda que ele se manifeste diretamente no campo das relações entre pessoas -, mas de um fenômeno coletivo, que determina certos modos de relação a partir da cor da pele ou da etnia de pertencimento.

A segunda concepção – a institucional –, por sua vez, trata o racismo como resultado de funcionamento das instituições “que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça” (ALMEIDA, 2020, p. 37,38).

As instituições sociais são mecanismos de proteção da vida coletiva que agem na manutenção da estrutura de organização do grupo e na perpetuação de suas tradições e relações de poder. Elas atuam por meio da transmissão de regras e procedimentos padronizados, que são reconhecidos e reproduzidos pelo grupo social (SOUZA, M., 2021, p. 30). Podemos dizer que as instituições organizam, orientam,

rotinizam e coordenam a ação social, proporcionando certa estabilidade aos sistemas. De um modo mais direto, isso quer dizer que elas modelam, tanto racional quanto afetivamente, o comportamento dos indivíduos que estão sob seu domínio (ALMEIDA, 2019).

Defender a tese de que o racismo é institucional é, portanto, postular que os conflitos raciais compõem a vida das instituições que tanto os absorve quanto os normaliza. Nesse sentido, as relações de poder dentro das instituições se estabelecem com base em parâmetros de discriminação baseados na raça, que, como tal, tendem a manter a hegemonia de um dado grupo racial – o branco - no poder. Como destaca Almeida (2020), “isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder” das pessoas brancas “tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade” (p.40).

Por fim, a terceira concepção – a estrutural – propõe que o racismo “é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional” (ALMEIDA, 2020, p. 50). “Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (Idem, p. 47).

A estrutura pode ser concebida como um sistema simbólico que define certos modos de relação entre os elementos que o constitui. A teoria da estrutura postula a existência de uma prevalência dos lugares sobre os elementos que os ocupam. Isso equivale a dizer que os indivíduos são determinados pela estrutura, uma vez que ela não só os antecede temporalmente como também demarca os espaços que eles poderão ocupar. A estrutura define e naturaliza um sentido compartilhado de realidade que funciona tanto melhor porque boa parte de suas regras opera de maneira inconsciente (SOUZA, 2013).

Afirmar, portanto, que o racismo é estrutural é dizer que ele cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, “grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (ALMEIDA, 2020). O racismo, sob esse viés, deixa de ser pensado como um comportamento extraordinário e patológico de um indivíduo ou de um grupo para ser analisado como um fenômeno ordinário, dado que é parte componente da estrutura social do mundo moderno. Ele está entranhado na

nossa cultura e, como tal, além de estar presente no interior das instituições e na nossa vida cotidiana, também está presente nos nossos modos mais íntimos de pensar e de sentir o mundo e a relação com o outro. Aliás, esse é um dos efeitos mais nefastos de uma estrutura racista: ela produz sujeitos racializados, ou seja, sujeitos que experimentam o mundo a partir da naturalização das diferenças entre as pessoas pautada em um critério específico - a cor da pele.

É importante ter em conta, como Almeida (2020) insiste em apontar, que pensar o racismo como parte da estrutura – e de uma estrutura que muitas vezes opera inconscientemente - não deve ter como consequência desresponsabilizar o indivíduo por suas condutas racistas. O racismo estrutural não deve ser um alibi para justificar cinicamente a violência racial. Muito pelo contrário: entender que o racismo é estrutural, e não um ato isolado, “deve nos tornar ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas”. A mudança da sociedade depende de ações antirracistas amplas, complexas, conjugadas e contínuas que atuem em diferentes níveis sociais.

2.1 Racismo e racialização

O racismo e a racialização são, como Fanon (2008) destaca, elementos de um processo maior de dominação: a expansão violenta e desigual do capitalismo para o mundo não europeu. Eles são a consequência paulatina da dominação colonial que se dá em diferentes níveis. Partindo do texto fanoniano, Faustino (2022) evidencia ao menos três deles:

i. Num primeiro nível está a *cisão do mundo* entre pólos e a manutenção dessa separação pela força bélica:

Diferentemente do que ocorre na metrópole, onde a exploração econômica dos trabalhadores é mascarada pelo sentimento de unidade nacional ou de superioridade racial e até mesmo pela democracia, nas colônias a dominação não pode ser disfarçada e se expressa de maneira irrestrita, inviabilizando qualquer movimentação política que se aproxime de uma sociedade civil. Diante da situação colonial, a violência dispensa a necessidade de legitimação, já que o Outro – esse objeto que não é mais visto nem tratado como extensão do Eu – só aparece como predicado dos desejos e gozos do colonizador (FAUSTINO, 2022, p. 63-64).

A violência colonial, nesse primeiro nível, passa, portanto, pela invasão, expropriação e espoliação territorial; pela escravização, tortura, estupro e assassinato da população autóctone. O colonialismo opera, para poder se justificar, uma verdadeira divisão do mundo. Um dos saldos mais tristes dessa separação é a animalização do colonizado. Ao não reconhecer a humanidade do negro, a dominação colonial autoriza toda sorte de horrores e atrocidades sobre os seus corpos.

ii. Num segundo nível, toda essa violência contra o território e os corpos se desdobra “*numa pilhagem dos esquemas culturais*”; o que produz “posições sociais *epidermizadas* que, marcadas por uma divisão racial do trabalho, pressupõem o lugar dos indivíduos a partir das marcas fenotípicas e culturais que carregam” (FAUSTINO, 2022, p. 64). O racismo, assim, é tanto um produto quanto um processo do qual o branco europeu se serviu – e ainda se serve - para desarmar progressivamente a resistência do colonizado, “destruindo seus valores, seus sistemas de referência e seu panorama social” (FAUSTINO, 2022, p. 64). Nesse sentido, o homem branco da metrópole passa a se constituir como modelo de referência universal contra o qual se mede o outro colonizado. Civilização X barbárie, beleza X feiúra, cultura X animalidade, razão x corporeidade, branco X preto passam a compor um jogo de polaridades que constituem verdadeiras “linhas abissais”, separando o norte civilizado do sul primitivo, separando o colonizador branco do outro colonizado (SOUZA, N., 2021). O racismo, na sociedade moderna, é um fenômeno que, dentre outras coisas, torna possível o empreendimento colonial.

iii. Num terceiro nível, enfim, a colonização expressa uma forma mais profunda de reificação: “*a racialização das experiências do colonizado*”. Essa racialização se constitui por meio de duas diferentes consequências: (a) “a epidermização dos lugares e posições sociais” e (b) “a interiorização subjetiva dessa epidermização” por parte do colonizador e do colonizado” (FAUSTINO, 2022, p. 65). Quanto a primeiro ponto, pode-se dizer que, no processo colonial, a raça passa a definir as oportunidades e barreiras que os indivíduos encontram ao longo das suas existências. É essa a raiz principal “da figuração do colonizado como um ser preso ao seu corpo” (o negro é concebido como bruto, rústico, violento, instável), “em contraposição ao europeu apresentado como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo” (Idem). Quanto ao segundo ponto, pode-se afirmar que o racismo possui também uma dimensão psicológica, uma vez que a racialização implica “a interiorização subjetiva

dessa epidermização” por parte de brancos e negros. Essa contraposição binária é “assumida por ambos como identidade fixa e essencial, moldando de forma empobrecida a percepção de si e do mundo” (FAUSTINO, 2022, p. 65). O maior problema é que, para os negros, as representações que circulam na cultura estão ligadas a uma hierarquia terrível, que não só confere ao branco posições de privilégio e dominação, mas que definem a branquidão como único caminho para o ser. O negro se encontra diante de um impasse duplo: “por um lado, como resposta à pressão externa, busca organizar seu esquema corporal, linguístico e simbólico sob os parâmetros da branquidão” (FAUSTINO, 2022, p. 79); por outro lado, passa “a ver a si próprio e o mundo com o olhar fornecido por seu algoz, concordando com todas as prerrogativas que lhe conferem o status de animal, assumindo a culpa por ser ‘o fardo do homem branco’” (Idem, p. 80).

Ora, resta-nos perguntar como se dá o processo de constituição subjetiva de uma pessoa negra numa cultura estruturalmente racista como a nossa? Mais especificamente qual é o saldo, para um negro, na constituição da própria imagem de si, isso de ver-se lançado num mundo em que praticamente todos os modelos identificatórios são brancos – ideais estéticos, morais, linguísticos, sociais, etc – e em que a cor preta é de partida vista como um defeito? Ser negro, como propõe Costa (2021), “é ser violentado de forma constante e contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” (SOUZA, N., 2021, p. 104).

A questão que abordaremos com mais cuidado logo abaixo, e que é objeto central do nosso trabalho, tem a ver com a intersecção entre a raça e o gênero. Afinal nos indagamos sobre como homens negros, numa cultura racista e patriarcal, constroem e performam seus sentidos de masculinidade.

3. A construção da masculinidade Ocidental

Tenho pena de você
Com o pau apontado pra própria cabeça
Refém de sua frágil masculinidade

(Transudo – Linn da Quebrada)

Se dissemos, pouco acima, que era impossível falar de masculinidades negras sem antes pensar sobre a negritude numa cultura atravessada pelo racismo estrutural, postulamos que é também igualmente impossível analisá-las sem, ao menos brevemente, nos determos sobre como certos sentidos de masculinidade foram construídos no ocidente. Em linhas gerais, é esse o objetivo central desta seção do nosso trabalho.

A masculinidade ocidental está alicerçada num certo modelo de virilidade que pode ser identificado a partir de alguns significantes-mestres que circulam entre nós, a saber: a bravura, a força, a coragem, o domínio das emoções, a racionalidade, a liderança, a capacidade de sustentar a família (nuclear e heterossexual), além, é claro, da potência sexual, que pode ser constatada na conhecida fantasmagoria, típica das projeções masculinas, da existência de um órgão intumescido, grande, calibroso e sempre disponível para o sexo. (RODRIGUEZ, 2019)

Essas características, todavia, não são as mesmas ao longo de toda história humana. As percepções e projeções idealizadas em torno da noção de masculinidade são dinâmicas e, como tais, são refeitas, realocadas e ressignificadas de acordo com a época e com o tipo de laço social hegemônico em um dado período. Assim como propunha Beauvoir (2009, p. 290) a respeito das mulheres – “não se nasce mulher, tornar-se mulher” -, também é possível aplicar um princípio semelhante aos homens. O homem “vem a ser homem” a partir da performatização¹ de sua masculinidade, ou seja, os padrões de comportamento masculino formam-se, em grande medida, a partir das influências culturais. A masculinidade é, portanto, uma construção cultural e não está vinculada a qualquer tipo de determinação biológica ou genética. A anatomia – retificando a frase napoleônica tornada clássica no texto freudiano – não é o destino.

¹. Para Judith Butler, a performance de gênero se apresenta produzida e imposta pelas práticas reguladoras da sociedade, logo, o gênero (homem ou mulher) se apresenta como uma estilização repetida do corpo que se encontra dentro de uma estrutura reguladora e rígida, que com o passar do tempo cristaliza tais performances tornando-o aparentemente algo natural de ser, mas não o é. (BUTLER, 2010)

A construção da masculinidade dá-se a partir da relação que cada homem estabelece, antes mesmo de nascer, com as demandas e desejos do Outro. Para ser “um homem masculino” é preciso responder a certos anseios sociais, ou seja, é preciso expressar comportamentos, pensamentos e papéis requeridos pela cultura quanto às expectativas previstas para o seu gênero (RABELO; BULHÕES, 2021).

Ao longo da história, a associação entre a masculinidade e a virilidade sofreu uma série de rearranjos. Ao mudar o sentido do que é viril, era a própria ideia de masculinidade que também se reordenava. Entre os gregos, por exemplo, *andreia* era o termo usado para designar a virilidade. Esse substantivo era polissêmico e estava diretamente relacionado aos valores que a cultura grega conferia ao homem. *Andreia* se ligava ao pólo da valentia, do caráter guerreiro e da força, virtudes, aliás, necessárias em um *ethos* marcado pela constância da guerra. Mas a mesma palavra, em uma cidade-estado como Atenas, aparecia deslocada do contexto militar, mostrando a valorização de “outros aspectos do comportamento masculino, como o domínio da fala política” – outra forma de dominação fálica (SARTRE, 2011, p. 33, apud AMBRA, 2021, p.87). *Andreia*, numa cultura que autorizava a prática de relações homossexuais entre mestres e aprendizes, não designava uma masculinidade pura e radical, “mas uma disposição moral de controle do destino das paixões, antes de tudo construída por meios feminizantes e possível de ser vivenciada plenamente apenas a partir de uma idade de maturidade” (AMBRA, 2021, p. 88).

Entre os romanos, a coisa se passava de um modo diferente. Assolados constantemente pelo medo das invasões em territórios do seu império, nutriam uma relação ambígua para com os bárbaros. Se por um lado, os consideravam incivilizados, por outro, por serem eles alheios aos charmes da escrita e do luxo, pareciam, por isso mesmo, “encarnar mais o ideal de perfeição masculina” (DUMÉZIL, 2011, p. 116. apud AMBRA, 2021, p.90). Para os romanos, a virilidade idealizada dos bárbaros passava por três diferentes características: a relação forte e prematura com a guerra, os pelos volumosos e a castidade (ceder em demasia aos charmes femininos era considerado um modo de feminizar-se).

No seu livro *O que é um homem?*, Ambra (2021) mostra como a masculinidade moderna, por sua vez, de modo relativamente distinto daquela que era observada entre gregos e romanos, se produziu em torno de dois diferentes eixos: (a) o do

repúdio à feminilidade e (b) o do lugar de admiração e de execração da sexualidade do “homem selvagem” pelo europeu.

O primeiro fenômeno está longe de ser novo, uma vez que a misoginia parece acompanhar praticamente toda a história do Ocidente. A novidade na vida moderna é que as diferenças entre masculino e feminino passaram a ser capturadas pelo discurso da ciência e justificadas a partir da determinação biológica fundamentada nas poderosas leis da natureza. O segundo fenômeno está ligado ao processo de colonização e o conseqüente encontro do europeu com outros povos, o que o fez se confrontar com uma fantasia prenhe de conseqüências: a de que a vida e a moral civilizada foram responsáveis por corromper sua potência fálica. Tal fantasia, a partir de uma espécie de reversão pulsional, engendrou uma fobia: a de que a potência fálica selvagem ameaçava a civilização e, por isso, devia ser vigiada, domesticada, adestrada, punida ou eliminada. (AMBRA, 2021).

No mundo moderno, vamos ver progressivamente se constituir uma imagem do homem viril, que se torna mais evidente a partir do séc. XIX, que se afirma tanto como repulsa a uma “espécie de contaminação degenerescente da feminilidade entre os homens” – o que dará origem à patologização das homossexualidades -, quanto como a constituição de um mito, cujos destinos serão paradoxais no laço social, de que a virilidade estaria diretamente ligada à violência e à potência/irrefreabilidade no campo sexual. Essas “qualidades” encontrariam seus modelos ideais exatamente entre os ditos “homens selvagens” (AMBRA, 2021).

Não é sem razão, portanto, que a sexualidade do negro colonizado passa a constituir, para o homem branco “civilizado”, o que ele deseja e repudia, aquilo com que ele sonha e paradoxalmente combate. O mito do negro primitivo, violento, hiperdotado e hiperpotente, que não tem restrições no campo da sexualidade, espelha um certo tipo viril constantemente ansiado pelo branco, que inclusive passa a modelar seu comportamento cotidiano, mas suscita, igualmente, um medo intenso e angustiante. Se o séc. XIX representa o triunfo da virilidade “devemos ter em mente que esse triunfo” – tal como destaca Ambra (2021) – “é tanto da grandeza dos ideais que a compõem como da eminência da queda no abismo formado por essa mesma construção” (p. 86).

4. Masculinidades negras

Olhei no espelho, Ícaro me encarou
Cuidado, não voa tão perto do Sol
Eles num guenta te ver livre, imagina te ver rei
O abutre quer te ver de algema pra dizer: "Ó, num falei?!"

(Ismália – Emicida)

Quais são, portanto, as consequências desse entrecruzamento entre o racismo e o ideal de virilidade moderno sobre os homens negros? Como, a partir dessa rede de determinações discursivas, eles constituem e constroem seus sentidos de masculinidade?

Vimos que, no colonialismo, o colonizado é reduzido ao outro do colonizador. A ideia de raça permite ao homem branco europeu sustentar o processo de exploração colonial e toda violência que o acompanha a partir da construção e naturalização das diferenças que vão produzir posição fixas de privilégios e subalternidades:

[...] no colonialismo é sempre o outro - o negro, o árabe, o oriental, o indígena, o não europeu - que poderá ser rotulado como violento, terrorista, fundamentalista, *selvagem*, animal, bandido etc... e é a partir desse Outro, ou pelo menos pela sua oposição, que se permite esboçar uma narrativa reificada do Eu e do Nós. [...]

[...] O Branco representa a bondade e o Negro, a maldade; o Branco é a beleza e o Negro, a feiura; o Branco é a humanidade, razão e desenvolvimento e o Negro, a natureza e o atraso; o Branco é o sujeito e o Negro, mero "objeto em meio a outros objetos". (FAUSTINO, 2017, p. 138)

Como Fanon (2008) não cessou de apontar e como negritamos mais acima, a racialização implica a "interiorização subjetiva da epidermização", o que acaba por encerrar o "branco na sua brancura" e o "negro na sua negrura", fato que produz uma visão reduzida, estereotipada e empobrecida de si e do mundo tanto por parte do colonizador quanto por parte do colonizado, embora ambos ocupem posições diametralmente opostas nesse processo. Sabemos, com Hegel (1992), que o processo de devir sujeito só se realiza a partir do olhar e do reconhecimento do Outro numa relação dialética alicerçada numa dissimetria entre posições. Ora, quais são as consequências e os efeitos produzidos quando o olhar estruturante do Outro encerra e reduz o negro à cor de sua pele, sendo que essa mesma cor carrega um longo espectro de significações deletérias (mau, feio, atrasado, primitivo, violento etc.)?

Para o negro, como Isildinha Nogueira (2021) propôs, a via de acesso para constituição de uma identidade autônoma se vê bloqueada, pois o modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: o do branco e da brancura. A ideologia racial se estrutura na condição universal e essencial da brancura como única via possível de acesso ao mundo:

A “brancura” passa a ser parâmetro de pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica, etc. Assim o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das ideias: “eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade” (NOGUEIRA, 2021, p. 117).

Também vimos acima, na construção do nosso argumento, que é impossível pensar nas masculinidades negras sem também entender como os sentidos de virilidade são construídos na modernidade e como eles também são influenciados pelas práticas coloniais. O homem negro carrega, segundo a fantasmagoria branca, uma virilidade primitiva da qual o homem branco encontra-se destituído. Uma virilidade que ao mesmo tempo se impõe como objeto de seu desejo e que o ameaça. Como Fanon (2008) indica, para o branco europeu:

Qualquer aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual. O branco civilizado conserva a nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos. [...] Projetando suas intenções no preto, o branco se comporta “como se” o preto as tivesse realmente. [...] O preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado. Dois domínios: o intelectual e o sexual. O pensador de Rodin em ereção, eis uma imagem que chocaria. Não se pode, decentemente, “bancar o durão” toda hora. O preto representa o *perigo biológico* (FANON, 2008, p. 143).

Essa representação do negro fixado na primitividade do seu corpo biológico e numa ideia exagerada de genitalidade compõe um mito. Importante lembrar, e Neusa Souza (2021) o demonstra de forma translúcida no seu trabalho, que o mito não é algo que se opõe à realidade. Ele, na verdade, é um instrumento formal da ideologia que produz um certo modo de organização e orientação empobrecida da realidade. O mito negro se estrutura em torno de três dimensões: pelos elementos que entram em jogo na sua composição; “pelo poder de estruturar um espaço, feito de expectativas e exigências”, ocupado e vivido pelo negro como um objeto; e por uma série de desafios colocada a esse contingente específico de sujeitos (SOUZA, N., 2021, p. 55).

As manifestações míticas revelam-se através do discurso com o objetivo de colocar em segundo plano a realidade. Elas produzem conceitos ilusórios que são tomados como verdadeiros, de tal sorte que, ao longo do tempo, eles são naturalizados. A história é negada – por meio de uma deformação da narrativa – e passa a se constituir como um acervo identificatório que acaba por se enraizar nas imaginações, fantasias e comportamentos, tanto de pessoas brancas quanto de pessoas negras.

Hipotetizamos que os homens negros constituirão seus sentidos de masculinidade respondendo – afirmativa ou defensivamente – a esses mitos. “Se eles quase sempre só possuem esse referencial fetichizado como ponto de partida para agenciar sua identificação e se é só a partir do corpo que o negro é visto, por conseguinte, será a partir dele que se afirmará” (FAUSTINO, 2014, p. 90).

Abaixo, elencamos e analisamos brevemente algumas dessas respostas. Elas estão longe de ser exaustivas e também não objetivam estabelecer qualquer tipologia fixa. Reconhecemos, ademais, que as formas singulares que cada homem negro encontra para viver não estão em exclusão com essa proposta. Seguindo as ideias de Fanon (2008) e Neusa Souza (2021), apresentaremos seis desses tipos, listados a seguir: o negro superpotente e predador; o negro violento e delinquente; o preto banana; o preto cabeça ou de alma branca; o preto clareador; e o preto solitário.

4.1 O negro superpotente e predador

“O branco está convencido de que o preto é um animal; se não for o cumprimento do pênis, é a potência sexual que o impressiona” (FANON, 2008, p. 147). De acordo com Fanon (2008), no olhar do branco, o preto se reduz a puro instinto sexual, ele encarna a “potência genital acima da moral e das interdições” (Idem, p. 152).

É importante perceber que essa aparente vantagem do homem negro sobre os demais não passa de uma mera ilusão. Primeiro porque ela o enclausura no seu corpo, animalizando-o, ou seja, não reconhece nele nenhuma outra potência além da genital. É isso que Faustino (2014), de forma muito hábil, nomeia como “o pênis sem o falo”. Ele indica, com essa expressão, que, para o homem negro, não é permitido

nenhum tipo de deslocamento simbólico que lhe permita aceder a outros lugares de poder socialmente valorizados. Ele está preso no seu corpo. Segundo porque o homem preto que não está à altura dessa imagem, isto é, que não consegue performar a hipervirilidade que se espera dele, estará frustrando sua raça e masculinidade. Isso, muito amiúde, gera um sofrimento psíquico insuportável (FAUSTINO, 2014).

De todo modo, alguns homens pretos respondem exatamente desse lugar, performatizando uma virilidade hiperbólica. E a “resposta ao estereótipo não poderia ter outro ponto de partida que não a reificação racializada” (FAUSTINO, 2014, p. 90-91), a afirmação de uma virilidade supostamente sem limites.

“Ser negrão de verdade” implica assumir a atribuição de manter-se em cena como uma máquina de sexo: além de “ter a pegada”, dever ser (super) dotado de um pênis enorme, ser um animal na cama, dançar bem, ter habilidades para os esportes e outras tarefas manuais, ter força física descomunal [...]. O homem negro deve ser “macho ao quadrado” em todas as situações exigidas, e só a partir desses atributos ser reconhecido” (FAUSTINO, 2014, p. 91).

É a isso que nomeamos como o negro superpotente e predador. No imaginário social brasileiro, Kid Bengala e Mr. Catra, são modelos paradigmáticos desse tipo. Eles mostram como, ali, o homem já não existe, “ele foi eclipsado”, só se encontra quando se o vê, a sua “grande espada destruidora” (FANON, 2008).

4.20 negro violento e delinquente

A representação do negro como elo entre o macaco e o homem branco é uma das falas míticas mais significativas de uma visão que o reduz e o cristaliza à instância biológica. Essa representação exclui a entrada do negro na cadeia dos significantes, único lugar que é possível compartilhar o mundo simbólico e passar da biologia à história (SOUZA, N., 2021, p. 57).

Um outro tipo frequente assumido pelo negro, e essa é uma imagem das mais rotineiras com as quais nos deparamos no Brasil, sobretudo a partir de um modo hegemônico de se noticiar a violência urbana no país, é a da sua redução à figura do violento e do delinquente. Neusa Souza, na citação acima, mostra como o negro é cristalizado na figura do primata, daquele que, por ser destituído do atributo da razão, ou possui-lo apenas de forma restrita e limitada, é refém da sua corporeidade. Ora, a corporeidade primitiva não se manifesta apenas no campo da sexualidade, dos esportes ou da dança, ela também se afirma no campo da violência física. O caráter

incivilizado do negro, passaria, dessa forma, por sua suposta inclinação natural à violência, à destruição, à desobediência da lei, à uma força excessiva que atentaria contra as próprias conquistas civilizatórias.

Por outro lado, contudo, o atributo da força e da coragem masculina foi constantemente valorizado no ocidente e esteve diretamente vinculado a um ideal de virilidade. Em algumas circunstâncias específicas, principalmente nos períodos de guerra, ele foi (e ainda é) tido como uma virtude verdadeiramente heroica, brindado, inclusive, nas celebrações coletivas. Se em algumas circunstâncias sociais a violência parece ser interdita, noutras, entretanto, ela não só é estimulada como até aclamada.

Não é raro ver um homem negro, a partir dessa intersecção entre a visão racializada sobre o seu corpo e a valorização da violência como um índice de masculinidade, assumir esse lugar, subjetivá-lo, torná-lo seu. Ao ainda ser inserido, num país profundamente desigual como o nosso, num contexto de guerrilha urbana, é relativamente frequente vê-lo aproximar-se do crime como uma saída possível, formar pensamentos, atitudes e expressões violentas que o avizinham de uma virilidade valorizada e ansiada, mas que também que o coloca continuamente em risco. “Eu durmo pronto pra guerra / Eu não era assim / Eu tenho ódio e sei / que é o mal pra mim / Fazer o que, se é assim / vida loka fabulosa”... (Racionais Mc’s, 2004).

4.3O preto banana

De maneira oposta ao negro superpotente e violento, também foi construído um outro tipo de personagem que ganhou grande projeção, sobretudo por ter sido exposto no campo publicitário: a figura do preto dócil, amigável, prestativo, subserviente, nomeado por Fanon (2008) como o ‘*y’a bon banania*’ (o sorriso *banania*). Esse negro portava continuamente um sorriso largo e estereotipado, um rosto inocente e “abestalhado”, uma linguagem simplificada e infantilizada, uma obediência servil e cega às figuras dotadas de autoridade.

Na literatura brasileira, um personagem que ganhou bastante popularidade, constituindo-se como um certo paradigma desse tipo, foi o ‘Tio Barnabé’ de ‘*O sítio do pica-pau amarelo*’. Barnabé era um preto idoso, vivia num lugar marginal, guardava

sempre um sorriso aberto e generoso para quem o procurasse, estava sempre disposto a ajudar. Era amigo de todos, escutava e auxiliava quem o procurasse, preservava uma memória de saberes populares que era objeto da curiosidade alheia, mas sua biografia nunca importou.

Essa construção do negro bom – e a bondade, ao menos aqui, tem relação direta com a servilidade e a obediência ao branco - é uma outra forma do negro inscrever-se socialmente. Trata-se, em grande medida, de uma defesa contra o estereótipo da cor. Ao tentar fugir da representação estigmatizada da raça – o preto visto como diabólico, selvagem, primitivo, violento, canibal -, ele procurar mimetizar, subjetivamente, uma atitude do branco, ou, ao menos uma atitude que o faça encontrar aprovação no círculo social do homem branco.

4.4O preto cabeça ou de alma branca

Se para ser aceito no universo do branco é preciso ser comportado e obediente, para ascender social e economicamente numa sociedade racista, é preciso performar uma civilidade impecável. Para isso, o primeiro passo a percorrer é assimilar as coisas do branco: sua língua formal, sua religião, seus valores culturais. O *preto cabeça* é aquele que “sabe fazer a coisa certa”, que se civilizou, que se afastou do seu instinto naturalmente violento, que se tornou *quase* branco. (FANON, 2008)

O *preto de alma branca* encontra-se, no entanto, diante de uma encruzilhada. Ele está frequentemente ameaçado de perder o que conquistou. Qualquer desliz, qualquer erro, qualquer frustração na expectativa do branco, qualquer claudicação, por menor que seja, serve para lhe colocar no seu “verdadeiro lugar”, para mostrar “quem ele realmente é”, não obstante seus esforços. O preto de *alma branca* tenta performar uma certa ideia de masculinidade branca impossível, porque também mítica, a saber: a do homem polido, cortês, cavalheiro, culto, fiel, justo etc.

4.5O preto clareador

A busca pelo embranquecimento, numa sociedade marcada pelo ideal da branquitude, incide sobre as formas de desejar do homem preto, o que pode ser atestado a partir da eleição prioritária do objeto amoroso: as mulheres brancas (no

caso, claro, da orientação de desejo heterossexual). Isso pode ser observado com transparência no caso de muito negros de ascendem economicamente. Como lembra Faustino (2014):

Ao gozarem de privilégio social e reconhecimento – em alguma habilidade do corpo – terão como prioridade, “possuir” e, principalmente, ostentar a mulher branca como principal troféu, descartando, quando é o caso, a “posse” de menor valor (a mulher negra) que podia acessar com seu poderzinho no mercado afetivo. Dos jogadores de futebol aos traficantes, do “negrinho de dread” na faculdade ao cantor de funk, a mulher branca é símbolo maior de poder e alimento aos desejos mais profundos e nem sempre nomeados.” (FAUSTINO, p.16)

Assim como é representado no célebre quadro de Modesto Brocos, “A Redenção de Cam”², o embranquecimento ainda permanece como um ideal da nossa cultura e a posse da mulher branca, sua eleição como objeto de amor, parece não só franquear, ao homem negro, a facilitação de seu reconhecimento no universo do branco, como também atestar narcisicamente sua potência.

4.6 O preto solitário

Fanon (2008), ao se debruçar sobre a obra literária de René Maran, *Un homme pareil aux autres*, encontra, no personagem Jean Veneuse, um retrato de como o racismo, ao enfatizar a inferioridade do negro, é subjetivado e pode produzir um estado de angústia, agressividade e desvalorização.

Esses efeitos constatados por Fanon se basearam na obra de Germaine Guex, *La nevrose d’ abandon*, que apresentava uma sintomatologia neurótica para o sujeito que experienciou o abandono na tenra idade, e que, com o passar do tempo, desenvolvia uma angústia pelo medo do abandono futuro, o que podia gerar agressividade e/ou desvalorização de si.

No caso dos homens negros, a experiência do abandono em tenra idade ou de ser preterido, desprezado, humilhado ou rechaçado, inclusive por uma mãe ou pai negros, também atravessados pelos efeitos deletérios do racismo e pela valorização

² O quadro mostra, da esquerda para direita, uma senhora negra, descalça sobre um chão de terra, que ergue as mãos e os olhos aos céus ao lado de uma mulher, provavelmente sua filha, de tom de pele mais claro, que segura seu bebê, branco, no colo. E um homem branco à sua direita, sendo ele o elo que permite o branqueamento completo dos descendentes da senhora, possivelmente escrava e, assim, a sua salvação.

dos ideais da branquitude, não é rara de ocorrer. Logo, como uma defesa possível diante do Outro, como uma espécie de tentativa de evitar o desprazer do abandono ou da depreciação, é o de adotar a postura do que Fanon (2008) nomeia como a do *sujeito abandonico*.

Nesse sentido, algumas respostas são possíveis. Uma delas é a de assumir uma expressão da masculinidade superpotente e sacana, que quase sempre vem associada à agressividade e à brutalidade, como uma forma de se vingar ou de submeter o Outro às suas sevícias, como se elas tivessem que pagar pelo que ele sofreu. “Tendo sido abandonado [ou preterido], farei o outro sofrer, e abandoná-lo será a minha necessidade de revanche. (FANON, 2008, p.76-77). Uma outra maneira de fugir do abandono é isolando-se do convívio, o que pode significar, por um lado, a afirmação da solidão, ou, por outro lado, um certo embotamento afetivo que o mantém numa relação de distância segura com o objeto de amor.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão acerca das masculinidades negras não se encerra neste presente trabalho e nem permanecerá estática. Novas composições simbólicas e subjetivas surgirão e farão parte das definições sobre o que vem a ser homem e negro na sociedade. Porém, é necessário que os passos futuros venham a ser dados em direção a uma perspectiva antirracista, em que a dicotomia estrutural do racismo, que coloca o branco em posição de superioridade e o negro como inferior, possa, quiçá, ser dissolvida (FANON, 2008).

Desde criança, a cultura machista e supermasculinizada coloca o homem em posição de cobrança constante em relação aos ideais da virilidade esperados. Da determinação das cores apropriadas das roupas e dos tipos de brinquedos adequados a cada sexo, até os comportamentos sociais e sexuais, é esperado do homem comportar-se de um certo modo. O homem negro, além de tudo isso, é marcado, também desde cedo, pelo modo como sua cor de pele, numa cultura racista, é significada e, por conseguinte, por uma série expectativas quando à performance de sua virilidade. Nesse trabalho, objetivamos, justamente, mostrar como essas

intersecções têm efeitos variados sobre os processos de subjetivação do homem negro.

Esperamos, num momento futuro, como um desdobramento de nossas pesquisas, pensar como os psicólogos, mais especialmente os psicanalistas, têm, na sua prática clínica, lidado com essas intersecções. Ou seja, objetivamos pensar como essas dimensões políticas que atravessam a vida subjetiva têm aparecido na clínica e como têm sido escutadas e abordadas no dia-a-dia do trabalho analítico. Julgamos que essa pesquisa possa ser importantíssima para que pensemos criticamente sobre o lugar do psicanalista na cultura e sobre a dimensão ética e política do seu ofício.

6. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural** / Sílvio Luiz de Almeida. -- São Paulo : Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

AMBRA, Pedro. **O que é um homem?** Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente. Pedro Ambra – 2 ed. São Paulo: Zagodoni, 2021.

BEAUVOIR, Simone de, 1908-1986 . **O segundo sexo** / Simone de Beauvoir ; tradução Sérgio Milliet. - 2.ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão de identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social / Neusa Santos Souza – 1ª edição – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008

FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas**: teoria, política e subjetividade / Deivison Faustino. – São Paulo: Ubu Editora, 2022.

_____, Deivison Mendes. Franz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. MÜLLER, Tânia MP; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude**: estudos sobre a identidade branca no Brasil. Edição Kindle. Curitiba: Appris, 2017.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. / Isildinha Baptista Nogueira – 1ª Edição – São Paulo, Editora Perspectiva S/A, 2021.

RABELO, Milena Pereira; BULHÕES, Larissa Figueiredo Salmen Seixlack. “Ilha das Lágrimas”: uma transgressão dos padrões hegemônicos de masculinidade. **Grau Zero—Revista de Crítica Cultural**, v. 9, n. 2, p. 281-300, 2021.

RODRIGUEZ, Shay De Los Santos. Um breve ensaio sobre a masculinidade hegemônica. **Diversidade e Educação**, v. 7, n. 2, p. 276-291, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social / Neusa Santos Souza – 1ª edição – Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, Marcelo Fonseca Gomes de. **O nome-do-pai em Jacques Lacan**: declinações e negatividade / Marcelo Fonseca Gomes de Souza. – 1ª Edição – Curitiba: Appris, 2021

_____, Marcelo Fonseca Gomes de. **O sujeito da psicanálise**: interlocuções de Jacques Lacan com Descartes, a teoria da ciência moderna e o estruturalismo / Marcelo Fonseca Gomes de Souza. – 1ª Edição – Curitiba: Appris, 2013.