

Erotismo, religiosidade e “cor” entre o “povo de santo” do subúrbio carioca.

Laura Moutinho¹

Introdução

A negação, estigmatização e desconforto com a presença de homossexuais nos candomblés são um ponto nevrálgico da literatura sobre as chamadas religiões afro no Brasil. Parte dos estudiosos compreendeu que os homossexuais eram motivo de “constrangimento” e um elemento a mais no estigma que sempre pairou sobre o candomblé, uma religião tida como menos prestigiosa na hierarquia religiosa (Birman, 1997: 229).

Assumir a identidade homossexual em alguns segmentos do “povo de santo” não aparece, entretanto, como um dilema particularmente expressivo. Relacionar-se sexualmente com pessoas do mesmo sexo, tampouco aparece como um interdito, mas em alguns níveis, como, por exemplo, na idéia de formalizar a união no plano religioso, esta relação surge eivada de tabus². A despeito do visível crescimento das igrejas evangélicas, os candomblés se mantêm – de modo particularmente visível nos subúrbios e nas favelas cariocas -, como um espaço fundamental não somente de vivência e expressão da religiosidade mas, igualmente, de sociabilidade, lazer e encontros amorosos.

Neste *paper*, que possui, em verdade um caráter profundamente exploratório será dado destaque aos cultos de possessão mais como espaço de sociabilidade do que como expressão de religiosidade. Esta é uma distinção que funciona apenas para um primeiro contato com o tema, posto que o ponto de partida que informa a presente pesquisa está calcado na idéia de que neste segmento as esferas religiosa e erótica aparecem não somente com uma ênfase particular mas, sobretudo, como fortemente intercruzadas. Maria Lina Leão Teixeira (1986) coloca o corpo no cerne deste cruzamento, por ser um “veículo” através do qual os orixás se manifestam, e, igualmente, uma das formas de expressão de si. (:02) Para Teixeira uma “sexualidade mítica” informa a construção das identidades sexuais

¹ Doutora em antropologia pelo PPGSA/UFRJ, professora visitante do IMS/UERJ e pesquisadora associada do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos - CLAM/IMS/UERJ.

² A relação entre homossexualidade e religiosidade foi explorada mais detalhadamente no artigo “Homossexualidade, cor e religiosidade: flerte entre o “povo de santo” no Rio de Janeiro”, que será publicado na Coletânea *Família, Religião e Sexualidade*, organizada por Maria Luiza Heilborn e Luiz Fernando Dias Duarte (no prelo).

neste contexto. Além disso, na interpretação de Patrícia Birman (1995), a homossexualidade encontra um lugar no candomblé por conta da própria lógica que estrutura o culto, posto que a possessão funciona como mecanismo de construção da diferença entre os gêneros. Desta forma, o masculino é definido no candomblé em oposição à possessão. O pólo feminino, entretanto, não é definido como oposto do masculino, o que significa que acolhe indivíduos que, do ponto de vista biológico, podem tanto ser do sexo masculino como do feminino.

Alguns dos relatos surgidos no trabalho de campo ainda que apresentem situações e apontem para espaços de acolhimento, não excluem a tensão que de modo mais ou menos explícito perpassa o tema da homossexualidade. Estas questões ganham contornos ainda mais complexos quando à homossexualidade são agregados a diferenciação racial, a miscigenação e o racismo. Os relacionamentos afetivo-sexuais heterocrômicos entre homossexuais são, neste sentido, um campo privilegiado para a análise. Desta forma, o objetivo deste *paper* é analisar a dinâmica dos afetos e prazeres presente nos relacionamentos afetivo-sexuais heterocrômicos entre parcerias gays que frequentam os cultos de possessão do subúrbio carioca e discutir uma das conexões possíveis do “povo de santo” na cena gay carioca.

Inicialmente, pretendia incluir na análise as parcerias heterocrômicas entre as lésbicas frequentadoras do *barracão*, que venho visitando há mais ou menos um ano e meio. O candomblé, entretanto, entrou em crise nos últimos meses por conta de uma série de divergências entre alguns filhos-de-santo com o pai-de santo local que vem sendo acusado de negligência e desleixo por estar sendo absorvido em excesso com um novo amor. Venho acompanhando de longe o conflito, pois o *adé*³ que me acolheu e abriu as portas do grupo está, justamente, no centro da disputa. Não quis me afastar do grupo pelo fato de, por um lado, não querer me perder de uma genealogia específica que se espria pelo subúrbio carioca (todos ligados a um influente pai-de-santo do bairro de Madureira); por outro lado, além do candomblé o grupo costuma circular por algumas boates e/ou casas de amigos da região. Trata-se de um percurso interessante de sociabilidade, no qual eles me acolheram animadamente. Seguir este itinerário com eles tem me permitido compreender

³ São assim chamados os homens que gostam de homens e que entram em transe no culto. No candomblé em questão a categoria mais utilizada é “entendido”, considerada mais amena e respeitosa do que outras que eles também utilizam como “viado”, “bicha” e “gay”.

alguns dos caminhos e descaminhos do desejo que anima o grupo. Modificar a estratégia do campo iria, assim, comprometer o desenho da pesquisa.

Esta dinâmica ficará mais clara nas próximas páginas. A seguir irei apresentar com o trabalho de campo foi estruturado e está se desenvolvendo.

O desenho da pesquisa⁴

Há cerca de dois anos venho entrevistando e convivendo com gays e lésbicas, moradores de diversas regiões do Rio de Janeiro, como as favelas da Maré e Rio das Pedras,⁵ bairros do subúrbio e da zona sul, que tenham mantido ao menos, em algum momento de suas trajetórias, um relacionamento afetivo-sexual heterocrômico. A princípio não tinha intenção de incluir a esfera religiosa na pesquisa, atendo-me aos casais, *rolos* e *ficantes* inter-raciais que fossem do santo ou de outra religião, sem explorar diretamente de que forma essa dimensão se inter-relaciona com outros aspectos de sua vida.

O erótico e a própria dinâmica dos afetos e prazeres estão, como dito, fortemente inter cruzados com a esfera religiosa⁶ no candomblé. Além disso, como nos demais ambientes religiosos, o candomblé também funciona como um ambiente de lazer e facilitador de encontros. A diferença reside, entretanto, no fato de que neste segmento homossexuais “assumidos” não somente circulam abertamente como possuem um espaço, ainda que eventualmente tenso, no próprio culto. Assim, a partir de certo momento do

⁴ Esta pesquisa integra o projeto Recém-Doutor que desenvolvo no âmbito do IMS e do CLAM. A pesquisa foi apoiada inicialmente pelo CNPq e atualmente faz parte do “Projeto Integrado Sexualidade, Gênero e Família: rupturas e continuidades na experiência da pessoa ocidental moderna”, coordenado por Luiz Fernando Dias Duarte (PPGAS/MN/UFRJ) e Jane Russo (CLAM/IMS/UERJ). Recebe, no momento, subsídios da FAPERJ e do programa “Cientista Jovem do Nosso Estado – FAPERJ/2003”. Nesta parte do trabalho, venho contando com o apoio fundamental de Crystiane Castro, estudante de ciências sociais da UERJ. Fazem parte da equipe de pesquisa: Silvia Aguião (pesquisando a favela de Rio das Pedras), Vítor Grunvald (bolsista de Iniciação científica pela FAPERJ, que pesquisa na Internet e nos chats homossexuais) e Débora Baldelli (festas/boates de música eletrônica da zona sul carioca).

⁵ Sobre o inter cruzamento entre raça, gênero e violência na favela de Rio das Pedras, Cf. Moutinho, 2002.

⁶ De acordo com Bataille (1988), o erotismo viceja na transgressão. Em termos formais pode-se dizer que enquanto o cristianismo se construiu em oposição ao “espírito da transgressão”, no candomblé estes domínios não foram elaborados em oposição. Mas no caso do catolicismo brasileiro é preciso ter mente que o sincretismo entre santos católicos e os orixás torna a experiência religiosa muito mais dinâmica e complexa do que essa primeira aproximação que estou esboçando neste *paper* permite entrever. Além disso, há que se considerar a crença de que - como apontou -, entre outros, Gilberto Freyre - o catolicismo que adentrou em solo brasileiro trazia junto com o colonizador português a sensualidade e uma forte cultura sexual e também, é preciso marcar, viril. Sobre o tema do erotismo, ver também Gregori (2003). Sobre o caráter excludente das religiões cristãs, ver Carrara & Ramos (2005). Sobre homossexualidade e pentecostalismo, ver Natividade (2003 e 2204).

trabalho de campo, para ter acesso às trajetórias sexuais/amorosas⁷ foi necessário que eu adquirisse alguma competência no santo. A *leiga*, como fui chamada, passou a perguntar e tentar entender como “raça”, (homos)sexualidade e religiosidade eram articuladas, construídas e vividas neste segmento religioso, bem como se inter cruzam com as esferas normativa e erótica.

Desde minha primeira incursão na favela da Maré, subúrbio do Rio de Janeiro, na busca por casais, rolos, ficantes “inter-raciais” os bairros de Madureira, Vila Kennedy, Senador Camará e Brás de Pina do subúrbio carioca, a favela de Rio das Pedras e o “povo do santo” foram, por assim dizer, entrando em minha pesquisa. Um povo que paquera e namora muito entre si ou como me disse um dos entrevistados ao ser perguntado sobre as relações afetivo-sexuais no barracão: “uai, minha filha (...) você está para o seu santo, mas não é cego, né?! Festa de santo é festa nossa...”.

O trabalho de campo consiste em entrevistas no formato história de vida, quando procuro registrar tanto a trajetória afetivo-sexual dos entrevistados quanto as experiências religiosas, escolares, no mercado de trabalho, bem como os cálculos que cada um faz com relação à prevenção às DSTs/Aids. Além disso, percorro candomblés, boates, esportes ou qualquer situação de lazer que seja convidada para participar. As fofocas sexuais compõem um importante espaço da pesquisa, sobretudo, no caso dos jovens homossexuais do candomblé. Aconteceu algumas vezes de após uma entrevista ou depois de uma animada conversa sobre sexo e paqueras com o grupo, ser puxada para um canto e ouvir aos sussurros que o que “fulano” falou não é bem assim e que, na verdade, ele gosta de...e a conversa envereda para detalhes picantes, sempre contado em tom de riso e galhofa, sobre um ou mais membros do grupo. Este tipo de rumor, ainda que disseminado e presente nas conversas, como aliás, a freqüente desconfiança com relação à performance viril dos *ogãs*⁸, não foi apresentado como possuindo um caráter poluidor, no sentido que lhe empresta Mary Douglas (1966), mas como parte de um jogo lúdico, que não oferece exatamente perigo de perda de prestígio ou posição. Importante destacar, neste sentido, que as fofocas e

⁷ A noção de carreiras sexuais/amorosas tem como aporte a idéia de que a sexualidade é experimentada, percebida e vivida de acordo com os roteiros de socialização - com base em gênero, raça/cor, orientação sexual e religiosa, classe, idade entre outras categorizações -, aos quais os indivíduos estão submetidos ao longo de suas trajetórias de vida. Cf. Heilborn, 1999.

⁸ Forma como são chamados os homens iniciados que não entram em transe. Diferentemente dos *adés* a performance dos *ogãs* é viril e seu desejo sexual se dirigem à meninas e não meninos como no caso dos *adés*.

as relações jocosas não são diretamente despertadas pelo tema da pesquisa. Como vários autores destacaram este segmento religioso tem como marca as rivalidades e fofocas, disputas e ironias, ou seja, aquilo que literatura destaca como “xoxação”. (Cf. Fry, 1982; Teixeira, 1986; Birman, 1995, entre outros).

São muitos os mapas ou territórios de encontros que vêm se delineando na pesquisa. Algumas boates aparecem nas falas de meus informantes como locais de encontros amorosos entre indivíduos de classes e cores diferenciadas. O Buraco da Lacreia no Bairro de Fátima, o Cabaré Casa Nova na Lapa, a Le Boy em Copacabana, foram citados como espaços onde gays e lésbicas de distintas regiões do Rio de Janeiro se encontram, paqueram, fazem sexo e se separaram (ou não).

Há outros circuitos mais fechados, digamos assim, para certas “tribos”. Na zona sul carioca, além da festa X-Demente⁹, faz parte do que pode ser chamado de ‘circuito GLS’ underground carioca, boates como Dama de Ferro (Ipanema), Galeria Café (Ipanema), Fosfobox (Copacabana), Freedom (Barra), 00 (Gávea) que tem somente um dia (Domingo) dedicado a este público e festas como a B.I.T.C.H. (Barbies in total control here)¹⁰.

No subúrbio carioca as “quartas-feiras gays” do Shopping Madureira, o “vôlei dos gays” da praça do Cemitério de Irajá às terças e quintas-feiras, a 1140, boate de Jacarepaguá¹¹, bem como o próprio circuito dos barracões de candomblé e as escolas de samba, aparecem na pesquisa, cumprindo este papel.

Cabe destacar, ainda, um ponto importante, que faz com que o circuito dos barracões de candomblé adquira relevância no interior de um eixo mais amplo: os homossexuais masculinos, tanto os moradores do subúrbio quanto das favelas parecem ter um “campo de possibilidades” (Cf. Velho, 1994) a ser explorado no mercado afetivo-sexual carioca não diferenciado das moças e rapazes heterossexuais destas regiões. Para os mais escuros, em especial, é possível percorrer e ultrapassar de diferentes modos e com distintas interações as linhas de classe do Rio de Janeiro. Neste aspecto, é importante ter em mente,

7 A X-Demente é conhecida como a festa das “Barbies”, referência para a identificação de homens gays fortes, malhados e musculosos, geralmente de peito raspado, que compõem a maior parte do público frequentador da festa. A X-Demente é composta por um público predominantemente masculino e branco, sendo reconhecida como uma festa de “pegação gay masculina”. (Baldelli & Moutinho, 2004:5/6)

¹⁰ Sobre o tema Cf. Baldelli & Moutinho, 2004.

¹¹ A 1140, junto com a Le Boy de Copacabana, a Freedom na Barra da Tijuca e a Hábeas da Tijuca compõem o circuito mais amplo das “boates gays”, que não se restringem ao gênero eletrônico.

o idioma de gênero, “raça” e sexualidade dominante nestas regiões e sua articulação com violência e o tráfico de drogas em cada território observado¹².

Por fim, é preciso explicitar que a análise de Luiz Fernando Dias Duarte (2003) traz um importante aporte para o presente estudo. Duarte vem trabalhando com uma perspectiva que inverte a lógica tradicional que explica a adesão religiosa. A perspectiva tradicional destaca a influência da religião sobre o *ethos* e estilo de vida dos fiéis. O autor problematiza essa perspectiva defendendo, ao contrário, que seria o estilo de vida que influenciaria a escolha religiosa.

O mercado dos afetos e prazeres homossexual e heterocrômico entre o “povo de santo”

No candomblé, os namoros e as paqueras hetero- e homossexuais devem seguir uma etiqueta cuja a tônica é a discrição. De acordo com alguns relatos de gays que entrevistei, no ritual os “viados” “respeitam mais que o sapatão”: trocar de roupa na frente de um “irmão de santo”, por exemplo, não é problema, mas “a sapatão” expressa certa “malícia” neste momento.

O comportamento dos homossexuais masculinos, entretanto, está freqüentemente sob suspeição e a percepção generalizada é de que eles precisam de limites, pois são homens e, quando “além de homem é homossexual, a coisa piora”, como destacou Saulo, “moreno”, de 18 anos. A idéia de que os homens, especialmente os homossexuais, estão sempre prontos para a “caça sexual” (Heilborn, 2004), é recorrente nos estudos sobre homossexualidade.¹³ Neste contexto, entretanto, esta questão ganha contornos particulares.

Patrícia Birman (1995) seguindo uma pista aberta pioneiramente por Peter Fry (1982)¹⁴ forneceu a chave para se entender o lugar dos homossexuais no culto, ao explorar as construções de gênero nos cultos de possessão e explicitar que o candomblé opera através da possessão (e não da ordem biológica), em uma contínua invenção simbólica dos gêneros. Deste modo, o gênero feminino “recebe santo”, não importando se o sujeito é biologicamente masculino.

¹² Cf. Moutinho, 2002.

¹³ Cf. Heilborn (2004), entre outros.

¹⁴ Fry (1982) foi o autor que enfrentou pioneiramente a polêmica em torno da etnografia de Ruth Landes (2002), abrindo espaço para que a homossexualidade pudesse ser analisada sob nova perspectiva.

A sobreposição entre a etiqueta do santo e a social é compreendida por parte da literatura que trata do tema como resultado do impacto do escravismo na organização religiosa, que reforçou a família do santo, em detrimento da sanguínea. A sexualidade aparece como um dos elementos que ganharam contornos particulares neste cenário, como, por exemplo, na desvinculação do sexo da reprodução, contribuindo para a elaboração de um idioma de gênero distinto daquele que informa e organiza a sociedade mais ampla. (Cf. Segato, 1995; entre outros autores).

Nesse sentido, nos rituais estas esferas podem, eventualmente, ser inter-cruzadas, com os flertes se superpondo à performance do santo. A narrativa de João, 22 anos, “moreno-branco” é ilustrativa:

“vamos dizer, você tá na roda do candomblé, você vê... - homem em si já é mais nervoso, mais atirado, imagina sendo homossexual?! Os homens, até mesmo as mulheres, elas tão dançando mas a gente tá vendo tudo o que tá acontecendo, você vê que a gente fica assim olhando, prestando atenção em tudo, porque a gente tem que tomar conta da casa, né? (...) Aí, vamos supor, entra... sou sozinho, entra o [fulano] e eu me interesse. Eu vou dar uma encarada pra ver qual é e tal”.

Para Mateus, negro, de 18 anos, o *barracão* não é local de paquera. Ele até conheceu um ex-namorado branco em um candomblé, mas concebe o barracão e o momento ritual como de dedicação aos orixás. Mateus esclarece, assim, que quando está no candomblé “se dedica ao santo” mas que às vezes acontece envolvimento porque “há muita gente bonita aqui”. E contou que certa vez “fui para assistir uma coisa e... acabei fazendo outra”. Como a “festa do santo é festa nossa”, no ritual para o *santo* pode se sobrepor ao ritual de paquera. Assim, não se paquera com as entidades, mas entre um despertar ou outro, sempre se olha em volta. As relações entre homens e entidades transformam a paquera em um ritual de duas dimensões, nas palavras de João:

“se a pomba-gira te encosta... A pomba-gira pode falar... ela pode deixar um recado pro médium que ela está incorporada de que é pra tomar cuidado com a pessoa, que a pessoa não vai ser boa pro cavalo”. Mas há limites: “interferir... a pomba-gira virar e falar: ‘eu que encostei, fulano pra fulano sair’. Isso não existe, é mais coisa que o povo fala. Usa o nome da pomba-gira pra fazer tudo o que tem vontade”.

O fato de distintas esferas de vivência estarem imbricadas coloca frequentemente sob suspeição a performance no santo, chamando atenção para as “falsas possessões”. Vejamos um relato ilustrativo:

“a primeira vez que [fulano] viu a pomba-gira do meu pai eles pensaram até que a pomba-gira tava cantando ele porque a pomba-gira chegou pra ele e falou assim: ‘quando o senhor precisar de mim, fala comigo e com o meu menino’” Só falou assim: “esse viado tá de fingimento... tá me cantando...”.

Para Fry (1982), uma das facetas da falsa possessão está diretamente relacionada à paquera. Recorre-se ao transe e à autoridade que os espíritos conferem para explorar interesses sexuais e eróticos. João, inclusive, é categórico sobre este ponto: “rola muito fingimento...Por que Pomba Gira vai perder o tempo dela pra cantar alguém por mim?”. Birman (1997) associa este evento, assim como o próprio lugar dos *adés* no ritual, à lógica de alteridade e do feminino que estrutura o candomblé. Os *adés* não são aqueles que exploram a aflição ou a queixa, mas sim, as potencialidades abertas pela linguagem do santo, do sexo e do erotismo.

Os amores vividos podem receber a intervenção das entidades. Nesse sentido, a transgressão que exsuda dos jogos de cena e brincadeiras adquire um sentido particular na hierarquia religiosa do candomblé. Na perspectiva apresentada por João, essa dupla esfera de ação está relacionada às experiências terrenas dos orixás. Os santos católicos experimentaram a vida terrena de modo santificado, com “uma vida muito voltada para a caridade”. No caso do candomblé, todo exu, por exemplo, é apegado à vida mundana e os orixás, ainda que possuam mais luz, trazem uma marca de experiência humana.

A “compostura” como atitude que impõe respeito e proteção contra as fofocas, os rumores e mal-entendidos se coaduna com uma certa etiqueta religiosa, que reaparece quando a questão racial entra em cena. João, por exemplo, diz que “gosta de sair com preto”, por ter “muita atração” pela cor:

“Olha, acho que tudo é a forma como você se porta. Tudo é sua postura. Vamos botar assim: se você tiver passando na rua, na frente de um bar onde tem um monte de homens bebendo passar um homossexual preto de unha pintada de rosa, de short

curto desfiado aparecendo a popa da bunda, cabelo pintado de loiro, vários brincos na orelha... ele tá pedindo o quê? ‘Bicha preetaa!’ É a primeira coisa que falam. É a primeira, porque se você perceber todo mundo discrimina um pouco a cor negra”.

Assim, para João não é complicado sair e namorar um negro, se ele tiver “boa postura”. Tal atitude seria capaz de neutralizar a discriminação racial. Enquanto conversávamos sobre o tema, João recriminou o racismo dos homossexuais, pois considera que aquele que sofre tanta discriminação, “tem que ser a última pessoa a ter discriminação, a discriminar qualquer coisa”. O próprio termo “racismo” é freqüentemente utilizado como sinônimo de discriminação – formulações como “havia muito racismo contra homossexuais” são registros comuns no trabalho de campo.

Para Mateus e vários outros entrevistados, tem muito casal inter-racial nos barracões “porque o povo do candomblé está acostumado com os pretos”¹⁵. Por este motivo ele também defende que não há racismo neste espaço. Como no universo das relações heterocrômicas e heterossexuais¹⁶ a idéia de “convivência” é chave para que se possa compreender sua posição: “a gente convive mais e, é claro, mistura! Tem preto, tem branco, tem moreno... Então, não rola isso, não...”. É interessante notar, entretanto, que a “convivência” não aparece como vetor explicativo com relação ao preconceito contra os homossexuais, sobretudo, no espaço da rua. Ele diz assim: “às vezes você passa na rua, você nem mexe, a gente nem fala nada. Aí a gente ta passando e: “viadinho!” ou “ah, vai marica, bichona!”.

Entre os brancos entrevistados a cor negra como fator de atração aparece como o motivo principal dos encontros amorosos-sexuais. No dizer de Paulo, pai-de-santo branco, com cerca de 30 anos: “eu acho a cor mais bonita, mais chamativa [especialmente] a cor mulata...quer dizer, um mulato acaba sendo um negro mas de cor mais clara, tonalidade mais clara”. Para João: “vamos botar assim, o homem é negro e assim se veste bem, anda perfumado, unha feita, é vaidoso, aquilo me atrai...”.

¹⁵ Para uma relativização de que as religiões afro eram populares e freqüentadas exclusivamente por negros, ver Maggie, 2001.

¹⁶ Cf. Moutinho 2004 a.

Interessante notar que quando o assunto muda para a beleza dos *ogãs* negros que tocaram na saída de uma Iaô¹⁷ que eu tinha assistido uma semana antes, a cor negra perde relevância. Para João, os “gays” se atraem pela postura viril dos *ogãs* e os *ogãs* se atraem pelos gays porque “eles fazem o que as mulheres não gostam de fazer...Aí, eles acabam procurando o que? Os viados!”.

Vejamos a seguir como o universo do “povo de santo” se inter-relaciona com outros espaços próprios da cultura GLS¹⁸ carioca.

Intersecções do desejo: do circuito do “santo” para o circuito da “pegação”

A maior parte dos entrevistados não se mantém apenas nos candomblés, escolas de samba e boates do subúrbio. Ir às boates, à praia de Copacabana e à Lapa é um programa que eles fazem com alguma regularidade. Às vezes vão para “zoar” e paquerar, outras vezes para fazer dinheiro.

Saulo, um rapaz negro, morador do subúrbio de 24 anos, faz parte deste grupo de amigos – todos de santo - que circula pelos *points* do subúrbio e da zona oeste. Às vezes ele vai à boate Le Boy, em Copacabana ou na boate Help, situada no mesmo bairro, para “pegar” uns “gringos” e “fazer um trocado”. Ele faz sucesso entre homossexuais brancos e estrangeiros e com os negros forâneos disse passar despercebido para os angolanos, pois “eles só querem branquinhos”. Os mais bonitos, entretanto, são os negros norte-americanos. Com eles, Saulo já “saiu”. É interessante notar como as noções de raça e cor inter cruzadas com nacionalidade compõem um quadro hierarquizado de ofertas sexuais no mercado do amor e do sexo em Copacabana. Alguns destes contatos podem, inclusive, desdobrar-se em um vínculo mais longo. Saulo aponta o negro africano como o menos prestigiado neste contexto.

Este é um aspecto interessante. Marcelo Ferreira (2005) trabalha exatamente com o desconforto do mercado do turismo carioca com negros norte-americanos de alto poder aquisitivo, que somente circulam por locais “brancos”. Neste “turismo afro-americano”, com viés fortemente militante, as mulheres negras aparecem, de acordo com o autor, em

¹⁷ Iaôs são “filhos de santo (...) que estão cumprindo seus deveres religiosos e aprendendo o conhecimento gradativo que o processo iniciático supõe. Tem um papel menos na estratificação do grupo, mas são a mão-de-obra maior utilizada nos serviços. (...) Não devem questionar as ordens que lhes são dirigidas pelos irmãos mais velhos ou pela hierarquia de mando do terreiro. Teixeira, 1986: 210)

¹⁸ Sigla para Gays, lésbicas e simpatizantes ou suspeitos como se gosta de galhofar.

um lugar central. Trata-se, de fato, de um turismo mais “família”, que tem como destino principal o Rio de Janeiro e a cidade de Salvador, no qual a demanda por viver (e se alimentar) de um mercado étnico/racial é organizada pelas mulheres. A busca por “autenticidade” (Piscitelli, 2004) é uma categoria-chave neste universo. No caso do chamado “turismo sexual”, Ferreira notou que ao invés de grandes grupos, este viajante vem no máximo com três pessoas, com pouco interesse pelos pontos turísticos tradicionais e mesmo pela forma como se organizam as relações entre brancos, negros e mestiços no Brasil. Para estes viajantes a “mistura” não aparece como um problema.

De acordo com Blanchette e Silva (2004) que analisam o mercado sexual (e heterossexual) carioca, especialmente, o que prevalece em Copacabana, o Rio de Janeiro funciona como um “campo de diversões sexuais” para estrangeiros por conta da desvalorização do Real frente ao Euro e ao dólar; pela idéia de que em relação a outros mercados como a Ásia, África, Oriente Médio, o Rio seja tido com um espaço relativamente seguro e pelo fato de que o mercado do sexo conta com uma estrutura qualificada de organização, com termas e boates. Dentre os fatores perfilados pelos autores chama atenção, embora não surpreenda, a crença na sensualidade particular da mulher brasileira. É significativa a percepção de que as garotas de programa se prostituem, mas “não agem como putas”. Deste ponto, interessa-me reter a idéia de que a situação assim percebida facilitaria a transformação dos envolvimentos sexuais em afetivos. Uma percepção que também se faz presente entre as garotas de programa.

Piscitelli (2001) trabalha com um conceito de turismo sexual que auxilia na compreensão deste universo, que, como vem evidenciando meu trabalho de campo, não se restringe ao turismo heterossexual. Vejamos o que diz a autora: “o turismo sexual é (...) qualquer experiência de viagem na qual a prestação de serviços sexuais da população local em troca de retribuições monetárias e não monetárias seja um elemento crucial para a fruição da viagem”.

As trajetórias de Saulo e de outros rapazes negros guardam, inclusive, semelhanças interessantes com as das mulheres pesquisadas por Piscitelli (2004), no qual a sexualidade alarga a “agência” dos entrevistados, bem como desestabiliza o roteiro tradicional da desigualdade carioca. A trajetória de Marcos expressa o que estou tentando enfatizar. Marcos tinha pouco mais de 20 anos quando eu o entrevistei, fazia telecurso, nunca tinha

tido namorado ou ficado com uma mulher: “nunca nem beijei mulher”, ele disse. Afirmou também que gosta muito homem bonito, que frequenta a Lapa, uma boate de Bangu e algumas outras de Copacabana. Foi em uma delas que ele conheceu um namorado europeu, branco, com quem namorou por seis meses, chegando a morar com ele em Ipanema. Marcos contou que ele e vários amigos negros que ele tem vão para as boates da zona sul encontrar os gringos: “Tem muitos gays que vem para o Brasil e eles gostam muito de paquerar os negros”. Segundo sua explicação, os gringos acham que os “negros tem mais calor, que tem uma coisa diferente”. E para ele os gringos “são legais” porque “eles têm uma cultura diferente”. Marcos não acha os gringos fisicamente muito atraente, não. Ele se “atrai pelo jeito de ser”: “ser pessoas de fora, de outro país”. Que é legal ter contato com a pessoa, que mostra para ele coisas que ele só vê na televisão. Marcos disse assim: “trocar informação. Ele fala dele; como ele vive lá e eu falo como vivo aqui. Então isso é muito interessante, é bem legal você explorar isso dele e ele explorar isso da gente”.

Sexualmente ele diz que é “normal”. Mas que os gringos acham que eles são *fogorosos*! No mercado do amor e do sexo Marcos considera que não tem chance com os brancos brasileiros, “porque eles dão preferência ao pessoal que é dali, da zona sul” E que com os gringos isso não acontece. “Eles acabam dando preferência para a gente, principalmente por ser negro. Amigos meus, gays e brancos dizem: “puxa! O que vocês têm? A gente fica de escanteio”. Eu também não sei o que é isso...”, disse ele gesticulando enfaticamente de modo a expressar espanto e incerteza.

A perspectiva apresentada por Marcos é muito interessante pois está todo o tempo falando em troca. Ele morou com o gringo, ele ia a festas, conheceu gente de vários países: ele aprendeu e deu informações e ao mesmo tempo também as recebeu. Interessante, por exemplo, é que quase todos os dias ele voltava para a região onde reside para ver os amigos, para matar saudade, como explicou de modo evasivo...

Sobre discriminação, ele me disse que é muito difícil ser negro e homossexual: “nenhuma família merece!”. Mas que onde mora é mais complicado ser gay do que ser lésbica. Ele acha que elas são mais respeitadas. Ele se sente muito discriminado mas é “boyzinho” (quer dizer se veste como homem) e que o pior mesmo é ser travesti. Disse que os homens nem conversam com travesti, porque se ele sentar com uma para conversar vai todo mundo dizer que “ele tá pegando um travesti, uma “travola”, como elucidou.

Marcos disse que sentia atração sexual por homens brancos, mas o outro motivo que o levava a não sair com negros se referia a “oportunidade”. Sua fala possui eco com a de outros entrevistados: “parece que um negro não gosta de outro negro. (...) Acho que dentro deles deve existir algum preconceito, algum bloqueio, alguma coisa”.

Perlongher (1987), em *O Negócio do Michê* demonstra como gênero, classe e idade e, de forma mais porosa, “raça”, constituem categorias que funcionam como tensores libidinais que orientam os sujeitos na busca por corpos e prazeres. A representação corrente de um forte erotismo associado à cor negra – que neste ponto não se diferencia nas relações homo ou heterossexuais, nas quais o negro ou o pólo mais escuro aparece associado à maior excitação e desempenho sexuais – não deve ser percebido de forma estática. O contraste branco/negro – mais claro/mais escuro povoa o universo erótico dos encontros. A cor e a raça também aparecem como um elemento a mais – e de fundamental importância – na elaboração estética que acompanha e constitui, por exemplo, o espaço do candomblé.

Faz-se necessário enfatizar, por fim, que, na pesquisa realizada até o momento, a correlação entre cor/raça e erotismo entre parcerias gays e lésbicas heterocrômicas, não apresenta diferenças substantivas em relação aos relacionamentos afetivo-sexuais interraciais entre heterossexuais (Cf. Moutinho, 2004). Além disso, tem sido mais difícil trabalhar com a questão racial neste campo do que anteriormente. De fato, o referencial da homossexualidade se sobrepõe ao da raça. Ainda que nos jogos eróticos encenados no candomblé, por exemplo, a cor e a raça apareçam associadas ao erotismo e que todos considerem que este espaço seja mais acolhedor aos relacionamentos afetivos-sexuais heterocrômicos.

Trata-se, portanto, da dificuldade de articular duas formas distintas de desigualdades. Por um lado, raça/cor e homossexualidade compõem na fala dos entrevistados um somatório de discriminações (Cf. Stolcke, 1991). Por outro lado, no eixo da discriminação, a homossexualidade e a homofobia aparecem como categorias dominantes, que encompassam o racismo.

De acordo com alguns jovens filhos-de-santo negros, a principal dificuldade sentida refere-se à forte articulação entre virilidade e raça negra. Tal associação possui enorme atrativo no mercado dos afetos e prazeres carioca¹⁹, mas também contribui para dificultar a

¹⁹ Cf. Moutinho, 2002 e 2004.

aceitação da homossexualidade em certos contextos, sobretudo, em certas regiões empobrecidas e favelizadas²⁰.

O universo pesquisado se aproxima de algumas das reflexões tecidas por Perlongher (1993), em especial, das que dizem respeito às questões da territorialidade e dos desejos. Para o autor, em vez de dissertarmos sobre identidades talvez seja conveniente falarmos de territorialidades - uma sugestão particularmente conveniente quando o assunto em foco é um espaço tão marcado por facções que atuam em territórios específicos como Rio de Janeiro. Assim, os sujeitos circulam por uma “trama” e por “redes” definindo-se a partir de sua “trajetória e posição ‘topológica’ na rede”. O ponto que interessa diretamente a esta pesquisa refere-se a maneira de compreender os sistemas classificatórios: são “sinalizadores” de intensidades libidinais, cujas mudanças tornam visíveis, como, por exemplo, a trajetória de Marcos evidenciou, alguns dos (des)caminhos de um desejo em movimento.

Bibliografia

ALVITO, Marcos (2001) *As cores de Acari*, Rio de Janeiro: Editora FGV.

BALDELLI, Débora & MOUTINHO, Laura (2004) “‘Hoje eu vou me jogar!’ – Indivíduo, corpo e transe ao som da música eletrônica”. Paper apresentado na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda, Pernambuco.

BATAILLE, Georges (1998). *O Erotismo*. Lisboa, Ed. Antígona.

BERQUÓ, Elza (1988). “Demografia da Desigualdade”. *Novos Estudos (Cebap)*, nº 21, pp. 74-85.

BIRMAN, Patrícia (1995) *Fazer estilo, criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

²⁰ Sobre o tema Cf. Brandão (2004), Alvito (2001), Cunha (2002), Moutinho (2002), Zaluar (1994).

BIRMAN, Patrícia (1997) “Futilidades Levadas a Sério: o candomblé como uma linguagem religiosa do sexo e do exótico”. In: Vianna, H (Org) Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais. Rio de Janeiro: UFRJ.

BLANCHETTE, T. e SILVA, Ana Paula A mistura clássica; o apelo do Rio de Janeiro como destino para o turismo sexual. Rio de Janeiro, Leitura crítica, 2004.

BRANDÃO, André Augusto (2004) Miséria da Periferia: desigualdades raciais e pobreza na metrópole do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pallas Editora; Niterói: PENESB.

CARRARA, Sérgio, RAMOS, Sílvia (2005). Política, direitos, violência e homossexualidade: 9ª Parada do orgulho GLBT – Rio 2004. Rio de Janeiro: CEPESC/IMS/UERJ.

CECCHETTO, Fátima (1998). “Galeras funk cariocas: os bailes e a constituição do ethos guerreiro” In: Alba Zaluar e Marcos Alvito (orgs.). Um século de favela. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

CUNHA, Olívia Gomes da, (2002) “Bonde do Mal: notas sobre território, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio carioca” In: Rezende, C e Maggie, Y (Org), Raça como Retórica: a Construção da Diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2003) “Ethos privado e racionalização religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira”. Paper apresentado no Seminário Religião e Sexualidade: Convicções e Responsabilidades” - CLAM/IMS/UERJ.

DOUGLAS, Mary (1966). Pureza e Perigo. São Paulo, Ed. Perspectiva.

EUGENIO, Fernanda. (2003) “Entre fenômenos e fluxos: estética, amor e amizade no universo gay e ‘moderninho’ da zona sul carioca”. Paper apresentado no Seminário Culturas Jovens e Novas Sensibilidades, Rio de Janeiro: UCAM.

FERREIRA, Marcelo (2005) E se o gringo for negão? “raça”, gênero e sexualidade no Rio de Janeiro – a experiência dos turistas negros norte-americanos. Dissertação de Mestrado. PPSC/IMS/UERJ.

FRY, Peter (1982) “Homossexualidade masculina e cultos de afro-brasileiros”. In: Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar.

FRY, Peter (1982) “Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil”. In: Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar.

GONTIJO, Fabiano (2000) Genres, carnaval e SIDA: la construction des identités homossexuelles dans les situations rituelles du carnaval de Rio de Janeiro à l’ère du SIDA. Tese de doutoramento. Paris, EHESS/UFRJ.

GREGORI, Maria Filomena (2003) Relações de violência e erotismo. Cadernos PAGU: Erotismo, Prazer, Perigo (20). Núcleo de Estudos de Gênero PAGU/UNICAMP, pp.78-120.

GUIMARÃES, Carmem Dora (2004) O Homossexual visto por entendidos. Rio de Janeiro: Editora Garamond.

HAYES, Kelly (2004) Black Magic at the Margins: macumba in Rio de Janeiro na ethnographic analysis of a religious life. Tese de doutorado, The University of Chicago: Chicago/Illinois.

HEALEY, Mark (1996) “Os desencontros da tradição em cidade das mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”. In: Cadernos Pagu (6-7) Núcleo de Estudos de Gênero PAGU/UNICAMP pp. 153-200.

HEILBORN, Maria Luiza (2004). Dois É Par: Conjugalidade, Gênero e Identidade Sexual em Contexto Igualitário. Rio de Janeiro: Editora Garamond.

HEILBORN, Maria Luiza (1999). “Construção de Si, Gênero e Sexualidade”. In: (ORG) HEILBORN, M. L e BRANDÃO, Elaine. Sexualidade: O Olhar das Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

LANDES, Ruth (2002) A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: UFRJ.

MAGGIE, Yvonne (2001). Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MONTEIRO, Simone (2003). Qual prevenção? Aids, sexualidade e gênero em uma favela carioca Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2002, 148p.

MOUTINHO, Laura. (2004a) Razão, "cor" e desejo. Uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais " inter-raciais" no Brasil e África do Sul. São Paulo: UNESP.

MOUTINHO, Laura (2004b) “Condenados pelo desejo? Razões de Estado na África do Sul”. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais”. São Paulo: ANPOCS/EDUSC, Vol.19, No 56, outubro/2004. Disponível em: www.scielo.br

MOUTINHO, Laura (2004c) “Sexualidade, ‘raça’ e direitos na África do Sul: primeiras reflexões”. In: Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras. (Org) Adriana Piscitelli, Maria Filomena Gregori e Sérgio Carrara. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

MOUTINHO, Laura (2002) “Considerações sobre violência, gênero e cor em Rio das Pedras”. In : Burgos, M (org), A utopia da comunidade: Rio das Pedras, uma favela carioca, Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC-Rio/Edições Loyola.

NATIVIDADE, Marcelo (2004) Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções. Revista Religião e Sociedade, 23 / 1. Rio de Janeiro:ISER

NATIVIDADE, Marcelo (2003) Carreiras homossexuais e pentecostalismo: análise de biografias. Dissertação de mestrado. PPSC/UERJ: Rio de Janeiro.

PERLONGHER, Néstor (1987). O Negócio do michê. São Paulo, Brasiliense.

PERLONGHER, Néstor (1993) Antropologia das sociedades complexas: identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead. Revista Brasileira de Ciências Sociais Vol. 22/junho São Paulo: ANPOCS/EDUSC.

PISCITELLI, Adriana (2004). “Entre a praia de Iracema e a União Européia: turismo sexual internacional e migração feminina”. In: Piscitelli, Adriana, Gregori, Maria Filomena e Carrara, Sérgio (orgs). Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras. Rio de Janeiro, Garamond.

PISCITELLI, Adriana (2001). Visões imperiais: gênero e sexualidade no contexto do turismo sexual internacional em Fortaleza. Meeting of the Latin American Studies Association. Washington DC.

RIOS, Luís Felipe. “Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no candomblé do Rio de Janeiro”. In: (Org.) Uziel, Anna Paula, Rios, Luís Felipe e Parker, Richard Guy. Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento nos tempos de Aids. Rio de Janeiro, Editora Pallas.

SEGATO, Rita Laura (1995). Santos e daimones. Brasília: Editora UnB.

STOLCKE, Verena (1991). “Sexo está para Gênero, assim como Raça para Etnicidade?”. Estudos Afro-Asiáticos, nº 20, pp. 101-119.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão (1986). Transas de um Povo Santo: um Estudo sobre identidades sexuais. Dissertação de Mestrado. PPGSA/IFCS/UFRJ.

VELHO, Gilberto & KUSCHINIR, Karina (2003) Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zaha.

VELHO, Gilberto (1994). Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

ZALUAR, Alba (1994) Condomínio do diabo. Rio de Janeiro: Ed. Revan/Ed. UFRJ.