

“Fazer a linha” e “dar pinta”: quando o *black*, o *samba* e o *GLS* se cruzam em São Paulo¹

Isadora Lins França²

Resumo: O trabalho apresentado é parte de minha pesquisa de doutorado, cujo objetivo geral é pensar a produção de sujeitos, categorias identitárias e estilos relacionados à homossexualidade num contexto de segmentação de mercado, a partir de um conjunto de espaços de sociabilidade e consumo freqüentados por homens que se relacionam afetivo/sexualmente com outros homens na cidade de São Paulo. Neste trabalho, apresento uma breve etnografia de um “samba GLS”, um dos lugares em que desenvolvo minha pesquisa de campo, localizado no centro da cidade, bastante próximo a outros espaços de freqüência homossexual. Um dos objetivos desse trabalho é elaborar uma reflexão sobre como marcadores de diferença - como gênero, sexualidade, classe, idade e especialmente cor/raça – articulam-se no “samba GLS”. Na análise produzida, também procuro pensar como os sujeitos aparecem como racializados nesse espaço, como negociam diferentes estilos e pertencimentos na sua circulação entre diferentes espaços - que remetem também a convenções de gênero e sexualidade muito próprias – e como o “samba GLS” se constitui num “lugar”, ou seja, quais os significados simbólicos atribuídos a esse lugar em relação a um conjunto mais amplo de lugares relacionados à homossexualidade que integram o repertório de seus freqüentadores. **Palavras-chave:** sexualidade; gênero; raça

Introdução

O texto que aqui apresento parte da minha pesquisa de doutorado, cujo objetivo mais geral é pensar a produção de sujeitos, categorias identitárias e estilos relacionados à homossexualidade num contexto de segmentação de mercado (França, 2006), a partir de um conjunto de espaços de sociabilidade e consumo freqüentados por homens que se relacionam afetivo-sexualmente com outros homens na cidade de São Paulo. Nesse processo, procuro compreender como se articulam marcadores de diferença - como gênero, sexualidade, classe, idade e cor/raça – atuantes na produção de sujeitos, categorias e estilos relacionados à homossexualidade e como a prática do consumo, seja nos ou dos espaços que servirão de base para a observação etnográfica, media essa articulação.

Nas últimas décadas, os estudos relacionados à sexualidade – e à homossexualidade – na área das Ciências Sociais têm se multiplicado e abordado um amplo rol de temas, sob variadas perspectivas teóricas. No entanto, os estudos que abordam o mercado de consumo relacionado a homossexuais ainda são bastante escassos, contrastando com a importância que esse mercado

¹ Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Versão não definitiva: favor não citar sem antes entrar em contato com a autora pelo email isadora.lins@uol.com.br.

² Doutoranda do Programa de Doutorado em Ciências Sociais – IFCH/Unicamp.

parece assumir na vida cotidiana de uma parcela dos homens que se relacionam com outros homens. Não só o mercado assume uma importância na vida das pessoas, mas também opera na constituição de identidades e subjetividades por meio de processos de exclusão e diferenciação mediados por relações de poder.

Neste *paper*, a partir do trabalho de campo realizado em um *samba GLS*, procuro me aproximar dos mecanismos envolvidos na produção de identidades e como os sujeitos buscam se aproximar ou diferenciar de determinadas categorias de identidade, de que forma eles as exercem e de quais são as negociações implicadas nesse processo. Na análise produzida, também procuro pensar como os sujeitos aparecem racializados³ nesse espaço, como negociam diferentes estilos e pertencimentos na sua circulação entre diferentes espaços - que remetem também a convenções de gênero e sexualidade muito próprias - e como o *samba GLS* se constitui num “lugar”, ou seja, quais os significados simbólicos atribuídos a esse lugar em relação a um conjunto mais amplo de lugares relacionados à homossexualidade que integram o repertório de seus frequentadores.

Espaços de sociabilidade, consumo e homossexualidade

No contexto do mercado relacionado a homossexuais, os espaços de sociabilidade, notadamente as boates e bares, cumprem um papel especial: neles se atualizam referências a respeito da homossexualidade, expressas nos ambientes, na música, nas roupas, nos acessórios, na aparência e apresentação corporal, entre outros. Além disso, não só *nesses* espaços se atualizam tendências, como o próprio consumo *desses* espaços torna-se significativo, atuando como uma forma de delimitar os “de dentro” e os “de fora” no que concerne a determinadas categorias.

Gupta e Ferguson enfatizam uma “reterritorialização” do espaço, marcado pela presença de uma “esfera pública transnacional”, que nos força a repensar as políticas de “comunidade, solidariedade, identidade e diferença cultural” (Gupta; Ferguson, 2000: 34-35). Posso dizer, inspirada nessa perspectiva, que há um intenso fluxo de informações a respeito do que é ser “gay” que não se reduz às fronteiras nacionais e que é marcado pela comunicação entre os que conseguem se inserir nesse movimento transnacional. Essas informações chegam primeiro às pessoas que poderíamos qualificar como “intermediários culturais” (Bourdieu, 1988),

³ Entendo “raça” aqui como um conceito “sob rasura”, para usar o mesmo arcabouço teórico desenvolvido por Hall. Quero dizer com isso que, quando falo em “raça” não estou pensando numa diferença a partir de um substrato, mas pensando em suas formas “destotalizadas e desconstruídas” (Hall, 2003, p. 104). Como também indica o autor, é possível trabalhar a idéia de “racialização do sujeito” a partir do quadro teórico desenvolvido por Butler. Por ora, apenas ressalto o meu uso do conceito como “sob rasura”, esperando ainda desenvolver melhor a relação entre “raça” e sexualidade no decorrer da pesquisa de doutorado.

responsáveis por “lançar tendências” no universo homossexual local, baseando-se numa rede de comunicação que passa por cidades como Nova York, Londres, Berlim, Paris, entre outros. Assim, constroem-se alguns “consensos” do que é mais valorizado em termos de estilos relacionados à homossexualidade, que se materializam nos espaços de lazer noturno relacionados à homossexualidade e que incluem de roupas a tipos de psicoativos, articulando também conteúdos relacionados a marcadores tais como classe, idade, raça, gênero e sexualidade. Tais “consensos” muitas vezes são tomados como expressão única de um amplo leque de estilos relacionados à homossexualidade. Esses aspectos tendem a se relativizar quando observamos alguns possíveis cruzamentos entre diferentes espaços de lazer noturno e de sociabilidade na cidade e os variados pertencimentos dos sujeitos nessa trama.

O samba como “lugar de preto”

Essas preocupações me foram trazidas quando, em campo, me deparei com a existência de um *samba GLS*. O *samba* acontece no centro da cidade, em um amplo espaço que funciona como *self-service* com churrasco nos dias da semana, servindo comida por quilo a preços módicos. Nas noites de domingo, essa churrascaria transforma-se no *Boteco do Caê*, com samba de mesa ao vivo e uma clientela fiel ao samba dos domingos, colocando cerca de 150 a 200 pessoas na churrascaria, que não serve comida nesses dias. O grupo que toca no boteco é o mesmo de um samba na região central de São Paulo, que acontece nas noites de sextas-feiras e é conhecido como *samba de bandido*. O *samba GLS* ou *samba gay* também funcionou por um curto período nas sextas mas, conforme me informou seu organizador, era difícil rivalizar com a quantidade de sambas que acontecem no centro da cidade nesse dia.

Márcio Macedo (2007) descreve um circuito *black* que inclui os sambas do centro, alguns salões de baile e *baladas black*, como as casas *Sambarylove* e a *Mood*. O centro da cidade, porém, não é cenário apenas do circuito *black*: há décadas um circuito de frequência homossexual também ocupa o centro de diferentes formas, em diferentes períodos. Os locais que integram o circuito *black* descrito por Macedo (2007) concentram-se nas ruas 7 de abril, 24 de Maio, Dom José de Barros, Barão de Itapetininga e São João, enquanto o circuito de frequência homossexual tem como foco principal o largo do Arouche, Vieira de Carvalho e imediações. De toda forma, é patente a presença de pessoas de pele mais escura nos lugares de frequência homossexual do centro, que se faz de forma muito mais evidente do que é o caso em outras porções do circuito de modo geral. O que separaria um “circuito *black*” de um circuito de frequência homossexual,

levando em consideração as observações de Macedo, é o investimento em uma estética ou “cultura *black*”, mais do que o tom da pele. No entanto, esses dois circuitos se cruzam na região reconhecida como de frequência homossexual, na boate *Gruta*⁴, voltada para mulheres e especialmente no “Samba GLS”, nosso objeto de análise.

O *Boteco do Caê* ou o *samba GLS* é freqüentado majoritariamente por rapazes de pele escura, de diferentes tonalidades. Nesse espaço, há uma pluralidade de categorias para referir cor/raça. Em algumas situações em campo, por exemplo, o termo *escuro* foi utilizado pelos informantes, especialmente em situações em que se procurava marcar uma diferença entre o meu tom de pele e os deles ou de outros. Assim, houve situações em que fui apresentada a amigos *todos escuros*, segundo um informante, ou em que me perguntaram, em tom de brincadeira, *já ia falar que os escuros você não cumprimenta*, quando eu havia cumprimentado um rapaz que se qualificava como branco (embora se diferenciasse do tipo que chamava de *alemão*, de olhos e cabelos claros) e não tinha percebido que estava com outros conhecidos mais *escuros*. Também há referências aos *pretos*, termo utilizado de modo genérico mas raramente em auto-referência ou para qualificar outros, e aos *negões*, termo utilizado quando se percebe um imbricamento entre a aparência viril e a cor da pele mais escura.

Entretanto, em entrevistas e situações de conversa informal, o termo *negro* é o que aparece com mais freqüência quando os informantes definem a si mesmos em termos de cor ou raça. Isso está associado também à existência de uma estética e apresentação corporal que remete a uma idéia de *negritude* estilizada, da qual os cabelos parecem ser o traço mais distintivo: cabelos trançados em diferentes arranjos - com *canecalon* (tranças mais finas e artificiais), *dreads* de diferentes tamanhos articulados com linhas grossas coloridas ou não -, no estilo *black power* – ressaltando o volume do cabelo emoldurando o rosto -, sob lenços coloridos trançados com um nó em frente à cabeça, amarrados na parte de trás da cabeça deixando o resto cair como um cachecol ou ainda fazendo às vezes de tiaras, tirando o cabelo da frente do rosto e deixando-o cair solto atrás.

Outras opções são o cabelo totalmente raspado ou muito rente à cabeça, com a aplicação de algum produto que confere um visual “molhado” e define o encaracolado ou compõe um penteado curto raspado nas laterais e levantado no alto da cabeça. Essa estética combina-se ainda, na composição de um espaço relacionado à “negritude”, ao tipo de música e da relação que as

⁴ Para uma análise mais detida de como a *Gruta* se insere num conjunto de estabelecimentos voltados para mulheres que se relacionam afetivo/sexualmente com outras mulheres, numa análise que considera a interseccionalidade entre marcadores de diferença social, ver Facchini (2008).

pessoas estabelecem entre música, dança e cor/raça. A dança assume no espaço do samba um papel fundamental para definir os “de dentro” e os “de fora”: minha entrada no campo foi necessariamente mediada pela minha disponibilidade para aprender a sambar, o que me fez ser “adotada” pelos informantes, sempre tentando – muitas vezes sem sucesso - me ensinar os passos mais básicos. A dança também media situações de flerte, sendo comum que se convide um possível parceiro para dançar junto como forma de aproximação e os que dançam com mais habilidade costumam chamar mais a atenção de possíveis parceiros, sendo que “dançar gostoso” é um aspecto que torna alguém muito mais desejável no samba. Algumas vezes também ouvi associações diretas entre dança e cor/raça, como na ocasião em que um informante me disse que o samba no pé, estava na *pele* e no *sangue*.

Mesmo o idealizador do *Boteco do Caê*, em entrevista, qualifica o seu público como de *negros homossexuais*. Peter Fry (2002) aponta as relações entre uma aparência e estética construída a partir de iniciativas relacionadas ao mercado (produtos e salões de beleza voltados para pessoas de pele escura, revistas segmentadas – como a Raça Brasil – e anúncios publicitários, por exemplo) e a redefinição das relações raciais no Brasil, bem como a produção da diferença em torno da categoria “negro”, utilizada de modo a abarcar uma série de outras categorias relacionadas a pessoas de pele escura. O *samba* parece ser um claro exemplo do processo descrito por Fry, alinhando questões estéticas, música, dança à produção de uma “negritude”. Às vezes essas conexões podem ser menos aparentes, mas seu teor político surge com força em momentos como quando se realizou uma edição especial do “samba” no feriado do dia da consciência negra, definido como o “feriado mais importante para a nossa gente” por um integrante da roda de samba.

Apesar disso, é importante ainda enfatizar as porosidades desse espaço em relação a cor/raça: há também muitos brancos que freqüentam o *samba* e as gradações de cor de pele são muitas, no sentido de que não dá para falar que todos sejam *escuros*, para utilizar uma categoria êmica. Muitos dos identificados como brancos demonstram grande intimidade com o samba, freqüentando também ensaios de escolas de samba e outros ambientes que trazem tal estilo musical, percorrendo um itinerário que inclui lugares *GLS* ou *hetero*, desde que o samba e pagode predominem, e mesmo o idealizador do *Boteco do Caê* se identifica como *branco*. Outros são movidos pelo desejo por pessoas de pele mais escura: alguns dos rapazes que eu conheci passaram a freqüentar o *samba* justamente pelo interesse em rapazes de pele mais escura.

A bicha preta e o mano: raça/cor, gênero, classe e sexualidade

No *samba*, duas construções bem marcadas apresentam questões interessantes para pensarmos as relações entre gênero, raça/cor, classe e sexualidade, especialmente no que refere às possibilidades associadas a rapazes de pele escura, nascidos e criados longe do centro da cidade e que se relacionam com outros homens: refiro-me a subjetividades que se aproximam da *bicha* ou do *mano*.

Stuart Hall aborda a necessidade de se reconhecer a “diversidade (...) da experiência negra” (Hall, 2003: 346), além da diversidade expressa por regiões diferentes, línguas diversas, etc. O autor refere-se especialmente a outras diferenças que, articuladas, modulam inclusive a forma como “raça”⁵ é experienciada:

“A questão não é simplesmente que, visto que nossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças – de gênero, sexualidade, classe. Trata-se também do fato de que esses antagonismos se recusam a ser alinhados; simplesmente não se reduzem um ao outro, se recusam a se aglutinar em torno de um eixo único de diferenciação. Estamos constantemente em negociação, não com um único conjunto de oposições que nos situe sempre na mesma relação com os outros, mas com uma série de posições diferentes. Cada uma delas tem para nós seu ponto de profunda identificação subjetiva. Essa é a questão mais difícil da proliferação no campo das identidades e antagonismos: elas freqüentemente se deslocam entre si” (Hall, 2003: 346).

Parafraseando Hall, tendo a dizer que nossa identidade sexual “não nos constitui inteiramente, somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferença”, entre elas, a diferença racial, de classe e gênero. Ainda, para Hall, essas diferenças não se alinham facilmente, permanecem antagônicas, ou seja, não são apaziguadas por uma ou outra posição de sujeito ou situação. A questão aqui é que os pertencimentos em termos de cor/raça e sexualidade, e as vantagens e desvantagens associadas a eles, são também sempre contingentes e situacionais. Assim, a conjunção entre ser “negro” e “homossexual” muitas vezes se traduz em menores oportunidades no mercado afetivo/sexual se estamos falando de espaços em que as características que tornam um rapaz desejável no samba não fariam qualquer efeito: em meio à dança pouco individualizada nas casas noturnas mais valorizadas, executada num espaço mínimo entre uma pessoa e outra, num ambiente em que se valoriza o “gay” discreto, viril

⁵ Entendo “raça” aqui como um conceito “sob rasura”, para usar o mesmo arcabouço teórico desenvolvido por Hall. Quero dizer com isso que, quando falo em “raça” não estou pensando numa diferença a partir de um substrato, mas pensando em suas formas “destotalizadas e desconstruídas” (Hall, 2003: 104). Como também indica o autor, é possível trabalhar a idéia de “racialização do sujeito” a partir do quadro teórico desenvolvido por Butler. Por ora, apenas ressalto o meu uso do conceito como “sob rasura”, esperando ainda desenvolver melhor a relação entre “raça” e sexualidade no decorrer da pesquisa de doutorado.

e branco, os rapazes que fazem a diferença no samba passariam solenemente despercebidos. Porém, isso não é regra inabalável e onipresente: os estudos de Laura Moutinho vêm mostrando que, em determinados contextos, o que pode ser desvantajoso torna-se uma vantagem, como na possibilidade de movimentação de rapazes negros homossexuais das favelas do Rio de Janeiro e na atração que exercem nos turistas que visitam a cidade.

No caso aqui tratado, alguns dados de campo permitem realizar uma reflexão sobre tais cruzamentos. Nesse intuito, as histórias relatadas a mim por dois informantes são exemplares. As duas histórias, de certa forma, falam de posições de sujeito sempre em negociação complexa.

Tuca é um rapaz de 33 anos, negro, cabeleireiro, estilista e maquiador. Filho e neto de empregada doméstica, foi criado pela avó em uma casa de classe média alta em bairro rico de São Paulo, onde a avó trabalhava. Depois, mudou-se para uma cidade da Grande São Paulo quando a avó deixou o emprego. Conseguiu inserção na área de moda, cabelo e maquiagem após fazer contatos com lojistas da rua São Caetano - conhecida por ser a “rua das noivas”, especializada em produtos e serviços para noivas - para onde tinha ido a fim de vender uma peruca da avó que já não tinha mais uso. Ao mesmo tempo, passou a fazer shows de *drag* em boates de São Paulo.

Nesse período, conheceu o atual parceiro, com quem vive há cerca de 10 anos, branco, de classe média, filho de uma tradicional família judia, que o incentivou a retomar os estudos e se especializar na área de moda e cabelo – refere-se ao período anterior ao namorado como sendo *um cara xucro, irresponsável* e diz gostar de homens mais velhos porque podem *ensinar alguma coisa*, definindo todo relacionamento como uma troca. Tuca também fala de como sente que *bichar* agrega um diferencial em algumas situações, que o faz ser notado e conhecer pessoas e como se utiliza de alguns gestos tidos convencionalmente como femininos que definem *bichar*: “*se eu não bichar eu passo batido e se eu bichar eu aconteço. Onde eu vou, se eu der uma bichadinha, pronto, acontece! A mulherada vem, quer dançar... P - O que é uma bichadinha? R - Uma fervidinha, jogar o cabelo, cruzar as pernas, fazer um gesto, não precisa grande coisa. O fato de ser gay e usar essa coisa faz com que as pessoas se aproximem mais de mim*”. De certa forma, *bichar* parece ser mesmo uma saída possível para obter parceiros, contatos e vantagens de diferentes ordens em determinados ambientes, supostamente hostis, mas nos quais há um lugar social demarcado para a *bicha*, como em áreas pobres e afastadas do centro da cidade.

Talvez a trajetória de vida de Tuca, marcada por situações de contraste e envolvimento com pessoas de diferentes inserções sociais, o coloque numa posição especial na medida em que torna mais impactantes as experiências de estar sempre deslocando expectativas e convenções

relacionadas a posição social, cor/raça, gênero e sexualidade. O trecho da entrevista a seguir é significativo dessa experiência deslocada:

“Não que me olhassem diferente, com carro ou sem carro, mas você vê um Ford Ka passando, de repente desce uma bicha preta, de canecalon, e comprido, batendo na bunda. O povo fica meio assim: “uau, que estilosa”. Há muito tempo eu uso trancinha e... Tinha uma coisa do pessoal “uau”. Tanto que um amigo falou pra mim: “meu, adoro ver você chegando com o seu carro, quando você sai do seu carro, você joga o cabelão!”. E eu não tinha percebido que eu fazia isso, era tão natural, não percebia. (...) Muitas pessoas já falaram “põe trança”, se eu tirar o cabelo, ficar sem cabelo, black, ou liso, o pessoal fala “põe cabelo”. Já coloquei alongamento de cabelo natural, já fiquei com o meu cabelo liso, lisão, já usei black, já raspei a cabeça. Foi uma época que todas as bichas me cantavam. Todas, todas, todas. Não tinha uma que eu passasse na rua que não mexesse comigo. Mulher, bicha, homem, olhava bastante. Eu devo ficar bem careca.” (entrevista com Tuca, março de 2008)

Os cabelos agregam um significado positivo, deixando-o uma *bicha estilosa*, ao que se soma o fato de possuir um *Ford Ka*, com o que alguns estereótipos relacionados a sexualidade, gênero, cor/raça e classe parecem ser deslocados⁶: como diz Tuca, a questão não é receber um tratamento diferenciado porque tem um carro, mas por ser uma *bicha preta, de canecalon, e comprido*, que joga o cabelo ao descer do carro, um gesto eminentemente feminino e indicador de um certo poder de atração. Em outro momento, Tuca me contava como *jogar o cabelo* também é uma estratégia para encontrar parceiros em ambientes *hetero* e como nos lugares *gays* a situação se inverte, sendo que a melhor estratégia seria controlar os gestos femininos e passar uma impressão mais masculina, tida como detentora de maior poder de atração. Outro rapaz do *samba*, de gestos delicados e roupas justas, também me disse certa vez que, em algumas situações, procurava fazer um estilo mais *hetero*, mais *masculino* – o que incluía o uso de camisa pólo de modelo masculino e uma postura mais contida em relação aos gestos –, porque os *homens não estavam querendo mais as bichas*, então ele tinha que se *adaptar*.

Essas falas expressam uma preocupação no sentido de lidar com a aparência e atributos corporais de maneira a atrair possíveis parceiros revelando uma relativa fluidez e

⁶ O impacto causado por esses elementos em Tuca e sua fala a respeito remetem às considerações de Alfred Gell sobre hábitos de consumo de pescadores estudados por Stirratt (s.d.) que, ao consumirem objetos que não têm utilidade imediata no seu cotidiano, estão totalizando sua biografia e trabalho na forma de um objeto do qual as associações com a tecnologia negam dialeticamente as condições sob as quais foi obtido. Gell utiliza a acepção sartriana da idéia de totalização, em que totalizar significa “juntar elementos díspares e reconciliar suas contradições” (Gell, 463). No caso aqui apresentado, o carro de Tuca e seu cabelo talvez sejam elementos que têm o poder de “totalizar” sua biografia, dando algum significado conciliador da sua experiência de ser visto como *bicha preta* – e de ter enfrentado adversidades por conta de sua inserção social na infância e adolescência – com a ascensão econômica e a inserção de Tuca em ambientes de classe média.

intencionalidade no manejo desses elementos. Isso pode incluir mesmo a preservação de uma certa ambigüidade, como quando Tuca diz que, com o cabelo raspado, atrai o desejo de *mulher, bicha e homem*. No entanto, se o carro, um indicador de status, e o cabelo *canecalon* comprido faz a *bicha preta* ser observada na rua como *estilosa* e se o cabelo raspado atrai olhares, já outro corte de cabelo ou o uso de um acessório como a touca pode remeter a estereótipos que relacionam pele escura a “marginalidade”:

“*aquelas trancinhas rasteirinhas, não fico bem, fico com cara de marginal. Touca eu fico com cara de marginal. Eu ponho uma touca, você que me conhece, na hora levanta a mão, “pode levar!”(rs). É o próprio marginal*”. (entrevista com Tuca, março de 2008)

A fala é ilustrativa de como os sujeitos lidam com seus pertencimentos a partir de um repertório social que atribui a homens de pele escura diferentes significados e como a análise dessa situação pode se tornar mais complexa, do ponto de vista analítico, quando também pensada em função de gênero e sexualidade. No entanto, se para Tuca parece haver possibilidades múltiplas de manejo na interação com outras pessoas para reverter situações a princípio desvantajosas em seu favor, o que depende também de uma certa habilidade pessoal e disposição para isso, em outros casos o mesmo não acontece.

Vejamos o caso de Rodrigo, 26 anos, negro, homossexual, profissional da área de comunicação e também filho de empregada doméstica, morador da maior parte de sua vida em cidades da Grande São Paulo. Desde a infância, Rodrigo relata que sentia desejo por outros homens, tendo encontrado na adolescência um amigo com quem foi possível compartilhar ansiedades e dúvidas a respeito do que era até então algo nebuloso, vivido na esfera da “fantasia”. Um dia, voltando do ensaio de uma escola de samba, ele e o amigo passaram por um conjunto de estabelecimentos de frequência homossexual, onde viram pela primeira vez dois homens se beijando. Logo o amigo que era seu confidente começou a frequentar os bares e a se inserir naquele contexto – o que incluía conseguir parceiros e realizar mudanças no modo de vestir e de falar, transformações vistas por Rodrigo como *deslumbramento* diante de possíveis parceiros com um padrão mais elevado de consumo e perda do jeito de *moleque*, inaugurando o que o entrevistado chama de *fase negra*. Nessa fase, conta que viveu uma *puta solidão*, começando com o afastamento dos amigos, que os tinham como “o” crítico:

Comecei a ficar sozinho, porque comecei a ser “o” crítico. Se a gente estava andando na rua e um deles começava a rebolar, eu já não gostava da brincadeira, já falava “pô, não acho isso legal”, entendeu? (...) Eu ficava sozinho. Eu queria que nós fossemos uns amigos que tivessem a sua sexualidade numa boa, mas sem deixar de ser homem, de ser moleque, de sair, de fazer as coisas, de andar de skate (...) Só que pra eles também era muito difícil, porque se eles não se envolvessem eles não iam ter relacionamentos, então... P: Eles estavam procurando se encontrar também... R: Sim, eles estavam procurando se encontrar também. E aí eu acabei ficando sozinho, acabou ficando uma fase na minha vida que eu ficava sozinho. (entrevista com Rodrigo, março de 2008)

Para Rodrigo, o fato de ser “homossexual” o excluía de qualquer possibilidade de inserção em um grupo de amigos no seu bairro, já que *desde cedo a única consciência que tinha era do que não deveria ser, um cara afeminado, e aí você sabe o que não deveria ser e procura pessoas como deveriam ser, e começa a tentar encontrar agulha num palheiro*. Assim, foi *procurar outra turma*:

E minha turma era a turma que eu não falava da minha sexualidade, mas tinha a ver comigo, entendeu? Era complicado pra mim? Era. Porque às vezes acontecia umas coisas que eu ficava muito mal, mas eu não poderia falar detalhes do que estava se passando, então eu me tornei uma pessoa fechada. Porque essa sexualidade faz você se tornar um grande mentiroso. (...) Você sempre tem que estar mentindo, você sempre tem que estar criando na sua cabeça toda uma situação, onde você vai, o que você fez, você sempre tem que estar se escondendo. E isso me deixava frustrado, assim, porque no fundo eu não queria que fosse assim. Então, eu queria um mundo que não existia. (...) P: Você acha que hoje ainda é inexistente? R: Não, acho que não. Porque encontro pessoas que têm experiências parecidas. (entrevista com Rodrigo, março de 2008)

Como Rodrigo, também conheci outros rapazes com experiências parecidas no “samba”, todos tendo em comum um estilo de se vestir mais *masculino*, com calças largas, camisetas largas, bermudão e tênis de skate, boné, com gírias muito mais associadas a um universo de rapazes da periferia identificados com o *black* e o *hip hop* do que com os termos utilizados no universo *gay*. Alguns deles têm namoradas de fachada e reportam o mesmo sentimento de *isolamento* e *mentira* descrito por Rodrigo. Em conversas ao telefone, muitas vezes referem-se a um rapaz como *ela* ou *a mina* sussurrando que têm que falar assim por estarem no *trampo* ou na sua *área*. Como Rodrigo, eles também procuram criar um *mundo que não existe*, formando redes de *agulhas no palheiro* e tentando romper um isolamento que é mais ou menos dramático a depender do caso.

Em outra situação, no “samba”, um rapaz um tanto alcoolizado abordou um dos meus informantes perguntando se ele era *entendido*. À resposta afirmativa, disse que *fazia programa, mas também era da correria*, perguntando como quem afirma: “*você também é ladrão, né?*” e acrescentando que ia roubar o tocador de CD do “samba”, ao que meu informante redarguiu que *já tinha feito correria, mas agora não fazia mais, e ali era a área dele e ninguém ia levar nada*, pagando em seguida uma cerveja para o *correria*, que se contentou só com isso. O estilo associado aos “manos”, como são chamados os rapazes da periferia, muitas vezes de pele escura, envolvidos ou não com atividades ilícitas, aproxima esses rapazes de situações muitas vezes embaraçosas ou mesmo de risco, pela suposição de que estejam mais acostumados ou envolvidos em situações de violência.

O termo “mano” muitas vezes é usado pejorativamente como modo de referência a esses rapazes, mas também se constitui como forma de tratamento entre muitos e aparece em letras de *rap* de maneira não pejorativa. Nas letras dos Racionais MC’S, um dos grupos de *rap* mais tradicionais – e ouvidos inclusive por alguns dos rapazes citados neste trabalho –, o “mano” está muitas vezes presente, articulado a questões do cotidiano na periferia da cidade, à proximidade com um contexto relacionado ao uso de psicoativos ilícitos e à violência, a um determinado estilo de se vestir – *jaco de cetim, bombeta, tênis, moletom, calça jeans* - e à cor, referida como *negra* ou *preta*. Às vezes também estão presentes conteúdos relacionados a gênero e sexualidade. Vejamos trecho de uma das letras mais conhecidas dos Racionais, que poderia justamente estar falando de um rapaz como o *correria* que apareceu no samba, que disse *fazer programa* ou de uma postura criticada também por Rodrigo, de rapazes que, ao começarem a freqüentar estabelecimentos voltados para homossexuais, mudam de comportamento e passam a *rebolar* ou se *deslumbram* com o dinheiro de possíveis parceiros: “*E eu não mudo, mas eu não me iludo, os mano cu-de-burro (tem) eu sei de tudo/Em troca de dinheiro e um cargo bom/Tem mano que rebola e usa até batom*”⁷. Em uma ocasião, Rodrigo me contou quando, ainda adolescente, viu Mano Brown, o líder dos Racionais, num salão de cabeleireiros: ficou *travado* e, tendo tanta coisa para dizer, já que Brown era um ídolo, não conseguiu dizer nada. No momento em que narrava a história, Rodrigo fez uma brincadeira imaginando que se fizesse um *rap* falando de sua paixão por Brown, o *cara ia querer matar ele*, mas que o *rap* poderia trazer o texto: *Aê Brown, vamo dar um rolê, por que você não cola no Boteco do Caê?*

⁷ Fonte: Racionais Mcs. Capítulo 4, Versículo 3. In *Sobrevivendo no Inferno*. Cosa Nostra, 1997.

No entanto, se a brincadeira de Rodrigo expressa a incongruência entre fazer ou gostar de *rap*, se identificar com a estética relacionada ao *hip hop* e a um estilo de masculinidade bastante presente na periferia de São Paulo e ao mesmo tempo nutrir desejo por homens parecidos, o fato de ser visto como um “mano” pode se tornar um chamariz sexual em outros ambientes, atraindo homens que vêem neles a encarnação do fetiche de se envolver com um *marginal* ou com o *mano da periferia*, o que pode ser vantajoso para alguns, mas frustrante para outros. Nesse caso, isso aparece como extremamente frustrante: Rodrigo conta como o fato de ser *negro*, *masculino* e tido como *mano* atraía possíveis parceiros, mas também o colocava numa situação desigual, em que se objetificava ao olhar do outro, quando na verdade procurava uma relação em que fosse valorizado por *ser inteligente*.

Quando começou a freqüentar lugares voltados para homossexuais, em que diz ter sofrido os *maiores preconceitos da sua vida*, Rodrigo relata que tomou 3 choques. O primeiro foi um choque de identidade: não se enquadrava em algo que identificava como *gay*, por ser mais *masculino*, *moleque*, querer *ser homem* –o entrevistado utiliza a palavra *homossexual* para referir a si próprio, pois pensa que *gay* é como uma *tribo* com a qual não se identifica. Um choque social, pois narra que teve contato com pessoas com maior poder aquisitivo, que muitas vezes falavam mal da periferia e se referiam a empregadas domésticas de forma pejorativa, sem saber que ele era filho de empregada. E o terceiro choque, racial, já que as pessoas se aproximavam dele falando que *gostavam de negro* e ele se sentia um *cara que o cara viu lá no catálogo: “catálogo de negros”*. De alguma maneira, imagino que esses três choques citados por Rodrigo, e a imbricação entre classe – e não só classe nesse caso, mas também um estilo e a relação com a periferia -, cor/raça e gênero estejam associados também ao que fazia dele um objeto de desejo diferenciado, muitas vezes personificado na figura do “mano”:

P: E você acha que tinha um estereótipo de mano pro seu lado? R: Tinha, tinha um estereótipo. P: Mas você se considerava mano? R: Não, eu me considerava..., era meu jeito de falar, meu jeito de ser, mas eu não me considerava mano, não. Eu nunca achei que a malandragem, o fato de eu ser da periferia, pra muita gente, “eu sou da sul, não sei o que, aqui é...”. Pra mim não, pra mim não, eu morava lá, mas eu queria uma vida melhor pra mim também. Eu não queria mostrar pra uma pessoa que “eu sou o pseudomarginal”, pra bancar a onda desses caras que gostam de marginalzinho, assim, sabe? P: Tem muito cara que gosta? R: Gosta, gosta. De fazer o estilo “vou pegar um cara com jeitinho de mano”, do cara que fala “ah, eu engravidei uma mina lá, tive que sair fora, não sei o que”, o cara se atrai por isso. E então, às vezes quando o cara se aproximava por mim, via meu jeito e tal, isso atraía o cara e quando eu começava a conversar com a pessoa, ela “pô, esse cara é inteligente” e muitas vezes deixava o cara mais atraído ou menos atraído isso. Porque na verdade ele estava atrás de uma coisa pra

satisfazer aquele fetiche dele de sair com um mano da periferia. P: Tinha umas coisas que os caras colavam em você, algumas idéias que não correspondia a como você se sentia. R: A como eu me sentia. Apesar de eu saber que a imagem que eu passava era justamente essa. (...) E eu brincava com isso, eu gostava de brincar com isso, porque na verdade por dentro eu dava risada. (entrevista com Rodrigo, março de 2008)

Segundo Hall, “certas formas pelas quais os homens negros continuam a viver suas contra-identidades enquanto masculinidades negras e reapresentam fantasias de masculinidades negras nos teatros da cultura popular são, quando vistas a partir de outros eixos de diferença, as mesmas identidades masculinas que são opressivas para as mulheres e que reivindicam visibilidade para a sua dureza às custas da vulnerabilidade das mulheres negras e da feminização dos homossexuais negros” (Hall, 2003: 347). Embora Hall esteja se referindo, provavelmente, ao contexto norte-americano e europeu, me parece que há uma ligação aqui entre gênero, cor/raça e sexualidade que se expressa em alguns casos de maneira parecida: se compararmos as histórias de Tuca e Rodrigo, vemos que, com todas as dificuldades que o lugar de *bicha preta* podem ter trazido a Tuca, ainda assim é um lugar confortável, possibilitando interações que podem não ser as sonhadas, mas são as possíveis e vistas como positivas. No caso de Rodrigo, sua narrativa traz a frustração que fala de um não-lugar, de não ser *afeminado*, adotando a saída que seus amigos adotaram na adolescência para se relacionarem com outras pessoas, e de ao mesmo tempo não encontrar vantagens em ser tido como um objeto de desejo por ser *negro, masculino e da periferia*. Esses dois extremos se encontram no mesmo espaço físico, o *Boteco do Caê*.

O *samba* como lugar simbólico: circulação e tensões

As abordagens desenvolvidas no âmbito da geografia humana, mais especificamente da geografia cultural, podem nos ser úteis para pensarmos a noção de lugar. O ponto de partida dessas reflexões tem sido pensar a relação entre a constituição de lugares e pessoas como relacional, procurando compreender como os lugares adquirem significado no uso que as pessoas fazem deles e como as próprias pessoas se constituem em interação com os lugares, incluindo o modo como percebem e consomem lugares (McDowell e Sharp, 1997). Nesse sentido, tenho procurado perceber em campo como diferentes lugares adquirem significado a partir de sua inserção num conjunto mais amplo de estabelecimentos que simbolicamente se conectam pela presença de homens que se relacionam com outros homens ou por serem dirigidos a esse público.

O caso do *samba* explicita tais conexões e escolhas. Tive conhecimento do *Boteco* ao vasculhar o balcão de uma *lan house* na rua Vieira de Carvalho conhecido por abrigar uma série de *flyers* de boates e bares *GLS*. A Vieira, como é chamada, já era de partida um território importante para a pesquisa, por concentrar uma porção de bares e boates com públicos diferenciados e por se constituir como lugar de circulação de grande número de homens que se relacionam com outros. O motivo que me levou ao “samba” foi o inusitado da proposta de um espaço dedicado exclusivamente ao samba frente à predominância das variações de *dance music* em outros lugares e a intrincada teia de relações entre diferentes marcadores sociais naquele espaço, bem como a presença de uma estética *black*, me fizeram continuar indo a campo. Para os sujeitos da pesquisa, por outro lado, o *samba GLS* também se singulariza mediante a diferenciação com outros espaços de consumo destinados a *gays* e mesmo pela sua aproximação com espaços do *bairro*. De acordo com Rodrigo, na sua caracterização do espaço e dos significados que ele assume:

É um ambiente que a própria coisa da roda de samba e tal, aquela coisa toda, acho que as pessoas estão mais ali para curtir a música e se paquerar e tudo mais, mas num nível assim mais contato humano. Não tem aquela preocupação de ficar o tempo inteiro “ai, tira a camisa, e é o show de drag, e não sei o quê”. (...) Tem algumas boates que são legais, que rola de ir, por exemplo: lá na Blue Space, tem um ambientezinho que alguns amigos de vez em quando vamos lá, é legalzinho, tal. Mas é legal uma vez por mês ou quando você está muito sozinho, precisa sair pra dar um rolê, as opções são poucas, vou pra uma boate. Então às vezes é falta de opção. P: Como você analisaria o público do Caê? R: Um público mais de periferia mesmo, ou de pessoas que vêm da periferia e vieram morar pra cá. E no Caê encontram aquela coisa que ficou lá na periferia e que ele queria muito ter frequentado mais, mas que por alguns motivos ali do bairro e tal e não sei o que, não conseguia se sentir bem naquele ambiente. Então eu vejo como um ambiente que resgata um pouco a coisa do bairro pra quem está longe do bairro. A roda de samba, aquela coisa das pessoas tomando cerveja e conversando, e conversando mais, e brincando, por mais que exista pessoas no mundo gay que criticam, igual eu já convidei cara pra ir que “ah, não sei como você vai lá naquele lugar”, eu vejo maior lugar bom. P: Você acha que rola muito isso? R: Rola. Ah, eu não vou lá, porque lá só vai viado do centro. Do centro, ele quis dizer esses caras que ficam aí na Vieira de Carvalho e tal. Então, não vou lá porque “é um povinho assim, povinho”. E eu falei “porra, então, tu não vai, véio, você vai pra boate, assim, e lá talvez você encontre algo que está mais assim, mas eu acho lá no Caê do caralho”. (entrevista com Rodrigo, março de 2008)

É evidente no trecho transcrito acima como diversos elementos atuam nos significados atribuídos ao samba do *Caê*: as boates *gays*, com show de *drag*, como a citada *Blue Space*, fazem parte de um cenário mais amplo, em relação ao qual o *samba* afirma sua singularidade, pela

música e pelo *contato humano*, expresso pelo clima de *brincadeira*, conversa e mesmo de paquera, mas em oposição a um ambiente que se supõe o contato entre as pessoas sendo mais pautado pela aparência física e mediada pela apresentação de *drags* e outros atrativos comuns em uma boate *gay* “típica”. Ao mesmo tempo, aproxima-se do samba de bairro, mas traz o diferencial de atrair homens que não se *sentiriam bem* naquele ambiente, o que parece remeter à sua sexualidade. O trecho explicita as conexões do *samba* com outros estabelecimentos voltados para homossexuais, como a boate *Blue Space*, com o universo das rodas de samba de bairro e com o público que vai à Vieira de Carvalho, todas derivadas em certa medida das relações e das referências múltiplas do entrevistado.

O que parece fazer do *samba* um lugar capaz de atrair pessoas de experiências tão diversas como as relatadas neste texto é justamente essa conjunção entre um lugar que lembra espaços do *bairro* – e se diferencia das boates, pela música, pela dança, pelo tipo de interação entre as pessoas – mas no qual as pessoas se *sentem à vontade* em relação à sua sexualidade. A semelhança também com lugares como *sambas hetero*, *escolas de samba* ou *baladas black* também parece atrair um público que frequenta esses lugares mas sente determinadas restrições quanto à sua sexualidade neles. Nesses locais, o flerte com outros homens pode acontecer, mas sempre mediado por determinadas estratégias. Um informante me relatou ter ido a uma casa *hetero* de samba e me disse que *arrasou* lá: logo ficou amigo de toda a *mulherada*⁸, recebeu alguns olhares e um bilhetinho do garçom com a frase *eu vou*, interpretada por ele como a disposição do garçom em ter sexo com um homem.

Conversando com informantes, percebi que alguns vão a *baladas black*, a quadras de escola de samba e a outros locais de samba *hetero*. Um aspecto que gostaria de enfatizar é que, se circulam por espaços denominados de *hetero* de perfil mais popular, também têm como referência espaços *GLS* que têm projetos de samba, mas que são frequentados por pessoas de classe média alta, como o bar *Vermont Itaim*. Assim, a afinidade com determinado tipo de música e dança faz com que esses rapazes circulem pela cidade percorrendo itinerários de lazer noturno inusitados, o que faz com que tenham que negociar suas posições de sujeito nesses espaços. Um dos frequentadores do *samba* me disse ser *DJ de black music*, *gostar de homens* e ter uma

⁸ Nos espaços de samba *hetero*, e mesmo no *Samba GLS*, as mulheres têm um papel importante: são elas que muitas vezes fazem a mediação entre os rapazes que gostam de pessoas do mesmo sexo e possíveis parceiros. Por diversas vezes, meus informantes me falaram para *trazer uns amigos bonitos* e minha inserção no campo se iniciou quando fui acompanhada de dois amigos que geraram curiosidade. Devo ressaltar, no entanto, que no espaço do *samba GLS*, que as mulheres não são vistas só como aliadas: quando elas se envolvem com outros homens do lugar, elas se tornam rivais. Uma mulher que *ficou* com 3 homens numa noite no samba foi apontada para mim por um informante e qualificada de *galinha*. Logo perguntei se meu informante achava que o homem com que a mulher estava aos beijos era *hetero*, ao que ele logo me respondeu que “*claro que não!*”, com um olhar de ironia.

namorada *de fachada*, que *gosta de mulheres*. Disse também que mesmo alguns espaços *black* conhecidos por serem *muito hetero* têm freqüentadores *gays* cativos, inclusive um ou outro *DJ* cujos nomes me pediu que *não contasse a ninguém*. Na sua fala fica evidente que alguns desses rapazes muito identificados com o *black* têm que criar estratégias para negociar sua preferência sexual com um estilo *black* que, como afirmam Hall (2003) e Gilroy (2001), carregam consigo convenções de gênero e sexualidade, com comportamentos, aparências e interações muito bem definidas entre homens e mulheres, que não incluem a homossexualidade ou o deslocamento de convenções de gênero.

Além da circulação pelos espaços *black*, também é comum a circulação dos freqüentadores do *samba GLS* pelas quadras das escolas de samba de São Paulo. Muitos deles são passistas, mestres-sala e integrantes ativos das comunidades das escolas. No perfil eletrônico do organizador do samba, há depoimentos de um integrante de escola dizendo que a sua iniciativa era muito importante, pra que *o pessoal tivesse cada vez mais liberdade e pudesse beijar na boca no samba*. É de conhecimento geral que a homossexualidade é tolerada em muitas escolas de samba - que dependem também de seus integrantes homossexuais, muitas vezes os coreógrafos, passistas e carnavalescos -, mas há limites para a aproximação entre dois homens nesses espaços, expressos na interdição do beijo ou de outras manifestações claras de afeto e/ou desejo.

O próprio idealizador do *samba*, o Caê, conta que costumava freqüentar *sambas hetero* com amigos *gays* e *heteros*, nos quais o pessoal *gay* sempre tinha que *fazer a linha* para evitar *problemas*. Depois de um tempo, Caê começou a comemorar seu aniversário com um grupo de pagode e notou que, com o passar dos anos, começaram a aparecer pessoas desconhecidas na sua festa e que iam lá porque poderiam sambar e *dar pinta*. Daí surgiu a idéia de organizar um *samba GLS*. Da mesma maneira que o *samba GLS* se diferencia dos *sambas hetero*, também se diferencia das escolas de samba por ser um ambiente em que, nos termos do próprio organizador, *você gosta da música e pode dançar com o seu parceiro, seu amigo, e fazer o que der vontade, ficar à vontade*. Para Caê, esse é um dos motivos pelos quais o público do *Boteco* é na sua maioria de *negros homossexuais*. De certa maneira, as mesmas tensões relatadas pelos personagens do item anterior, Tuca e Rodrigo, quando lembram da sua história pessoal no *bairro* ou em locais *hetero*, estão presentes nos elementos que tornam o *samba* um espaço singular, capaz de mobilizar diferentes experiências, constituído por meio das relações sociais e experiências das pessoas, mas também atuante no que as constitui.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. “Gostos de classe e estilo de vida”. In: Ortiz, Renato. (org) *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo, Editora Ática, 1983.
- FRY, Peter. Estética e política: relações entre “raça”, publicidade e produção da beleza no Brasil. In: GOLDENBERG, Mirian (org.) *Nu & Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- FRANÇA, Isadora Lins. *Cercas e pontes: movimento GLBT e mercado GLS na cidade de São Paulo*. 2006. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Dissertação de mestrado. São Paulo.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro/São Paulo, UCAM/Editora 34, 2001.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In ARANTES, Antonio A. (org). *O espaço da diferença*. Campinas, Papirus, 2000.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.
- _____. Quem precisa de identidade? In SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- MACEDO, Márcio. Baladas black e rodas de samba da terra da garoa. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de (org). *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo, Terceiro Nome, 2007.
- MASSEY, Doreen B.; JESS, P.M.. *A place in the world? : places, cultures and globalization*. UK, Oxford, 1995.
- MORT, Frank. *Cultures of consumption: masculinities and social space in late twentieth-century Britain*. Routledge, London, 1996.
- McDOWELL, Linda; SHARP, Joanne. *Space, Gender, Knowledge: A Reader for Feminist Geographers*. UK, Arnold, 1997.
- MILLER, Daniel (org.). *Acknowledging consumption: a review of new studies*. London: Routledge, 1995.
- MOUTINHO, Laura. *Erotismo, religiosidade e “cor” entre o “povo de santo” do subúrbio carioca*. XXIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2005. Comunicação.