

O corpo negro, marginal e homossexual na literatura da vida real: aproximações entre o personagem Medonho, de Suor e Madame Satã

The black, marginal and homosexual body in real-life literature: approximations between the character Medonho, from Suor and Madame Satã

El cuerpo negro, marginal y homosexual en la literatura real: aproximaciones entre el personaje Medonho, de Suor y Madame Satã

Juliana Carvalho da Silva¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a construção da masculinidade e da virilidade e, principalmente, das masculinidades e virilidades negras, e quais suas possíveis implicações em personagens homossexuais. Para tal, debruça-se sobre autores como Sueli Carneiro, Frantz Fanon e Foucault, uma vez que visa compreender como as relações político-sociais podem ou não interferir na construção dos sujeitos negros e suas expressões afetivas e sexuais. Analisa-se ainda dois personagens, sendo eles Medonho, da obra ficcional Suor, de Jorge Amado, e Madame Satã, alter ego de João Francisco dos Santos, figura boêmia da Lapa, localizada no Rio de Janeiro. Busca-se igualmente analisar e compreender como os conceitos de gênero, sexualidade e raça se entrelaçam e interferem na construção identitária e sociopolítica dos homossexuais negros brasileiros, cujo recorte temporal situa-se na década de 1930, no Brasil.

Palavras-chave: masculinidade; homossexualidade; gênero; raça

Abstract: This article aims to analyze the construction of masculinity and virility and, mainly, black masculinities and virility, and what their possible implications are for homosexual characters. To this end, it focuses on authors such as Sueli Carneiro, Frantz Fanon and Foucault, as it aims to understand how political-social relations may or may not interfere in the construction of black subjects and their affective and sexual expressions. Two characters are also analyzed, namely Medonho, from the fictional work Suor, by Jorge Amado, and Madame Satã, alter ego of João Francisco dos Santos, a bohemian figure from Lapa, located in Rio de Janeiro. It also seeks to analyze and understand how the concepts of gender, sexuality and race intertwine and interfere in the identity and sociopolitical construction of black Brazilian homosexuals, whose time frame is located in the 1930s, in Brazil.

Keywords: masculinity; homosexuality; gender; race

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar la construcción de la masculinidad y virilidad y, principalmente, de las masculinidades y virilidad negras, y cuáles son sus posibles implicaciones para los personajes homosexuales. Para ello, se centra en autores como Sueli Carneiro, Frantz Fanon y Foucault, ya que pretende comprender cómo las relaciones político-sociales pueden o no interferir en la construcción de los sujetos negros y sus expresiones afectivas y sexuales. También se analizan dos personajes, Medonho, de la obra de ficción Suor, de Jorge Amado, y Madame Satã, alter ego de João Francisco dos Santos, figura bohemia de Lapa, ubicada en Río de Janeiro. También busca analizar y comprender cómo los conceptos de género, sexualidad y raza se entrelazan

¹E-mail: carvalhojuliana0701@gmail.com.

e interfieren en la identidad y construcción sociopolítica de los homosexuales negros brasileños, cuya temporalidad se ubica en la década de 1930, en Brasil.

Palabras clave: masculinidad; homosexualidad; género; raza

“O negro parecia uma fera desencarcerada: fazia todo mundo fugir, marinheiros e homens.”

(*O Bom Crioulo*, Adolfo Caminha, 1895)

Breves apontamentos acerca da construção e dos desdobramentos da masculinidade

Tal qual o conceito de feminilidade, a masculinidade não é inata e/ou atemporal e é, portanto, *socialmente construída*. Salienta Pierre Bourdieu, em *Dominação Masculina* (1999), que o ser masculino então se constrói a partir de uma não-justificação, como algo sólido e concreto, enquanto o feminino – constantemente em questionamento – assume um não-lugar na esfera social. A ciência igualmente hierarquizou os indivíduos por suas condições biológicas: até o século XVIII, a representação da sexualidade humana é falocêntrica e, assim sendo, o órgão genital feminino apresentava-se como um “falo invertido” (BOURDIEU, 1999). A existência desse sexo-único fez com que, cientificamente, se entendesse que o clitóris era um “pênis atrofiado”, e o que diferenciava homens e mulheres eram suas capacidades de procriação – o que também colocaria o feminino em uma posição de inferioridade, uma vez que a maternidade, aferida a esse, destinou mulheres ao espaço doméstico.

Para além das construções acerca de gênero, o Ocidente também se encarregou na produção dos conceitos de raça e suas classificações, em que o *darwinismo social* aparece como grande protagonista: se os seres humanos são, por natureza, desiguais, haveria aquele que é “melhor” pois igualmente existe aquele que é “pior”. Assim surgia a dicotomia do branco (civilizado) *versus* o negro (selvagem). Em sua obra *Systema naturae*, o naturalista sueco Lineu dividiu os homens em quatro categorias, sendo elas: o homem branco/europeu é loiro, possui os olhos azuis, é engenhoso

e regido pela razão; o homem asiático é severo e melancólico, regido pela opinião; o americano, por sua vez, é um homem alegre e teimoso, que “erraria em liberdade”, pois é regido pelos costumes; o africano é vagabundo, negligente, preguiçoso, tendo os cabelos crespos e a pele oleosa (DA SILVEIRA, 1999, p. 99). Ainda sobre a relação branco *versus* negro, Frantz Fanon (2008) diz:

[...] começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo... (FANON, 2008, p. 94).

Destarte, o corpo negro – dentro do contexto das sociedades ocidentais, cristãs e eurocentradas – se tornou extremamente objetificado. Homens e mulheres negras, principalmente nos contextos de diáspora e de escravidão, viram-se reduzidos ao estereotipo de uma sexualidade quase animalésca. Se de um lado as mulheres negras são postas quanto insaciáveis e ardentes amantes e retratadas com suas curvas acentuadas e os seios fartos, o pênis do homem negro é colocado *sempre* como grande e rígido, em sinal de virilidade e de perigo pois, afastando-se do corpo branco euro cristão, representa a *unicamente a luxúria*. Fanon (2008), ao trazer à luz o depoimento de uma prostituta sobre se relacionar com homens negros, enfatiza essa hiperssexualização.

[...] só a ideia de dormir com um negro a levava ao orgasmo. Ela os procurava sem exigir dinheiro. Mas, acrescentou, “dormir com eles não tinha nada de mais do que com os brancos. Eu chegava ao orgasmo antes do ato. Eu ficava pensando (imaginando) tudo o que eles poderiam fazer: e era isso que era formidável (FANON, 2008, p. 139).

Ademais, o mito da inexistência de práticas “homossexuais” no continente africano deriva de discursos igualmente preconceituosos: a ideia da superioridade física do negro africano, que se mostra avesso à efeminação do mundo civilizado; e a sexualização dos negros de forma animalésca e instintiva, desconhecendo os vícios antinaturais do homem branco. Entretanto, ao adentrarem o continente africano, ainda XV, os europeus encontraram diversas práticas sexuais entre pessoas

do mesmo sexo, que muito remetiam ao modelo grego, por exemplo, ou até mesmo do travestismo, em que homens assumiam uma postura “feminina”, tal qual os *berdaches* - terminologia utilizada para uma “pessoa de dois espíritos”, isto é, alguém que reuniria no mesmo corpo um espírito masculino e um feminino – do Novo Mundo (MOTT, 2005). Em 1681, o capitão Antônio de Oliveira Cadornega já retratava que

Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: quimbandas, os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma. E se sucede morrer algum daquela quadilha, se congregam os mais a lhe vir dar sepultura, e outro nenhum lhe bole, nem chega a ele, salvo os daquela negra e suja profissão. E quando o tiram de casa, para o enterrarem, não é pela porta principal, senão abrem porta por detrás da casa, por onde saem com ele fora, que como se serviu pela do quintal, querem que morto saia também por ela. Esta casta de gente é quem os amortalha e lhe dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele como dissemos, que não seja de sua ralé. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres. (CADORNEGA, 1942, p. 259).

A repressão sexual aparece então em uma Europa Medieval, que juntava agora Igreja e Estado. Assim, a religião não tardou em determinar regras morais, sacralizando a sexualidade e estabelecendo um ideal heterossexual. Por volta dos anos 1700, e a intensa introdução das noções de “bem” e “mal”, homens que mantinham relações com outros homens passaram a ser vistos como criminosos (TONIETTE, 2006). O termo *sodomia* foi utilizado até o século XIX para designar relações entre indivíduos do mesmo sexo, derivando do livro Gênesis, presente no Antigo Testamento, em uma referência as cidades de Sodoma e Gomorra (VAINFAS, 1989, p. 145). Entretanto, a tradição eurocristã entendeu, por muito tempo, sodomia como toda relação sexual que não tivesse por finalidade a procriação, sendo considerada crime contra a Igreja e o Estado. As penalidades incluíam multas e banimento da cidade/país e, em casos mais extremos, açoite em praça pública ou castração (TREVISAN, 2000, p. 127).

A construção de uma ideia de homossexualidade – o termo homossexual surgiria pela pri-

meira vez em 1869, criado pelo médico húngaro Karoly Benkert (MOREIRA, 2012) – parte igualmente da demarcação do *outro*.

A afirmação da identidade implica sempre a demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença. Esse “outro” permanece, contudo, indispensável. A identidade negada é constitutiva do sujeito, fornece-lhe o limite e a coerência e, ao mesmo tempo, assombra-o com a instabilidade. Numa ótica desconstrutiva, seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como “natural”. (LOURO, 2001, p. 549).

Os significados referentes às sexualidades, bem como outras construções histórico-sociais, transformam-se ao longo da história humana. A partir do século XIX, principalmente, o modelo higienista reforçou a ligação entre sexualidade e valores morais – e, aqui, entende-se como norma a sexualidade branca e heterossexual. A atração entre indivíduos do mesmo sexo sempre existiu, e nem sempre foi considerada indesejável ou distúrbio. Como aponta Marcelo Toniette (2006, p. 44), a figura do homossexual é pautada, a partir do século XIX, em um contexto médico-legal, higienista e psiquiátrico, em que a expressão sexual desencontrava com o ideal de masculinidade requerido pela família burguesa ocidental.

A colonização portuguesa em terras brasileiras se espantou ao perceber que aqui já se praticava o “pecado da sodomia” entre os indígenas – o que não incluía apenas indivíduos do sexo masculino, mas também do feminino. Trazendo consigo o repúdio a relação entre pessoas do mesmo sexo e seguindo a linha judaico-cristã, os portugueses utilizaram-se do mecanismo da confissão, bem conhecido pelos europeus. Assim, o sexo tornava-se tema dos sermões e pregações, e somente confessando estes indivíduos – o que incluía os colonos, os indígenas e os escravizados – seriam salvos dos “pecados” e os crimes sexuais eram, como em Portugal, julgados pelo Santo Ofício (PRESTES & VIANNA, 2007).

A descriminalização da sodomia no Brasil aconteceria apenas em 1830, com a extinção do Tribunal do Santo Ofício e a instauração do Código Criminal, que a retirava enquanto delito

– influência do iluminismo europeu que entendia não caber as leis punir relações sexuais entre indivíduos do mesmo sexo (TREVISAN, 2000, p. 166; FRY, 1985, p. 64; SPENCER, 1995, p. 273; GREEN, 2006, p. 198-199). Entretanto, a não criminalização da sodomia não garantiu, em nenhum momento, que o Brasil – e até mesmo os países europeus – tivesse se libertado de seus preconceitos.

O Brasil “moderno” e a rale: homens negros, gays e marginalizados

No século XIX houve uma mudança significativa nos costumes dos brasileiros. O país deixava de ser colônia de Portugal (1822) e passava a ser uma República (1889), contando nesse meio tempo com dois reinados e um período regencial, além da abolição da escravatura com a Lei Áurea, em 1888. Sidney Chalhoub (1988), ao analisar a classe trabalhadora brasileira nas primeiras décadas da República demonstra o quanto se buscou reprimir uma suposta ociosidade associada aos escravizados libertos. Os legisladores da época acreditavam que os negros e “mulatos” não estavam prontos para viver nessa sociedade que se modernizava, e que causavam desordem a vadiagem. Sobre essa última, já se apresentava enquanto preocupação das elites desde o Segundo Reinado: visando educar os “selvagens recém libertos”, o governo buscou criar uma ideologia que valorizasse o trabalho – e que seria implementada de forma mais ativa anos mais tarde, nos governos de Getúlio Vargas. Ademais, o processo de instauração de uma República no Brasil mostrara-se singular. A abolição da escravidão geraria uma crise entre a Coroa e os latifundiários, uma vez que esses últimos reivindicavam indenizações – devido a perda da mão de obra – e vislumbravam no governo republicano uma maneira de alcançar as compensações, mas a Primeira República (1889-1930) estava distante de promover uma possível soberania popular ou diminuir o distanciamento entre as classes.

No que se refere às práticas sexuais e as relações de gênero, o Brasil moderno observou

a saída dessas das garras da Igreja, entregando-as aos cuidados da ciência higienista. Agora, os indivíduos passavam a ser classificados – principalmente por influência dos discursos europeus – em uma dicotomia normal *versus* anormal, e não tardaria para o surgimento de discursos médicos-científicos que buscassem nomear e classificar as variantes sexuais, logo entendidas quanto desvios e patologias, que entre os infratores encontravam-se as prostitutas, os negros e os homossexuais. Muito embora fosse comum a prática, entre os homens brasileiros, de transvestir-se de roupas femininas durante os carnavais, ostentando joias e vestidos, como em uma reprodução da imagem afro-brasileira da *baiana*, o ato era reservado (e unicamente aceito) durante o período de folia (GREEN, 2000).

A literatura médica produzida na virada do século, para além de documentar e categorizar as práticas homoafetivas masculinas, apresentava-se como uma forma – um tanto quanto eficaz – da manutenção da ordem e da saúde públicas, associando-as à uma alternativa ao “horror da sífilis”, doença causada, ao que se pensava, majoritariamente pelas prostitutas. Os textos, embebidos de conceitos moralizantes, igualmente permitiram as delimitações entre aquele que penetra (ativo), o receptivo (passivo) e o considerado misto, que aparceiraria ambas as formas do prazer sexual; acreditava-se, por fim, que muitos homens estavam sujeitos a sodomia devido à ausência de um corpo feminino, como era o caso de soldados afastados por longos períodos. O problema estava, sem muita surpresa, nos “passivos” – indivíduos que se aproximavam de uma *feminilização*, reproduzindo vestimentas, trejeitos e vozes mais agudas (GREEN, 2000), e constantemente associados a vícios.

Como antes mencionado, Jorge Amado não seria o primeiro – nem único – autor a reproduzir uma figura problemática do negro – principalmente sendo esse homossexual. Muito embora *Um homem gasto* tenha apresentado o primeiro *personagem* homossexual, seu enfoque era muito mais científico do que romântico; assim, ainda no século XIX, a obra *Bom-Crioulo* (1895), de

Adolfo Caminha, traz à luz o primeiro romance de *temática homossexual*, narrando a história de Amaro, um ex-escravizado que, ao fugir de seu cativeiro, consegue se alistar na Marinha Brasileira e que, devido a seu bom comportamento, passa ser denominado como o Bom Crioulo. Amaro então conhece Aleixo, um marinheiro branco, de olhos azuis, admirando seu objeto de desejo pela “brancura de sua pele”. Impedido de viver sua paixão e afastado de Aleixo, Amaro cai em doença; tomado pela raiva ao descobrir, ainda no hospital, da traição do marinheiro (que fora seduzido por uma ex-prostituta), o Bom Crioulo foge e o mata a golpes de navalha – aqui representado de forma quase animalésca. Satisfatoriamente, o sociólogo Deivison Mendes Faustino alerta para a subalternização do gênero no que se refere à expectativa a respeito do exercício da sexualidade negra, em que

O homem negro deve ser “macho ao quadrado” em todas as situações exigidas, e só a partir desses atributos será reconhecido... a própria afirmação do subalterno não prescinde dos atributos oferecidos pelo opressor, a ausência ou a deficiência de algum elemento relacionado ao corpo terá consequências catastróficas para a identidade deste homem. O negro que não conseguir exibir alguns dos atributos desta hipervirilidade supermasculina estará traindo/frustrando sua raça e sua masculinidade. (FAUSTINO, 2014, p. 91).

A passagem para o século XX tampouco apresentaria mudanças consideráveis na correlação sociedade-(homo)sexualidade. A medicina perpetuou a busca incessante das causas e da cura para a homossexualidade, fosse através das confissões dos “invertidos” ou da internação compulsória desses, como propunha do médico-legista Aldo Sinisgalli – ao manter esses indivíduos longe, a sociedade poderia então permanecer sadia (TREVISIAN, 2000). Outra proposta vinha do médico Pires de Almeida, que alegava ser necessário incentivar o convívio de crianças de sexo oposto, a fim de educá-las acerca de suas sexualidades; caso não se obtivesse sucesso, Almeida recomendava ainda “provocar o coito invertido com mulheres vestidas de homem ou mesmo obrigá-lo a pernoitar com mulheres completamente nuas, ainda que não as goze” (DE ALMEIDA, 1906 *apud* TREVISIAN, 2000, p. 181).

A efervescência dos anos de 1930 seria matéria-prima para que Jorge Amado construísse

um ideal de nacionalidade: a valorização de saberes e cultos populares, na busca por uma cultura *genuinamente brasileira*, bem como a miscigenação – racial e cultural; o candomblé igualmente despontaria como elemento-chave para entender essa sociedade, em que assumiria o principal viés de resistência da população negra sendo “(...) uma religião alegre, que não esmaga as pessoas; o pecado não existe” (AMADO *apud* RAILLARD, 1992, p. 84). Criava-se então uma identidade nacional festiva, cordial, popular e muito atrelada a malandragem, ao “jeitinho brasileiro”, em que homens e mulheres negros caminhavam na corda bamba entre a realidade e o estereótipo. Amado também generalizou e romantizou elementos com tanta perspicácia que seu Brasil alegre, miscigenado e sensual seria bem recebido não apenas no exterior, como em todo território nacional. Se, por um lado, o literato expôs rico repertório cultural, social e político, por outro isentou-se de conflitos e questionamentos acerca de tabus e desejos (GOLDSTEIN, 2009), como é o caso de seus personagens homossexuais.

Compreendendo que a cultura se encontra alheia de ser um objeto linear e/ou engessado e que, portanto, não é possível pensar uma *cultura popular* sem que se analise o campo e as relações de força e dominação nas quais essa está inserida (HALL, 2003), as expressões culturais qualificam uma relação capaz de circular por uma sociedade, podendo ser recebidas, compreendidas ou até mesmo manipuladas das mais diversas formas (CHARTIER, 1995, p. 184). Partindo desse pressuposto, a cultura popular pode também se apresentar como construção e/ou reafirmação de uma identidade nacional que, nesse caso, seria feito através da Literatura. Ademais, a cultura assume uma importância significativa no que diz respeito na estrutura da organização social, em que a linguagem enquanto processo de significação agrupa, na realidade, todo um conjunto de significados partilhados, que resultam em um processo de *representação*; a identidade cultural é, portanto, resultado de “aspectos de nossas identidades que surgem do nosso sentimento de “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e acima de tudo nacionais” (HALL, 2006, p. 8).

Em suma, a identidade social dos indivíduos é construída e reafirmada pelo meio social no qual estes estão inseridos.

Ora, se graças a Literatura e, principalmente a realista, pôde-se observar uma interferência performática no real que, a partir da lúdica linguagem, constitui sistemas de representações sociais (CHARBEL, 2015), é viável a compreensão dos intelectuais e literatos enquanto agentes produtores de discurso – é da linguagem literária que se produz sentidos atrelados à consciência. Assim, o pensamento de Charbel entra em consonância com Naxara e Camilotti (2009), que alegam que a literatura brasileira assume um papel de formadora da nação, tornando-se um viés para se pensar a História no país, através de dois tipos de análise: a primeira, textual – interna da fonte –, e a segunda, contextual – externa da fonte (Ferreira, 2014). Se a primeira foca no corpo do texto e seus aspectos linguísticos, a segunda levará em consideração o espaço sociocultural em que a obra está inserida. Encontra-se, assim, na Literatura, transgressões de saberes que tanto dominam como fazem dominar, em uma dinâmica recíproca de poder-saber (FOUCAULT, 2001). O intelectual e, nesse caso, o *literato*, assume à frente enquanto intérprete de uma sociedade, podendo ser “fabricante de ilusões ou consciência de nacionalidade. (...) sempre designado para o exercício de alguma função e/ou missão especial que varia de acordo com a conjuntura histórica.” (VELLOSO, 2013, p. 153).

Entretanto, a Literatura brasileira alimentou-se, desde o período colonial, de estereótipos acerca do corpo negro-escravo (EVARISTO, 2005), pensando mulheres negras ora como corpos-reprodutivos ora como objetos de satisfação dos desejos dos homens brancos, enquanto os homens negros apresentam-se *necessariamente* perigosos, incontroláveis e viris, a exemplo da *falomaquia*, área da ciência eugenista que se debruçava sobre o tamanho do pênis do homem negro, e que reafirmava-se senão pela representação literária desse indivíduo – fosse em caráter fictício ou através de divulgação de material científico (DE SOUZA, 2013). A virilidade negra esperada ad-

vém, portanto, da divisão sexual do trabalho escravista que, pautada na violência e desumanização enquanto controle social, fermentou a visão mítica desses homens enquanto potenciais ameaças (ROSA, 2006).

A mestiçagem indesejada: as homossexualidades de Medonho e Madame Satã

No ano de 1934, Jorge Amado lançaria seu terceiro romance, *Suor*. A obra traz à luz a triste realidade de operários, prostitutas, ladrões e toda gama de marginalizados, moradores do Casarão 68, localizado no Pelourinho, um “famoso cortiço onde residem nada menos que seiscentas pessoas, alojadas em cubículos” (DUARTE, 1996, p. 62-63). A Bahia, e principalmente a cidade de Salvador, dos romances amadianos da década de 1930 estão longe de progressistas; pelo contrário, suas representações são pautadas em seu lado mais sombrio, de dor e desigualdade, colocando Amado como porta-voz dos desvalidos (MAGALHÃES, 2007). O título tampouco é por mero acaso. Comum às obras de Amado, o jogo sensorial faz-se presente – e, aqui, através do incômodo. A descrição minuciosa do ambiente traz ao leitor uma sensação de abafamento, sufocamento e desconforto – do calor incessante, misturado aos odores de fezes e urina (DUARTE, 1996). Em *Suor*, poucas são as personagens que possuem nome, como uma denúncia de suas frequentes desumanizações.

Muito embora Amado não se aprofunde nas relações sexuais-afetivas de Ângelo, o personagem também se distancia dos demais: ainda menino, seu pai era dono de armazém de “secos e molhados”, o que garantia à família uma condição um pouco mais estável. Quando se muda para o casarão, Ângelo tem dificuldade em enturmar-se com os demais meninos – brutos e maltrapilhos –, bem como mostra-se mais educado. Em uma passagem específica, os meninos observam “uma preta mijar” (AMADO, 1986, p. 34), e o incômodo causado à Ângelo, que protesta com os demais, faz com que a resposta seja de Jesuíno: “Você não é homem! Já ouvi dizer que você dá...” (Idem, p. 35). A falta de brutalidade do personagem o aproxima de uma suposta feminilidade e, consequen-

temente, de uma homossexualidade passiva.

O capítulo *Sexo* é o único que traz menções claras de comportamentos homossexuais masculinos, entre o alemão e branco Franz, professor de piano; e um negro, vendedor de frutas, apelidado de Medonho. Franz, um homem branco, assume uma postura mais “feminina” e “passiva”, sendo retratado como o elo mais sensível, que gostava de receber carícias para além do ato sexual. Seu quarto (bem como ele próprio) sempre limpo que, somado às suas “carências”, traziam desprezo dos homens que “apenas o comiam”, uma vez que não conseguiam defini-lo nem como homem nem como mulher, sendo motivo de chacotas e ridicularizações.

O negro Medonho, por sua vez, é totalmente diferente: é descrito como porco e feio, de lábios grossos e nariz achatado (AMADO, 1986, p. 54). Ainda que abra seu quarto para receber homens, esse o faz por falta de dinheiro ou de mulher. Medonho assume uma posição mais viril, samba cantar samba, trabalha de forma braçal, não quer – tampouco aceita – carícias de outros homens. O personagem se enoja com a suposta feminilidade assumida por Franz. Há entre eles uma diferença gritante: enquanto Medonho desce as ladeiras do Pelourinho, ninguém sequer assobia; no caso do alemão, gritam, riem e ridicularizam – “xibungo! Xibungo!”² (AMADO, 1986, p.54).

Ainda que *todos* os homens do sobrado estejam à margem dessa sociedade, e ambos os personagens apresentem uma sexualidade “invertida”, há classificações hierárquicas entre eles. Medonho é aceito por ser “o outro tipo de homossexual”, que é grosseiro, viril, porco e está distante de tudo que possa representar o feminino. Portanto, mesmo que homens procurem tanto Franz quanto Medonho, cabe apenas ao primeiro, ao *passivo*, o título de homossexual. Nas palavras de Jorge Amado, em seu livro *Navegação de Cabotagem: apontamentos para um livro de memórias que jamais escreverei*:

² Termo utilizado para designar, de forma marginalizada, indivíduos do sexo masculino que mantêm relações, sexuais ou afetivas, com outros homens.

[...] Vale recordar que nos anos vinte a condição do homossexual só era atribuída aos passivos – aquele que dá, dizia-se em língua de acusação –, alcunhados de chibungos com desprezo, vítimas do preconceito, perseguidos, marginalizados, excrescências. Os ativos, os que comiam, eram olhados com admiração e inveja, considerados machões, não estavam sujeitos à crítica e à discriminação, os fanchonos. (AMADO, 1992, p. 472).

Medonho assume a máxima da masculinidade esperada: a do homem que faz sexo por instinto, sem esperar a troca afetiva. Medonho torna-se aceitável uma vez que, muito embora seja ainda o Outro por sua sexualidade desviante –, se enquadra na imagem pré-concebida do homem negro enquanto bruto, grosseiro, desprovido de beleza física e virtudes. Há, entretanto, outro ponto chave na fala do narrador que permite compreender as trocas sexuais e afetivas nessa sociedade: no que diz respeito aos homens – assim mencionados por Jorge Amado, como uma alusão a fim de reafirmar sua sexualidade normativa –, esses procuram os “xibungos” apenas na ausência do sexo feminino; na visão do autor, esses homens usam tanto Franz quanto Medonho para satisfazerem seus desejos – unicamente como uma válvula de escape – não sendo considerados, em nenhum momento, enquanto indivíduos homoafetivos.

Outro personagem digno de análise, João Francisco dos Santos, o Madame Satã, nasceu em 25 de fevereiro de 1900, na cidade de Glória do Goitá, em Pernambuco, numa família de 17 filhos, em que seus pais eram descendentes de ex-escravizados. João foge de Pernambuco com uma mulher que havia lhe oferecido emprego no Rio de Janeiro, e passar a cuidar da pensão da qual era ela a dona. Ainda menino, com apenas treze anos de idade, João Francisco deixa a pensão de Dona Felicidade e passa a dormir em calçadas, na Lapa. Não demoraria para que o jovem fosse contratado, aos dezoito anos de idade, como garçom em um bordel – prática bastante comum dos prostíbulos do Rio de Janeiro que contratavam homens jovens e homossexuais para trabalharem como camareiros, garçons e até eventuais prostitutas se assim fosse da vontade dos clientes (GREEN, 2003).

João Francisco – que era muitos em um só – se tornou “malandro autêntico”: a camisa de seda, os dedos das mãos com anéis, o chapéu de panamá na cabeça, além de portar uma faca e ser

conhecido como capoeirista excepcional; o “outro lado” de João, o Madame Satã, surgia à noite e se apresentava no bar Danúbio Azul, pintando-se e transvestindo-se. Apesar de “se transvestir para a forma feminina”, Madame Satã exalava virilidade; bebia, jogava, defendia as prostitutas dos homens violentos, sabia lutar, tinha sido preso diversas vezes e acabou tornando-se figura emblemática da boêmia carioca depois de sua entrevista ao jornal *O Pasquim*, ainda na década de 1970: João contara que havia baleado um guarda por chamá-lo de “veado”, em 1928, que lhe rendeu o encarceramento até o ano de 1965 (GREEN, 2003). Madame Satã fez parte do sistema prisional durante longos 28 anos, ainda que períodos intercalados e, assim,

[...] esteve sujeito tanto ao sistema penal subterrâneo e seus saberes não acadêmicos, moldado para o controle dos ex-escravos, quanto ao saber científico da clínica criminológica, que buscava descrever as personalidades criminosas em termos de individualização do pertencimento racial e sua proximidade com os grupos negro e indígena (PIZA; GUIMARÃES; ARGOLO, 2017, p. 236)

Assim como Medonho a sexualidade de João Francisco é voltada unicamente para o prazer, afastando-se o máximo possível das trocas afetivas e, frequentador assíduo do bar Danúbio, é conhecido por ser um exímio caçador – fosse de prazer, dinheiro ou das inúmeras confusões que se envolvia. Em uma dessas noites, Satã conhece Renato e decide levá-lo para casa; o sexo ardente e sem tabus corre noite adentro, mas é quando Renato demonstra encantamento que João o manda embora, reassumindo sua figura viril e bruta (VERGARA, 2009).

Para compreender a construção de Medonho e Satã, torna-se necessário o entendimento de como a sexualidade *desviante* do homem negro está intrinsecamente relacionada a um fracasso em assumir o papel socialmente esperado para a masculinidade – em função da pré-definida hipersexualização de seus corpos, entendendo ainda como a própria ideia de desvio pode apresentar-se enquanto produto de uma politização dos corpos e das sexualidades que, enquanto antagônicas e dissidentes, desencontram-se com valores sociais dominantes (PINHO, 2015). Foucault (1988) diz ainda que, sendo a sexualidade um objeto historicamente construído, a partir dos múltiplos dis-

cursos sobre o sexo, é no âmbito cultural e social que as identidades se definem – e são, portanto, instáveis, mutáveis e plurais, e influenciam diretamente na construção do sujeito. Para Madame Satã, sua feminilidade é *uma construção, algo que pode ser forjado e encenado*³, seja no âmbito artístico ou social, e que finda por coexistir com sua masculinidade.

Quando a ficção encontra a realidade

Muito embora se perceba diferenças entre Medonho e Madame Satã, sendo uma *persona* fictícia e o outro real, um transvestir-se de mulher (ainda que por curtos períodos) enquanto o outro se enoja com a feminilidade exercida por outros homens, há entre eles uma semelhança: ambos representam, a seus modos, a virilidade associada ao corpo masculino e, principalmente, negro. Ainda, de acordo com Pinho (2004), o corpo negro é visto como um corpo subalterno, o que não seria diferente com suas masculinidades. Enquanto o homem branco é o animal superior, o homem negro é corpo-sexuado ou corpo-servil.

Contudo, a proximidade do personagem com o “real” pode ser entendida melhor a partir do que Charbel (2016, p. 63) salienta sobre a historicidade se mostrar enquanto ferramenta satisfatória à produção discursiva que, ainda que não possua caráter científico, não tem menos aspiração à verdade sobre a História. Em linhas claras, ainda que ficcional, a Literatura se mostra como elemento importante para se entender como as sociedades prestam contas com o passado e, principalmente a literatura realista, tornou possível uma interferência performática no real que, a partir da lúdica linguagem, constitui sistemas de representações sociais (CHARBEL, 2015). Sendo, portanto, inegável a proximidade entre o fazer historiográfico e a literatura, em que essas complementam-se na análise e no entendimento de uma sociedade e seus signos e costumes, pode-se entender como essa última ora reproduz (pré)conceitos e ideais, ora os denuncia – como é o caso da obra amadiana.

Como mencionado anteriormente no presente trabalho, a literatura brasileira foi (e, às ve-

³ Grifo pessoal.

zes, ainda é) permeada por conceitos coloniais, heteronormativos e eurocentrados, não sendo possível analisá-la fora do contexto histórico e temporalidade na qual está inserida. O romancista Jorge Amado, por sua vez, inverte a lógica e coloca o personagem negro e periférico – e, posteriormente, o feminino – no centro de suas obras, mas não faz o mesmo com os personagens homossexuais.

As transformações políticas e sociais do século XIX também atrelaram em uma forma de se pensar o controle dos corpos, em que esses tornam-se ferramentas, em que um corpo saudável é necessário para a manutenção do sistema capitalista (FOUCAULT, 2008). Ora, se a medicina higienista entende que o corpo homossexual é anormal e suscetível a doenças, esse adoece; adoecendo, desanda a ordem do poder vigente. Portanto, ao homem negro e operário (sendo esse homossexual ou não) não é permitido a proximidade ao feminino – inferior, frágil, que adoece. Além, é claro, do fator reprodutivo, importante para a manutenção do capitalismo vigente. Há, ainda, a relação entre Literatura e identidade: uma vez que a literatura não “aparece do nada” sendo essa, na realidade, mimese das relações e do pensar humano. Ainda salienta Marcelo José Caetano que

[...] o texto literário não é autônomo em relação ao ambiente histórico e cultural em que é produzido. Ele é um modo de projeção das questões e pontos de vista que configuram esse ambiente, sintonizando-se, em alguma medida, com a percepção própria do seu tempo. Noutros termos, a experiência literária não é exclusivamente estética, mas diz respeito a certo modo de percepção que é histórico-cultural, implica uma escolha discursivo ideológica daquele que escreve (CAETANO, 2007, p. 3).

Destarte, uma das formas dos homens brancos e heterossexuais reconhecerem-se quanto grupo hegemônico é através, como demonstrado ao decorrer do presente trabalho, da desqualificação do outro: ao criar e reproduzir estereótipos que apontam sempre de forma negativa as masculinidades encontradas nos corpos negros, pobres e homossexuais, colocam o ideal branco-burguês-heterossexual como referência de masculinidade positiva (CONNEL, 1995).

Dialogando com o conceito de dispositivo foucaultiano, Sueli Carneiro discorre sobre um *dispositivo de racialidade*, em que se demarca a humanidade associada à branquitude, definindo as

dimensões humanas e hierarquizando-as pautado na proximidade ou distanciamento desse padrão (CARNEIRO, 2023, p. 31-32). Portanto, uma vez que o dispositivo de racialidade é estruturante e está intrinsecamente relacionado na construção dos sujeitos, o afastamento do ideal de brancura acaba por gerar marcas subjetivas e sofrimentos psíquicos nesses indivíduos; mas, assim como a visão foucaultiana, Sueli Carneiro compreende que todo dispositivo gera igualmente uma resistência, isto é: se há, inegavelmente, o sofrimento, há também rupturas curativas movimentadas por um sujeito ou grupo em relação ao biopoder (nesse caso, racial) em que estão inseridos.

Carneiro (2023) dialoga ainda com a autora afro-americana bell hooks que traz à luz que a socialização dos jovens negros é marcada por estereótipos da exacerbação físico-genital e incompletude intelectual, provocando exageros e impessoalidades através do saber produzido acerca dessa (HOOKS, 2004). Portanto, hooks propõe uma tomada de consciência da subjetivação forjada pelo imaginário social do colonizador – tão latente na cultura de massas na contemporaneidade – desvinculando o corpo negro-masculino das figuras falocêntricas e violentas (HOOKS, 2009).

Jorge Amado, infelizmente, reproduziu falas estereotipadas de uma masculinidade voltada para a negação de tudo que envolvesse o feminino, como também o faz Madame Satã, em sua vivência. Assim sendo, Medonho é a afirmação e a representação de Madame Satã e vice-versa: personas negras, marginalizadas e *viris*. Indivíduos que reproduzem o discurso introduzido há séculos sobre seus corpos, ainda que o façam “às avessas”. Ou, nas palavras de Madame Satã: “sou bicha porque eu quero e não deixo de ser homem por causa disso.”

Referências bibliográficas

AMADO, Jorge. *Suor*. 45. ed. Rio de Janeiro: Record, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização. Brasileira, 2003. (Original publicado em 1990).

BRANNON, Robert. *Looking at the Male Role*. 1976.

CADORNEGA, António de Oliveira de. *História geral das guerras angolanas: 1680*. Revisto e anotado por Manuel Alves da Cunha. v. III. Lisboa: Agência-Geral das Colónias, 1942.

CAETANO, Marcelo José. Itinerários Africanos. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, v. 4, n. 2, p. 1-12, 2007.

CAMILOTTI, Virgínia; NAXARA, Márcia Regina C. História e Literatura: fontes literárias na produção historiográfica recente no Brasil. *História: Questões & Debates*, v. 50, n. 1, 2009.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar, 2023.

CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 83-105, 1988.

CHARBEL, Felipe. A ficção histórica e as transformações do romance contemporâneo. In: _____; GUSMÃO, Henrique Buarque de; MELLO, Luiza Laranjeira da Silva (Org.). *As formas do romance: estudos sobre a historicidade da literatura*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.

_____. Uma filosofia inquietante da história: sobre Austerlitz, de WG Sebald. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 8, n. 19, 2015.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CONNEL, R. W. *Políticas de Masculinidade*. Educação e Realidade. 1995.

DA SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa - Papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. In: *Revista Afro-Ásia*. n 23. 1999.

DE LAURETIS, Teresa. *The practice of love: Lesbian sexuality and perverse desire*. Indiana University Press, 1994.

DE OLIVEIRA, Pedro Paulo. *A construção social da masculinidade*. Vol. 22. Editora UFMG, 2004.

DOS SANTOS, Simone Cabral Marinho. O modelo predominante de masculinidade em questão. *Revista de Políticas Públicas* 14.1 (2010): 59-65.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Jorge Amado: romance em tempo de utopia*. Rio de Janeiro: Record; Natal, RN: UFRN, 1996.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. *Revista Palmares*, v. 1, n. 1, p. 52-57, 2005.

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

EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75-104

FERREIRA, A. C. Literatura: a fonte fecunda. In: PINSKY, C. B. (Org.). *Fontes Históricas*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2014. p. 61-91.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *O que é o autor?* Forense Universitária, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2008.

FREUD, Sigmund. A dissolução do Complexo de Édipo. In S. Freud, *Obras completas*, 2011, volume 16: *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. (Cap. 6, pp. 203-213). São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. A construção da identidade nacional nos romances de Jorge Amado. *O universo de Jorge Amado—Caderno de leituras*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 62-75, 2009.

GREEN, James Naylor; POLITO, Ronald. *Frescos trópicos: fontes sobre a homossexualidade masculina no Brasil, 1870-1980*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

GREEN, James N. O Pasquim e Madame Satã, a "rainha" negra da boemia brasileira. *Topoi (Rio de Janeiro)*, v. 4, p. 201-221, 2003.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

hooks, bell. *We Real Cool: black man and masculinity*. New York: Routledge, 2004. hooks, bell. Ensinar Novas Paisagens, Novas Linguagens. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(3): 857-864, setembro-dezembro/2008.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista estudos feministas*, v. 9, p. 541-553, 2001.

MAGALHÃES, Carlos Augusto. Jorge Amado e o espaço do Pelourinho. *Leituras amadianas*, p. 35-62, 2007.

MOREIRA, Adilson. A homossexualidade no Brasil no século XIX. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v.6, n.07, 2012.

MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. *Afro-Ásia*, n. 33, p. 9-33, 2005.

OYEWÙMI, Oyèrónke. Laços familiares /ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas. Tradução para uso didático: Aline Matos da Rocha. *Signs: Feminisms at a Millennium*. Summer, vol. 25, n. 4. 2000, p. 1093-1098.

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *CADERNOS pagu*, p. 89-119, 2004.

PINHO, Osmundo de Araújo. “Putaria”: masculinidade, negritude e desejo no pagode baiano. *Maguaré*, v. 29, n. 2, p. 209-238, 2015.

PIZA, Evandro; GUIMARÃES, Johnatan Razen; ARGOLO, Pedro. Quem quer ser Madame Satã? Raça e Homossexualidade no Discurso Médico Legal da Primeira Metade do Século XX. *Revista Direito e Práxis*, v. 8, p. 229-261, 2017.

PRESTES, Érika Aparecida; VIANNA, Túlio. *História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo*. Iniciação Científica. Vol. 1. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais- PUC Minas, Belo Horizonte, 2007.

RAILLARD, Alice. *Conversando com Jorge Amado*. Trad. Annie Dymetman. São Paulo: Record, 1992.

SPENCER, Colin. *Homossexualidade: uma história*. Rio de Janeiro: Record, 1995. (Coleção Contraluz).

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandragem. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 29, n. 10, p. 49-63, 1995.

TONIETTE, Marcelo Augusto. Um breve olhar histórico sobre a homossexualidade. *Revista Brasileira de sexualidade humana*, v. 17, n. 1, 2006.

TREVISAN, João Silvério. Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. In: *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 2000.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados. *Moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VERGARA, Daniel Luis Moura. Madame Satã: a desconstrução da sexualidade. *Anais do Intercom*, 2009.