



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 19, v. 2
jul-dez.2023
p. 123-155

Masculinidades subalternas: uma etnobiografia com imigrantes africanos no Brasil¹

(Subaltern masculinities: an ethnobiography with african immigrants in Brazil)

(Masculinidades subalternas: una etnobiografía con inmigrantes africanos en Brasil)

Ercílio Neves Brandão Langa²

RESUMO: O artigo analisa masculinidades de homens africanos no cenário de migração e diáspora na cidade de Fortaleza. O que é ser homem, negro, africano e imigrante no Brasil? A reflexão é embasada em pesquisa etnográfica e entrevistas com africanos de distintas nacionalidades, aliada às experiências e vivências biográficas do autor, configurando uma etnobiografia. Movimenta-se as noções de masculinidades hegemônicas e subalternas. Homens africanos são racializados, discriminados e sexualizados, ocupando lugar secundário na sociedade. São visibilizados pelo imaginário do passado colonial. A universidade e o trabalho precário constituem meios de inserção. O contexto migratório permite a construção de imagens de virilidade masculina entre a África e o Brasil. Apresentam masculinidades subalternas diante da sociedade brasileira e hegemônicas diante de mulheres africanas e, valorizadas pelas brasileiras. As interações revelam negociações, em meio às representações sexuais coloniais, marcadas por tensões raciais e culturais. A vivência e experiência na diáspora plasmam novos padrões de masculinidade, que desafiam as relações de gênero e de dominação e, a repensar as formulações o homem como algoz e a mulher como vítima.

PALAVRAS-CHAVE: masculinidades; homens africanos; imigração; Brasil.

Abstract: The article analyses masculinities of African men in the scenario of migration and diaspora in the city of Fortaleza. What is it to be a man, black, African and immigrant in Brazil? The reflection is based on ethnographic research and interviews with Africans of different nationalities, combined with the author's biographical experiences, configuring an ethnobiography. The notions of hegemonic and subaltern masculinities are moved. African men are racialized, discriminated, and sexualized, occupying a secondary place in society. They are made visible by the imaginary of the colonial past. The university and precarious work constitute means of insertion. The migratory context allows the construction of images of male virility between Africa and Brazil. They present subaltern masculinities in front of Brazilian society and hegemonic in front of African women, valued by Brazilian women. The interactions reveal negotiations, in the midst of colonial sexual representations, marked by racial and cultural tensions. The living and experience in the diaspora shape new patterns of masculinity, which challenge gender relations and domination and, to rethink the formulations of man as executioner and woman as victim.

Keywords: masculinities; african men; immigration; Brazil.

Resumen: El artículo analiza las masculinidades de los hombres africanos en el escenario de la migración y la diáspora en la ciudad de Fortaleza. ¿Qué es ser hombre, negro, africano e inmigrante en Brasil? La reflexión se basa en investigaciones etnográficas y entrevistas a africanos de diferentes nacionalidades, combinadas con las vivencias biográficas del autor, configurando una etnobiografía. Se trasladan las nociones de masculinidades hegemónicas y subalternas. Los hombres africanos son racializados, discriminados y sexualizados, ocupando un lugar secundario en la sociedad. Son visibilizados por el imaginario del pasado colonial. La universidad y el trabajo precario constituyen medios de inserción. El contexto migratorio permite la construcción de imágenes de virilidad masculina entre África y Brasil. Presentan masculinidades

1 Parte das ideias expostas neste artigo são resultado de capítulos da minha tese de doutorado defendida em 2016, de discussões iniciadas em outros artigos, bem como de reflexões decorrentes da participação no VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Homocultura (ABEH), ocorrido em Salvador entre 1 e 3 de agosto de 2012. Agradeço aos professores Alba Carvalho e Christian Paiva pelas orientações e discussões, bem como às contribuições dos(as) pareceristas anônimos(as) da Revista que avaliaram o artigo.

2 Doutor e mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Bacharel em Ciências Sociais e Licenciado em Sociologia pela Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique. Professor Adjunto na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, no Campus dos Malês-BA.



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 15/06/2023

Aceito em 09/07/2023

subalternas frente a la sociedad brasileña y hegemónicas frente a las mujeres africanas y valoradas por las mujeres brasileñas. Las interacciones revelan negociaciones, en medio de representaciones sexuales coloniales, marcadas por tensiones raciales y culturales. La vivencia y experiencia en la diáspora configuran nuevos patrones de masculinidad, que cuestionan las relaciones de género y de dominación y, repensar las formulaciones del hombre como verdugo y de la mujer como víctima.

Palabras clave: masculinidades; hombres africanos; inmigración; Brasil.

1 Introdução

São escassos os estudos sobre masculinidades de homens africanos e mais escassos ainda em contextos de migração ou de diásporas africanas. Este artigo aborda as masculinidades de homens africanos de distintas nacionalidades no Brasil na segunda década do século XXI, discorrendo sobre o que é ser homem, africano, negro e imigrante na cidade de Fortaleza, Ceará. O estudo traz narrativas e depoimentos de homens africanos, discute masculinidades nesse contexto de migração e de diáspora, refletindo acerca de identidades, modos de ser e estar, bem como sobre comportamentos, atitudes e práticas do ser homem. As tramas ocorreram em um contexto de migração e de diáspora africana em uma metrópole do nordeste do Brasil, permeada por distinções de raça, nacionalidade, sexo, gênero, classe, grau acadêmico, trabalho, entre a sociedade local e os imigrantes e, dentre os próprios sujeitos internacionais.

Movimentou-se os pressupostos teóricos da produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. No plano metodológico, fez-se uma revisão de literatura partindo de textos clássicos ocidentais contemporâneos sobre masculinidades, interseccionando-se com teorias e conceitos das migrações internacionais, bem como abordou as masculinidades em contextos africanos. Aliada à pesquisa bibliográfica, utilizou-se o método etnográfico com recurso a entrevistas e conversas informais com distintos homens africanos, bem como de narrativas autobiográficas partindo das vivências e experiências do autor, enquanto pesquisador e integrante da comunidade africana na cidade entre os anos 2010 e 2017. Desse modo, constituiu-se uma “etnobiografia”, resultante da etnografia e das experiências biográficas do autor³.

A comunidade africana constitui um segmento recente na sociedade fortalezense, tendo emergido nos últimos 30 anos. Invisíveis ou invisibilizados, os africanos encontravam-se presentes nos mais variados setores, ainda que naqueles periféricos. Viviam em bairros do centro e adjacências, frequentavam faculdades periféricas, inseriam-se por meio de trabalhos precários e estavam em constante mobilidade pela cidade, alugando casas e quitinetes. A presença de africanos no Ceará

3 Aproprio-me aqui da noção proposta por Gonçalves, Marques e Cardoso (2012), da etnobiografia como uma formulação resultante da tensão produtiva entre a biografia e a etnografia, a partir das experiências individuais dos atores sociais ancorados em suas percepções culturais, na qual estrutura-se uma narrativa que procura dar conta dessas duas dimensões simultaneamente. A etnobiografia propõe de uma só vez e a um só momento uma relação entre subjetividade e objetividade, sujeito e cultura, individual e coletivo. Neste artigo, a etnobiografia é utilizada como um método e não como formulação teórica.



é fruto dos processos de migração estudantil internacional de África para o Brasil, iniciados nas últimas duas décadas do século XX e impulsionadas no início do século XXI pela política externa dos governos brasileiros de esquerda, pautada pela cooperação Sul-Sul e aproximação à África, fortalecendo os convênios educacionais já existentes e criando outros, resgatando positivamente relações históricas marcadas pela escravidão racial. Em Fortaleza havia a presença de sujeitos dos países africanos falantes da língua portuguesa, com destaque para bissau-guineenses e cabo-verdianos, mas também de angolanos, são-tomenses e moçambicanos em menor número, como também da África francófona e anglófona.

O artigo explora os padrões de masculinidade, os modos de vida dos homens africanos, suas inserções e interações com a sociedade. Resgata e aprofunda questões e discussões já avançadas em outros escritos, recolocando-as sob a perspectiva das masculinidades. Assim, avança questionamentos sobre as masculinidades africanas: como a experiência de migração e de diáspora influencia na reprodução e produção das masculinidades? Como pensar em masculinidades africanas em contexto de alteridade cultural, de racialização, discriminação e sexualização? O texto está organizado em cinco partes, algumas subdivididas em segmentos. Primeiro apresenta-se a revisão de literatura sobre masculinidades, interseccionando-se com as migrações internacionais, com atenção às masculinidades em contextos africanos. No segundo tópico movimentam-se os pressupostos teóricos e em seguida a metodologia utilizada. O quarto segmento descreve a inserção desses sujeitos na sociedade. O quinto item analisa as masculinidades africanas nessa diáspora, os tópicos seguintes discutem perspectivas dessas masculinidades com distintos segmentos da sociedade brasileira: identidade e distintas interações afetivas. Os dois últimos tópicos descrevem os casamentos binacionais e de bigamia. Por fim, são apresentadas as considerações finais.

2 Revisão de literatura

Para compreender as masculinidades partimos de uma obra clássica sobre o assunto. Connell (2003) discute a história das masculinidades no decurso da história mundial a partir do mundo Ocidental, que incluem homens das classes populares, de movimentos sociais, *gays* e de classe média. A autora chama atenção para a influência de marcadores sociais como raça, etnia e classe sobre as masculinidades⁴. Assim, aponta a existência de múltiplas formas de masculinidade, e que em muitas situações um modelo de masculinidade domina e se torna hegemônico entre os outros, ainda que esses não desapareçam. Na sua ótica, as masculinidades são individuais e

4 Atualmente, Raewyn Connell é mulher transexual, com uma experiência interessante acerca de seu processo de reconhecimento e transição de gênero. Quando escreveu a obra citada, Connell assinava como homem cisgênero.



coletivas, frequentemente divididas, são contraditórias e mudam com o tempo. Já Kimmel (1998) é um dos teóricos das masculinidades mais profícuos cujas ideias são exploradas neste texto, particularmente, as distinções entre masculinidades hegemônica e subalterna, cujas noções serão movimentadas em diferentes momentos.

Na teorização das migrações internacionais, Glick Schiller, Basch e Szanton Blanc (2019) propõem a noção de transmigrante em substituição da de migrante. Na sua ótica, os imigrantes contemporâneos não podem ser caracterizados como desenraizados. Ainda que se tornem enraizados no novo país, eles mantem múltiplos vínculos com sua terra natal. As autoras propõem o termo “migrante transnacional” ou “transmigrante” para caracterizar aqueles migrantes cuja vida cotidiana dependem de interconexões múltiplas e constantes por meio fronteiras internacionais e cujas identidades públicas estão configuradas diante de mais de um Estado-nação. Esses sujeitos se estabelecem, participam e se incorporam à economia, às instituições políticas, às localidades e padrões de vida diária dos países onde residem, não sendo por isso considerados hóspedes temporários ou residentes de curta permanência. Ao mesmo tempo, eles estão comprometidos com outros lugares, mantêm conexões, constroem instituições, realizam transações e influenciam eventos locais e nacionais dos países de emigração (GLICK SCHILLER; BASCH; SZANTON BLANC, 2019).

Tratando-se de um exame sobre masculinidades africanas num cenário de mobilidade internacional, hooks (2015) é uma estudiosa profícuo para compreender a socialização no espaço escolar em sociedades coloniais. Esta estudiosa analisa a escolarização de homens negros, criticando o sexismo, o racismo e as desigualdades de classe enquanto lógicas de ação, pensamento, exploração e de opressão que atuam nos processos de socialização dos indivíduos. Argumenta que estereótipos raciais e de gênero são atuantes na formação de identidades durante a vida escolar e afetam os desempenhos escolares dos homens negros. Nesses processos, imputa-se ao sujeito um *status* racial cujas consequências políticas o responsabilizam por seu desempenho na escola por meio de um maior ou menor compromisso com a instituição. A autora argumenta que os homens negros são concebidos como sujeitos desprovidos de habilidades intelectuais, sob a visão estereotipada do racismo e do sexismo que os veem mais como corpo do que mente (HOOKS, 2015).

No cenário da sociedade brasileira negra e periférica, Pinho (2005) explora a reafrikanização da cultura e da política da masculinidade na cidade de Salvador-Bahia conhecida como “brau”, o típico jovem negro de periferia que reinventa o seu visual e corporeidade negra ressignificada da cultura *soul* norte-americana, ainda que seja estigmatizado pela classe média. Entretanto, cabe



ressaltar que a masculinidade descrita por Pinho (2005) se apresentava em um contexto específico, visto que as masculinidades emergem e se transformam ao longo do tempo, não sendo fixas, rígidas e estáveis. Na atualidade, existem distintos tipos e estereótipos de masculinidades negras, relacionadas e semelhantes ou não ao *brau*, possuindo estruturas diferentes.

Num contexto de migração, Aboim e Vasconcelos (2016) analisam masculinidades de homens brasileiros, cabo-verdianos e moçambicanos na sociedade portuguesa, compreendendo a construção de identidades interseccionando com marcadores como raça, classe e feminização do outro. Colocam em discussão as masculinidades migrantes, de homens em posições subordinadas e como eles reconstróem suas identidades e práticas diante de masculinidades hegemônicas do poder masculino, do sucesso, virilidade e racialidade branca. Na sua ótica, as masculinidades subordinadas e marginais são frequentemente compelidas a mudar quando os homens têm de se ajustar a diferentes ordens de gênero, a distintas concepções e definições sociais de masculinidade hegemônica.

De acordo com os autores, os homens imigrantes pobres não eram poderosos, mas sua subordinação não os inibia de aspirar ao poder, seja ele material ou simbólico. Os imigrantes internacionais afirmavam ser discriminados, desvalorizados e subalternizados, relatando experiências ligadas ao mercado de trabalho e inserção profissional. Dessa forma, os homens imigrantes expressavam necessidade de auto empoderamento pela recriação da diferença. A diferença era construída essencialmente por meio do corpo e da sexualidade, arma da verdadeira masculinidade, considerando os homens nativos como emasculados, feminilizados e fracos. Já as mulheres eram tidas como sexualmente não atraentes, como não sabendo ser verdadeiramente femininas, pilosas, que não sabiam se arranjar ou seduzir. Assim, eram comuns generalizações depreciativas acerca da cultura do país de acolhida (ABOIM; VASCONCELOS, 2016).

Por último, Messeder (2010) analisa a construção do homem negro na diáspora na Espanha a partir das masculinidades de varões negros migrantes nesse país europeu. Nesse cenário de migração, a autora estuda os atos performativos masculinizados marginalizados desses homens diante do imaginário acerca da virilidade do homem negro existente na Espanha, interseccionando-os com as categorias de sexo, raça, gênero, classe e nacionalidade em suas interações com as masculinidades hegemônicas, subalternizada, feminilidade branca e consigo mesmos no tocante ao desejo. Em um trabalho rico em depoimentos dos interlocutores, a autora mostra a existência de mitos acerca da virilidade sexual dos homens negros, que coexistia com determinismo biológico, geográfico e cultural. Já os homens negros diaspóricos acreditavam que a masculinidade hegemônica era um mito, bem como existia um processo de mercantilização do pênis. Homens negros acreditavam



que mulheres brancas eram responsáveis pelo mito da virilidade sexual dos negros e, acreditavam que tal estereótipo os prejudicava. A revisão de literatura acerca das masculinidades mostrou a existência de pesquisas avançadas, como também de um arcabouço teórico predominante sobre as masculinidades em contextos ocidentais. Contudo, verifica-se uma lacuna dessas discussões em contextos africanos e da diáspora africana.

3 Masculinidades nas sociedades africanas

Os debates contemporâneos mostram pesquisas sobre masculinidades em sociedades africanas foram e são realizadas em diferentes momentos e contextos históricos, coloniais e pós-coloniais. Nesses debates destacam-se as pesquisas do século XIX, influenciadas pelo pensamento colonial, nas quais colonizadores, comerciantes, missionários e antropólogos europeus apresentaram África, seus povos e homens como moralmente falidos, ineptos, bárbaros e atrasados. As metrópoles coloniais patrocinaram estudos etnográficos não pelo desejo de compreender África e os africanos, mas com objetivo de coletar dados para apoiar suas teses sobre a disparidade entre o mundo civilizado e iluminado e o continente bárbaro e obscuro.

A etnografia foi uma ferramenta ao serviço dos interesses coloniais, criando os outros como desiguais, retratando África como outro mundo. As pesquisas etnográficas compartilham perspectivas dos agentes europeus sobre a África e as sociedades europeias tornaram-se um padrão a partir do qual os africanos eram julgados. As narrativas apresentavam os homens africanos como não homens, desprezando as manifestações africanas de masculinidade, medindo-as em termos de inteligência, sem poder ação e resistência, num contexto em que os africanos não eram homens o suficiente (EVANS-PRITCHARD, 2012; RATELE, 2008; UCHENDO, 2008).

Egodi Uchendo (2008) argumenta que as masculinidades são algo específico de cada sociedade. Masculinidade é o que qualquer sociedade aceita como características associadas ao gênero masculino e expressões masculinas. As práticas e maneiras de ser validam o sentido de ser de um sujeito masculino como homem. Raça, cultura, religião, sistemas de crença, ambiente, realidades e experiências históricas influenciam noções de masculinidades em todo o mundo e em África. O autor inicia sua discussão perguntando quem seriam os homens africanos e aponta a existência de distintas masculinidades em África, conforme a sociedade e mesmo a etapa da vida, infância, adolescência, juventude, adulta e velhice. A paternidade, a disciplina, a responsabilidade e o trabalho doméstico e no campo foram desvalorizados por essas narrativas. Expressões de masculinidade aumentam e concedem privilégios a um grupo de gênero. Mas quando usadas em oposição às mulheres, a masculinidade assume uma conotação negativa, criando o outro como



inferior. As sociedades patriarcais pré-coloniais e coloniais deram um *status* favorecido ao gênero masculino, desfavorecendo o feminino (UCHENDO, 2008).

De fato, o patriarcado constitui um sistema de opressão imposto e implementado pelo projeto colonial europeu em África, sendo uma invenção dessa colonização e não das sociedades africanas que precedem esses processos históricos de dominação. Acerca desse assunto, Oyèrónké Oyewú mí (2018) caminha no sentido contrário e argumenta que algumas sociedades africanas – como a yoruba – não distinguiram o gênero, e as mulheres ocupavam cargos importantes em igualdade com os homens. De acordo a autora, existiram outros regimes de poder nos quais os homens possuíam privilégios em relação às mulheres, mas não podem ser caracterizados como patriarcais, visto que não existia a categoria gênero nas civilizações africanas (OYEWÚMÍ, 2018). Desse modo, os sistemas e regimes de poder africanos pré-coloniais que hipervalorizam os homens podem ser caracterizados como androcêntricos e não necessariamente patriarcais.

Por sua vez, Ratele (2008) chama atenção para a necessidade de estudar os homens em África de forma crítica e que muitas experiências e focos têm sido perdidos por estudos indiretos que colocam as mulheres no centro do estudo dos homens, como as feministas têm feito por muito tempo. Assim, torna-se necessário estudar os homens dentro de seus grupos étnicos ou nacionais. As distintas vozes elencadas nessas discussões abordam diferentes dimensões das masculinidades, particularmente as de homens negros, imigrantes ou em contextos de diáspora, perpassando temáticas como educação, identidade, mobilidade, sexualidade, gênero etc.

Nesse debate, acreditamos que não se trata da supervalorização das mulheres nos Estudos Feministas, mas sim da negligência em relação às dimensões dialéticas e relacionais implicadas nas relações de gênero. Gênero é uma categoria relacional e só pode ser problematizado dessa forma. Assim, separar e isolar as mulheres das relações com os homens e vice-versa, certas perspectivas limitam os estudos e pesquisas acerca dos homens e das masculinidades, bem como das mulheres e das feminilidades.

Mbembe (2014) é um dos estudiosos que destaca um conjunto de transformações nas famílias, sexualidade, vida íntima e nas masculinidades nas sociedades africanas. O autor argumenta que durante e após a colonização europeia, o poder em África procurou sempre uma imagem de virilidade, na qual a comunidade política africana pretendeu sempre ser uma sociedade dos homens e dos anciãos. Assim, descreveu um panorama africano caracterizado por desemprego e fragmentação social que afetou as estruturas familiares e teve como consequências: transformações nos lugares das mulheres nas atividades econômicas e nas formas de união conjugal; enfraquecimento do *status* dos homens mais jovens por conta do desemprego; mudanças na idade do primeiro casamento;



redefinições nas relações entre homens e mulheres nas funções parentais bem como; emergência de casais sem filhos, famílias poligâmicas sem parentes colaterais, famílias monoparentais e divórcios (MBEMBE, 2014). Assim, as consequências identificadas e problematizadas por este filósofo podem ser entendidas como efeitos dos processos de patriarcalização das sociedades africanas pela colonização europeia.

Tais transformações fizeram emergir diversas formas de famílias, grande parte das quais chefiadas por mulheres. Dessa forma, o autor chama atenção para o aparecimento em África – ainda que lentamente – de uma esfera privada cujos símbolos são retirados da cultura global, por meio do vestuário, música, desporto, moda e dos cuidados do corpo em geral. Na sua ótica, em determinados casos, as crises econômicas e sociais contribuíram para o aumento das desigualdades entre os sexos, enquanto noutros casos, houve uma mobilidade ascendente tanto de homens como de mulheres, resultando num agravamento dos conflitos entre os sexos e da brutalidade das relações de gênero entre homens e mulheres. Ao mesmo tempo, as formas de sexualidade anteriormente reprimidas foram emergindo gradualmente no espaço público, e os desejos sexuais foram-se alargando.

Nessas circunstâncias, Mbembe (2014) delineou um cenário de transformações na vida íntima e na sexualidade ocorridas no último quartel do século XX em África, por ele designado de revolução sexual silenciosa. A revolução sexual silenciosa africana foi caracterizada por uma abertura inigualável das sociedades africanas para o mundo. Exemplos disso seriam a circulação de filmes pornográficos em sociedades africanas, o questionamento da centralidade do órgão sexual e reprodutor masculino que, em algumas sociedades têm ocasionado instabilidade marital e circulação das mulheres. Também se verificou o agravamento de conflitos entre homens e mulheres em distintos contextos, nos quais, os homens mais pobres passaram a sentir-se desmasculinizados e, o *status* do homem como chefe de família tem sido desclassificado nas classes populares quando a sua capacidade de provedor da família não se realiza com êxito (MBEMBE, 2014). Acerca dessa temática, Chimamanda Ngozi Adichie (2012) argumenta que não é fácil conversar sobre gênero em muitas sociedades africanas, tanto homens como mulheres se sentem desconfortáveis, preferindo contornar o assunto. A ideia de mudar o *status quo* é penosa. Alguns homens se sentem ameaçados pela ideia de feminismo. Tal ameaça sentida tem origem na insegurança, no modo como foram criados e se não estão dominando enquanto homens sentem sua autoestima diminuída.

No contexto da Guiné-Bissau, Joance Katar Moreira (2017) argumenta que as questões de gênero são indissociáveis das dinâmicas políticas, espelham e enformam o funcionamento das instituições do país. Num contexto de dominação institucional masculina marcada por tensões,



conflitos e violências de várias ordens, mas também por negociações e alianças, a autora parte da análise dos homens e masculinidades para compreender as causas dos conflitos e a dimensão do gênero que tem marcado o poder na Guiné-Bissau. A *cultura de matchundadi* é uma expressão de masculinidade hegemônica, consiste num conjunto de valores, comportamentos, símbolos, e práticas norteadas por uma visão de mundo baseada em características entendidas como próprias dos homens e das masculinidades, destacando-se o exercício da força física e simbólica, coragem e rebeldia, capacidade de intimidação, exercício da violência, que funcionam como medidores do poder e da influência dos indivíduos diante de seus pares e da sociedade (MOREIRA, 2017).

Por último, partindo do contexto cabo-verdiano, Anjos e Silva (2021) apontam que a maioria dos estudos sobre relações de gênero e na diáspora africana, mesmo quando abordam as masculinidades, esses não dão voz às masculinidades negras progressivas, que contribuam para transformar a construção social da masculinidade. Estes pesquisadores argumentam que a hipermasculinidade seria uma suposta característica dos homens – cabo-verdianos – de segmentos populares. Eles pensam a masculinidade escravizada e depois colonizada como uma instância negativa da própria masculinidade. Questionam a relação do homem negro com a masculinidade num mundo racializado. De acordo com Anjos e Silva (2021), na sociedade cabo-verdiana, o hoje se classifica como masculinidade tóxica, seria a antítese daquilo que a luta de libertação nacional chamou de “melhores filhos da terra” e o “homem novo” prometido pelos governos pós-colonial. Na ótica dos autores, o fracasso das masculinidades populares é espetacular diante do sucesso das masculinidades quase brancas oriundas das classes médias que se apoderaram do Estado e de seus processos de privatização e transnacionalização dos bens comuns.

Um exemplo das masculinidades africanas são as representações das lideranças políticas dos processos de resistência e descolonização do continente são sempre masculinas, os heróis nacionais e continentes são sempre homens. Já as lideranças femininas que protagonizaram tais processos históricos, na maioria das vezes, não estão devidamente representadas no imaginário coletivo das lutas anticoloniais africanas. Esse processo de patriarcalização e invisibilização feminina reverberaram e se perpetuaram durante e após os processos de descolonização, mas também na construção dos novos projetos de nação no contexto africano pós-colonial.

4 Aportes teóricos

Para compreender as masculinidades africanas na diáspora, parti das noções de masculinidades hegemônica e subalterna. Desse modo, o artigo movimenta os pressupostos teóricos da produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. Inspirado na Teoria



da Dependência de Gunder Frank, o norte-americano Kimmel (1998) é quem melhor explicita a produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas.

Kimmel (1998) argumenta que, tal como aconteceu no processo de desenvolvimento econômico capitalista, o centro emerge criando uma periferia, o desenvolvimento de um implica o subdesenvolvimento do outro. Um processo semelhante ocorreu com o gênero na construção histórica dos significados de masculinidade. O ideal hegemônico de masculinidade ocidental se estabeleceu em oposição a outras masculinidades, pouco problematizadas e desvalorizadas. Assim, a masculinidade hegemônica e as subalternas emergem em interação mútua e desigual em uma ordem social e econômica dividida em gêneros. A masculinidade hegemônica norte-americana e europeia ocidental superou e desacreditou outras versões de masculinidade, a dos homens negros, imigrantes, velhos, de classe trabalhadora e as próprias mulheres, à medida que se transformava na forma dominante de sucesso na esfera pública (KIMMEL, 1998).

Este sociólogo aponta que as masculinidades são socialmente construídas, que elas variam com a cultura, tempo, lugares potenciais de identidade e no decorrer da vida individual. Ressalta que as masculinidades são construídas simultaneamente em dois campos inter-relacionados de relações de poder: nas relações de homens com mulheres na desigualdade de gênero e nas relações dos homens com outros homens, baseadas na raça, etnicidade, sexualidade, idade etc. A masculinidade é algo invisível aos homens cuja ordem de gênero é mais privilegiada em relação àqueles que são menos privilegiados por ela. Há múltiplos significados de ser homem e os homens não são iguais, suas experiências dependem da classe, raça, etnicidade, idade, região, período histórico (KIMMEL, 1998).

Para Connell e Messerschmidt (2013), a masculinidade hegemônica é entendida como um padrão de práticas, que possibilitaram que a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse. Tal masculinidade hegemônica se distingue das outras masculinidades, particularmente as subalternas. Ainda que apenas uma minoria adote a masculinidade hegemônica, ela é a normativa, incorporando a forma mais honrada de ser homem, exigindo que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação das mulheres aos homens. Os autores esclarecem que hegemonia não significa violência. Ainda que seja sustentada pela força, a hegemonia é alcançada por meio da cultura, das instituições e da persuasão (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013).

Por sua vez, Vale de Almeida (1996) argumenta que masculinidade hegemônica é um modelo de cultura ideal, que não sendo atingível por nenhum homem exerce um efeito controlador sobre todos os homens e mulheres. Ela exerce controle sobre o processo de constituição das identidades



masculinas. Na sua ótica, a masculinidade hegemônica é um elemento central de uma ordem do gênero específica, o patriarcado, que define a inferioridade do feminino e das masculinidades subordinadas (VALE DE ALMEIDA, 1996).

No cenário migratório e de diáspora em análise, o padrão de masculinidades bissau-guineense apresentava-se hegemônico. Por serem grupo majoritário, os modos de vida e de ser homem dos guineenses eram tidos por brasileiras como representativos do continente africano. Assim, nas interações, espaços de sociabilidade, festas e bares, esperava-se que os homens africanos agissem como a maioria dos guineenses. Esse padrão de masculinidade cooptava e influenciava os demais homens africanos. As masculinidades hegemônicas determinam uma ordem de funcionamento dos jogos de poder nas sociedades patriarcais. O fato de mulheres brasileiras determinarem que homens guineenses representem os homens africanos, de maneira generalizada, é uma prática de estereotipação racial operacionalizada pelo gênero. E não um reconhecimento de uma determinada masculinidade hegemônica proveniente do continente africano. Dessa forma, negligenciam e negam a diversidade e multiplicidade das masculinidades, bem como as distintas formas de ser/estar dos homens nas sociedades africanas e nas diásporas negro-africanas.

5 Metodologia

O artigo é fruto de pesquisa etnográfica desenvolvida durante o doutorado em Sociologia entre 2012 e 2017, com a comunidade africana na cidade de Fortaleza, no Ceará, envolvendo homens e mulheres de diferentes nacionalidades. Utilizou-se diferentes técnicas, como observação participante, entrevistas, conversas informais e anotações no caderno de campo, realizadas em distintos espaços e lugares como residências, instituições de ensino, reuniões das associações estudantis, festas, quadras de futebol, ônibus etc. Também se movimentou a etnobiografia, enquanto método. A mescla entre a etnografia e as experiências biográficas do autor proporcionaram uma releitura criativa das relações e interações, das entrevistas, dos relatos e depoimentos de acontecimentos vivenciados ao longo dos anos em que estive inserido nessa diáspora.

Nessa perspectiva, Gonçalves, Marques e Cardoso (2012) afirmam que a etnobiografia abre espaço para a individualidade ou imaginação pessoal criativa. As narrativas, os discursos e depoimentos, ao invés de tomados como neutros, assumem papel de agência, na medida em que criam e agregam novos significados ao mundo e às coisas, ao mesmo tempo que transformam aqueles que constroem a narrativa etnográfica. A etnobiografia não distingue a narrativa das práticas sociais concretas, ela recusa a separação entre discurso, linguagem e experiência. A etnobiografia procura dar conta da relação intrincada entre sujeito, indivíduo e cultura.



As entrevistas foram abertas e duraram entre 30min e 1h30min de conversa, com o uso de gravador para registro do diálogo e do diário de campo para as anotações. Utilizou-se a descrição densa, baseada nas observações, vivências e convivências com os entrevistados, visto que o autor era integrante da comunidade e de origem africana. Foram 18 homens entrevistados de sete nacionalidades diferentes: seis bissau-guineenses, seis cabo-verdianos, dois congoleses, um angolano, um são-tomense, um togolês e um nigeriano. Todos os interlocutores residiam na cidade há pelo menos quatro anos, tempo de vivência e experiência nessa diáspora que o autor considerou suficiente para as entrevistas.

Todos os africanos cursavam o ensino superior, motivo pelo qual migraram e permaneciam no Brasil. Dentre esses, nove cursavam faculdades privadas, na sua maioria, bissau-guineenses e cabo-verdianos. A maioria dos homens trabalhava, ainda que informalmente, em bicos ou estágios remunerados. Poucos tinham empregos estáveis, apenas três trabalhavam com carteira-assinada: um secretário de uma universidade pública, um enfermeiro em um hospital privado, um assistente de almoxarifado em uma instituição pública.

Os bissau-guineenses eram o grupo mais vulnerável do ponto de vista socioeconômico, o que refletia a situação da Guiné-Bissau nos últimos 20 anos, caracterizada por instabilidades político-militares. Já os cabo-verdianos apresentavam certa estabilidade, particularmente aqueles matriculados no ensino privado, por conta da tradição de migração das famílias, tendo parentes imigrantes em países do Norte Global que enviavam ajuda econômico-financeira. A maioria dos homens se afirmava católico, mas não frequentavam a igreja com regularidade. Outros frequentavam igrejas evangélicas e um era muçulmano praticante. Grande parte era solteiro ou namorava, somente seis eram casados: quatro casados com mulheres brasileiras e dois com mulheres africanas. Dois dos entrevistados tinham filhos nascidos no Brasil. A informação sobre a existência de filhos em África quase sempre era omitida.

Durante a transcrição das entrevistas e conversas informais, procurou-se manter a maior fidedignidade possível, os modos de falar e se expressar dos interlocutores, as pausas, as dúvidas, as respostas titubeantes etc. pois, são parte do processo de interlocução. A maioria dos interlocutores não tem o português como língua materna, mas sim o *crioulo* da Guiné-Bissau, de Cabo-Verde, outras línguas africanas, bem como o francês e o inglês⁵. Particularmente, os guineenses se expressavam na maior parte do tempo em *crioulo*, utilizando a língua portuguesa em momentos que consideravam estritamente necessários.

5 *Crioulo* é língua materna e idioma oficial na Guiné-Bissau e em Cabo-Verde, tem base lexical no português, derivando da mistura da língua portuguesa com línguas africanas. É um dos resultados da colonização portuguesa nesses dois países. Cada país tem o seu próprio crioulo.



6 Inserção na sociedade

As masculinidades dos diferentes grupos nacionais africanos estavam vinculadas às identidades étnico-raciais, ao *status* e ao lugar na sociedade. Homens africanos constituíam um grupo invisível ou invisibilizado em Fortaleza. Quando se tornavam visíveis, eram homogeneizados, ainda que possuíssem nacionalidades e identidades distintas. Se tornavam visíveis pelas vestes coloridas, por falarem línguas estrangeiras e eram vistos como exóticos, tradicionais, polígamos, islâmicos etc. A competitividade na sociedade brasileira obrigava-os uma dupla inserção: enquanto estudantes e trabalhadores.

Havia barreiras à integração dos homens africanos, algumas vezes eram submetidos a cursos de língua portuguesa como requisito fundamental para frequentar os diversos cursos oferecidos em instituições de ensino, mesmo para aqueles oriundos dos países africanos falantes da língua portuguesa. Já os africanos que se vestiam com roupas formais ou ocidentais, ou que se expressavam bem nas línguas portuguesa, francesa ou inglesa tinham uma melhor inserção. Ao mesmo tempo, passavam por indivíduos desviantes, tidos como menos africanos, ocidentalizados ou sem identidade própria.

Os imigrantes inseriam-se na sociedade através do trabalho, empregados em pequenas obras de construção civil, oficinas mecânicas, de eletrônicos e eletrodomésticos particulares. Inseriam-se por meio de trabalhos precários, temporários e sem carteira assinada. Outros conseguiam empregos no mercado formal, como atendentes e vendedores em lojas de materiais de construção, ferragens, como *office* e motoboys em escritórios de advogados, firmas e clínicas. Também conseguiam trabalhos em mercadinhos, açougues, lojas de departamento, supermercados, restaurantes, bares e barracas de praia nas mais variadas funções, como empacotadores, entregadores de água, garçons, *barmen*, na montagem de palcos em eventos e, como seguranças e vigias nos estabelecimentos de grandes *shoppings*. Em seguida apresenta-se o relato de jovem da Guiné-Bissau acerca da sua relação com o trabalho, que considerava perigoso. Vejamos:

Cara, eu parei com essa vida de trabalho. Você fica sem tempo pra Faculdade. É uma exploração e o teu salário é pouco. Prefiro estudar. A galera até que ganha um dinheiro, mas é um trabalho de risco ser vigia de loja. Você não tem nenhuma proteção. Quando há assalto, o cara bota arma na tua cabeça e você é o primeiro a morrer. Não compensa e o patrão não tá nem aí (Homem bissau-guineense, 25 anos. Extrato de conversa informal, acontecida em 13 de julho de 2011).

Mais do que a escola, o trabalho era valorizado como uma forma de inserção na sociedade. Aqueles mais bem inseridos na vida estudantil conseguiam estágios bem remunerados, e mesmo empregos com carteira assinada em escritórios e secretarias de órgãos públicos. O curso de Enfermagem garantia uma ótima inserção profissional de homens africanos enquanto técnicos de enfermagem e enfermeiros em grandes hospitais públicos e privados. Todavia, a maioria inseria-se pelo trabalho precário, sem direitos trabalhistas, ainda que cursassem o ensino superior. A discriminação racial e dificuldades econômicas eram apontadas como causas para a inserção



precária dos sujeitos em profissões socialmente desvalorizadas e mal pagas. Os imigrantes necessitavam de dinheiro para sobreviver e se locomover na cidade, bem como pagar as contas cotidianas e se manter nas faculdades privadas.

Eu me mantenho aqui no Brasil com os meus bicos e com apoio também da minha mãe que manda uma grana que dá até pra manter o meu filho mais ou menos, entendeu. Se bem que não é muito, mas eu também não posso forçar ela (sua mãe) muito, entendeu. Mas nem todo o mês, quando eu sinto a necessidade, eu peço. Já há uns quatro meses que eu não peço (dinheiro) a ela porque eu não tenho onde tirar. Eu consigo pagar as todas as contas. Eu consigo, depende, há mês que eu consigo tirar 3000, há mês que é 500. Depende, se eu pegar um trabalho grande, até 2000, 1500 mais ou menos por mês, eu consigo tirar (Homem são-tomense, 26 anos, residente em Fortaleza há seis anos, cursava arquitetura em faculdade particular. Entrevista gravada em 07 de abril de 2014).

Outra forma de inserção desses imigrantes no mundo do trabalho, pela via de um comércio internacional informalizado de venda de produtos africanos na cidade, sobretudo de roupas, calçados e artesanato. Esse comércio internacional se formalizou com a obtenção de licença de importação/exportação de mercadorias. Alguns imigrantes constituíram empresas registradas no Brasil. Além do comércio internacional, a partir de 2014, alguns imigrantes abriram bares *africanos* nos quais se vendiam bebidas e tocava-se música do continente. Os bares serviam de pontos de encontro e de sociabilidade da comunidade africana. Alguns bares funcionavam também como depósito de venda de água engarrafada de 20 litros, refrigerantes e bebidas alcoólicas. A ascensão meteórica e o estilo de vida de alguns microempresários africanos geravam suspeitas de negócios internacionais ilícitos, devido às constantes viagens entre o Brasil, Europa e África. Alguns desapareciam e não mais voltavam.

7 Masculinidades africanas na diáspora em Fortaleza

É possível identificar padrões de masculinidades nessa diáspora africana, conforme a nacionalidade e a cultura dos imigrantes. Assim, pode-se distinguir um padrão de masculinidade bissau-guineense, um cabo-verdiano, um angolano, um santomense, moçambicano, nigeriano etc. A identificação de padrões de masculinidade dos imigrantes africanos aqui movimentada é inspirada na noção de “tipo ideal” de Weber (2015), um procedimento metodológico usado para apreender as características de um fenômeno social, a partir do comportamento e das relações sociais. Para este autor, o tipo ideal define um conjunto de conceitos que o pesquisador constrói para fins de pesquisa, um método cujo objetivo é captar os fenômenos na sua singularidade. Conforme Weber (2015) o termo “ideal” tem dois sentidos: lógico e normativo. Assim, classificar um conceito típico como ideal tem um sentido lógico, porém abstrato diante de uma realidade da qual fazem parte normas, valores e o dever ser. Na sua ótica, os tipos ideais definem no plano empírico, o que é ou



não o dever ser.

Para fins heurísticos, distingui os tipos ideais de masculinidades bissau-guineense e cabo-verdiano, os dois contingentes nacionais majoritários entre os imigrantes africanos nessa diáspora. Por outro lado, Cabo-Verde e Guiné-Bissau são Estados vizinhos localizados na África Ocidental, ex-colônias portuguesas que, após suas independências constituíram uma espécie de união ou federação. Contudo, distinções de *status* e prestígio entre as elites políticas ditaram o fim da união. Cabo-verdianos e guineenses usam o crioulo como língua cotidiana. Apesar de trajetórias históricas comuns, as sociedades e culturas cabo-verdiana e bissau-guineense são bastante distintas. Na diáspora na cidade de Fortaleza, os cidadãos desses dois Estados parecem reproduzir as históricas distinções de classe, renda, educação, *status* e prestígio existentes entre as duas nações, bem como aquelas que se verificam no interior de cada sociedade.

O ideal masculino ou de masculinidade bissau-guineense na diáspora estava ligado à um certo machismo, virilidade sexual, à inserção social por via do trabalho duro, valorização do corpo masculino. Os guineenses apresentavam-se como homens machistas dominantes diante das mulheres, às vezes bastantes rudes e intransigentes. Exibiam roupas africanas coloridas, cordões e pulseiras de metal, de couro e produtos africanos no cotidiano. Alguns frequentavam academias de musculação ou se exercitavam em academias improvisadas em casa. Muitos apresentavam dificuldades em se expressar em língua portuguesa. A inserção dos guineenses na sociedade brasileira era precária, em trabalhos socialmente desvalorizados no comércio popular, oficinas, vigias de supermercados, panfletagem, entregadores de água etc. Sendo maioria numérica, os guineenses eram organizadores das festas africanas e dominavam as agremiações estudantis imigrantes. Anos depois, alguns homens guineenses abriram bares cujos clientela eram a própria comunidade africana e mulheres brasileiras. Os homens guineenses eram muito solidários entre si e com as outras nacionalidades, dividiam apartamentos, casas etc. Havia sempre espaço para mais um. O companheirismo era uma marca desses sujeitos.

As mulheres guineenses valorizavam os homens que exerciam trabalho braçal em detrimento daqueles homens que somente estudavam e auferiam de auxílios e bolsas de estudo nas universidades e faculdades. Já as brasileiras sentiam-se valorizadas com o assédio dos homens guineenses nas festas e bares africanos. Em caso de viagens de seus conterrâneos, era comum os homens assediarem as mulheres, companheiras ou esposas de seus compatriotas. Mulheres brasileiras casadas ou que namoravam cidadãos guineenses afirmaram ter sido assediadas por outros homens guineenses, amigos ou vizinhos de seus maridos ou companheiros.

Já entre os cabo-verdianos, o padrão de masculinidade hegemônico era europeizado,



ocidental, um ideal civilizatório que permeia essa nação *sui generis* em África. Era uma masculinidade de classe média, caracterizada por roupas ocidentais discretas e inseridos em trabalhos e empregos de colarinho branco. Mais miscigenados e de pele clara, à primeira vista homens cabo-verdianos podiam ser confundidos com brasileiros, somente o *crioulo* e o sotaque os entregava como africanos. Eram paqueradores polidos, menos assediadores e pouco agressivos com as mulheres. Homens cabo-verdianos tinham melhor inserção na sociedade brasileira. Estes marcavam distância social do resto da comunidade africana em um sinal de distinção.

Outra ferramenta que auxilia na compreensão das masculinidades africanas nesse cenário de migração e diáspora é a noção de discriminação interseccional ou interseccionalidades de Kimberlé Crenshaw (2002). Esta feminista argumenta que as discriminações de raça, gênero, etnia, classe, renda etc., não são mutuamente excludentes e muitas vezes se sobrepõem e se interseccionam, criando complexas conexões nas quais se juntam dois, três ou mais elementos, nem sempre percebidas pelos indivíduos ou reconhecidos como formas de opressão. A autora propõe a noção de discriminação interseccional como uma ferramenta capaz de circunscrever nos processos discriminatórios. Tomando como exemplo a discriminação racial, Crenshaw (2002) aponta que, em determinados contextos, esse fenômeno se apresenta de maneira específica e diferenciada para os indivíduos, atingindo, de formas distintas, homens e mulheres.

Cultura, classe, raça, etnia, religião, trabalho e habilitações escolares influenciavam os modos de vida, de ser homem e de estar na diáspora. Assim, masculinidades africanas se apresentavam distintas. Os padrões de masculinidade do homem bissau-guineense etnorural era diferente do padrão de masculinidade do guineense luso-africano, daquela do cristão e da do muçulmano. Moreira (2017) apontou a *matchundadi* como o tipo ideal da masculinidade dos homens guineenses. *Matchundadi* é a afirmação masculina do homem guineense enquanto macho, seu lugar de mando na sociedade, enquanto homem que dita as regras, o cabeça da casa, aquele que desafia tudo e todos. É um machismo culturalmente aceite, uma cultura de desafio, num contexto em que somente o homem pode, possui direitos e tira as coisas à limpo. A *matchundadi* é uma cultura política que se perpetua na sociedade guineense, não apenas entre homens e mulheres, mas entre os próprios homens. A autora aponta a *cultura de matchundadi* como estando na origem dos conflitos político-militares que caracterizam a sociedade guineense nos últimos 30 anos.

Nessa diáspora, as masculinidades dos bissau-guineenses eram distintas das dos cabo-verdianos, particularmente pelo grau de escolaridade, *status* e prestígio social herdados da colonização portuguesa em África, que reverberavam na diáspora. Já entre os cabo-verdianos, o ideal de masculinidade dos *badios* era dissemelhante dos *sampadjudos*, marcados pela etnia,



classe, *status* e prestígio⁶. Anjos e Silva (2021) argumentam que o padrão de masculinidade predominante na sociedade cabo-verdiana é a *mofinesa*, uma masculinidade de classe média, de homens bem-sucedidos nos lugares de formação de universitária ocidental, muitas vezes tida como uma hipomasculinidade, uma masculinidade ausente.

Mesmo assim, todos os africanos negociavam seus padrões de masculinidade com a sociedade brasileira. À medida do contato e vivência na diáspora, as masculinidades africanas sujeitavam-se às mudanças, negociações e ressignificações, configurando outras ou novas formas de masculinidade – transnacionais, migrantes e diaspóricas. Aqueles que exerciam trabalhos braçais apresentavam masculinidades distintas daqueles que trabalhavam nos escritórios. Já os africanos que exerciam atividades culturais, particularmente aquelas ligadas ao corpo como a música e a dança, apresentavam masculinidades distintas dos outros. As masculinidades artístico-corporais eram apreciadas pelas mulheres brasileiras, e esses sujeitos tinham vantagem no mercado afetivo. Entretanto, eram desvalorizados pelas mulheres africanas, que valorizavam aquelas masculinidades ligadas ao trabalho, muitas vezes braçal, pois, era é sinônimo de estabilidade. Não faltava trabalho e bicos aos africanos que exerciam atividades braçais. Vejamos o depoimento seguinte que ilustra essa realidade:

Eu acho que economicamente, os brasileiros por cá estarem no país deles, faz toda a diferença. E o guineense como tu sabes, muitos guineenses passam por situações, economicamente falando né, situações complicadas e muitos recorrem a trabalhos né, trabalhos inclusive, trabalhos brutos. E... isso também conta muito, que o cara passa assim, a ficar sem tempo né pra estudar mesmo, isso reflete diretamente no seu desempenho escolar. Há pessoas que cá chegaram com os seus próprios dinheiros e eu acho isso uma luta assim. Você sente, entendeu, que a pessoa em Guiné, assim como diria, mais pobre assim, entendeu. E quando chega a aqui, vê que não, não é como pensava, porque a imagem que nos vendem é totalmente..., é totalmente..., como é que eu posso dizer..., é totalmente falaciosa, entendeu. É toda mentirosa, entendeu. Então, a pessoa chega aqui e vê outra realidade, tem que recorrer a esses trabalhos pesados, a outros meios que é pra sobreviver (Homem bissau-guineense, 25 anos. Entrevista gravada em 23 de agosto de 2013).

Por sua vez, os africanos enfermeiros ocupavam um lugar *sui generis*, visto que no Brasil era uma profissão majoritariamente exercida por mulheres, mas que na África Subsaariana era uma profissão bastante valorizada pelos homens e prestigiada pelas sociedades. A existência de um número reduzido e a ausência de médicos, particularmente nas zonas rurais, transformaram os enfermeiros numa classe prestigiada em muitas sociedades africanas, realizando partos,

⁶ *Badios* e *sampadjudos* são categorias êmicas da sociedade cabo-verdiana e representam duas classes sociais distintas e antagônicas, com origem na colonização portuguesa. São categorizados de *badios* os cabo-verdianos mais apegados à cultura africana, que ofereceram mais resistência aos valores sociais portugueses e apresentam traços fenotípicos mais africanizados. Já *sampadjudo* refere-se àqueles cabo-verdianos mais próximos à cultura portuguesa e ocidental, católicos, com traços fenotípicos mais miscigenados e tomo de pele clara. A colonização portuguesa emancipou os *sampadjudos* em detrimento dos *badios* mais discriminados e, privilegiou os primeiros com acesso a melhores recursos como terra, educação, empregos, prestígio etc., produzindo desigualdade socioeconômica que se reproduz até à atualidade de forma latente, ainda que nem sempre reconhecida pelos indivíduos.



circuncisões, além do cuidado com as populações. A colonização europeia emancipou e colocou os enfermeiros em destaque em detrimento das enfermeiras. Muitas das vezes era o enfermeiro africano que estava ao lado do médico europeu no cuidado das populações, servindo também como intérprete. Após as independências dos territórios africanos da colonização europeia, houve uma reprodução desse padrão de desigualdade entre homens e mulheres em muitas nações africanas.

Por conta do trabalho na diáspora, os africanos enfermeiros viviam uma vida ascética, de pouca sociabilidade por conta do trabalho, bebiam pouco e quase não frequentavam festas, bares etc. A religião influenciava no padrão de masculinidade e na sociabilidade. Homens cristãos, ainda que não praticantes, se inseriam melhor nos mais variados espaços – trabalho, lazer, restaurantes, bares, festas, flertes etc. – quando comparados aos evangélicos e muçulmanos. Os dois últimos grupos apresentavam estilos de vida distintos, além de restrições em relação ao álcool, alimentação e espaços de sociabilidade como bares e festas. Assim, a convivência, pertencimento às associações e camaradagem entre esses homens era menor. Ser homem africano residente num contexto de migração e diáspora implicava na reprodução de valores e práticas culturais africanas, mas também na hibridização com a cultura local. No contexto diaspórico, as masculinidades africanas se transformaram em dinâmicas de adaptação – que implicam tensões, negociações e conflitos – para sobrevivência e resistência dos homens africanos imigrantes, podendo ser caracterizadas como masculinidades negras transnacionais.

8 Masculinidade e identidades

Apesar de muitos estudos terem sido desenvolvidos acerca das identidades, Hall (2013) acredita que o conceito de identidade não foi totalmente superado, e que não há outro inteiramente novo que possa substituí-lo. Assim resta continuar a problematizá-lo e colocá-lo sob rasura, ou seja, pensá-lo não a partir de sua forma original ou primeira, mas sob novas perspectivas e construções. Desse modo, as identidades mostram-se uma via privilegiada com efetivo potencial analítico para compreender as configurações de ser homem africano no estrangeiro.

As masculinidades de homens africanos em Fortaleza apresentam-se distintas das suas formas de ser e estar nas sociedades africanas. No cenário de migração e diáspora, esses sujeitos se inserem na sociedade por meio do trabalho e da escola. Por conta da alteridade racial e cultural temos a exaltação da virilidade masculina, uma preocupação maior com o corpo, cabelo, roupas, formas de ser e estar que remetem à África. Muitos africanos passaram a frequentar academias, a cuidar do corpo, fazer tranças, *punks*, *dreads*, *black powers* e *rastas* na diáspora.



Homens africanos assumiam expressões heterogêneas, como sujeitos de diferentes países, regiões e culturas, embora, ao mesmo tempo, tais sujeitos apresentem aspectos comuns como a origem, um *habitus* africano, um conjunto de padrões adquiridos de pensamento, comportamento e gosto, como princípio que estruturava seus modos de viver (BOURDIEU, 2002). O *habitus* africano pode ser uma tentativa de contato desses sujeitos imigrantes, de se relacionarem com o imaginário social brasileiro existente acerca das pessoas oriundas do continente africano. De fazer corresponder a esse imaginário que os brasileiros possuem acerca de África, muitas das vezes mitificado e estereotipado. Comportar-se como africano é uma forma de auxílio no processo de reconhecimento e adaptação desses sujeitos no Brasil. Se comportar como os brasileiros e as brasileiras acreditam que os africanos devem se comportar representa uma estratégia controversa de inserção e inclusão social.

Apesar da condição de estrangeiros, da cor da pele e de serem oriundos do mesmo continente, homens africanos distinguiam-se entre si no tocante à nacionalidade, região, etnia, classe, renda, *status*, origem familiar e principalmente pelo consumo de roupas, calçados, demonstrando a existência de distinções e hierarquizações sociais. Esses marcadores sociais influenciam no padrão de masculinidade.

No contexto migratório de Fortaleza, as identidades dos homens africanos se tornaram ambivalentes, ora pendendo para uma maior expressão cultural enquanto africanos, ora como sujeitos abasileirados. As interações dos africanos em diferentes espaços mostravam uma convivência pacífica, mas também choques de civilizações. Escola, trabalho, cultura, religião e sexualidade apresentam-se como espaços de descoberta e de inserção social. A convivência e em contato com novas realidades raciais, culturais, religiosas, de direitos humanos, gênero e sexualidade no Brasil, os homens africanos foram se adaptando, se aculturando, assimilando valores da cultura local, mas ao mesmo tempo esboçavam formas de resistência cultural.

9 A colônia africana no Benfica

O bairro Benfica abrigava quantidade significativa de africanos. Próximo ao *campus* da Universidade Federal havia um prédio constituído de quitinetes, cujos residentes eram majoritariamente homens e mulheres africanos da Guiné-Bissau. Além dos guineenses, havia brasileiros negros e brancos e dois cabo-verdianos. Nesse prédio, que designei de colônia africana, ocorriam distintas manifestações e formas de ser homem na diáspora.

Havia uma cultura do corpo entre os africanos, adquirida no Brasil. Grande parte dos



homens frequentavam uma academia na mesma rua, que distava algumas centenas de metros do prédio. Mas a maioria frequentava a academia improvisada nas traseiras do térreo do prédio, no espaço da lavanderia. Lá havia “ferros” para “malhar”, pesos e alteres rudimentares para o *gym*, feitos de uma barra de ferro, cujas extremidades havia duas latas de leite em pó com cimento concretado, e um pequeno e velho espelho. Era ali que os homens se exercitavam e admiravam seus próprios corpos, músculos, cinturas e canelas. A rigor, ter a canela fina era sinônimo de ausência de masculinidade, não somente entre os homens, como também entre as mulheres. Corpos africanos musculosos eram valorizados tanto pelas mulheres africanas, quanto pelas brasileiras.

Além da academia improvisada nas traseiras do prédio, a quadra, as festas africanas e os próprios apartamentos eram lugares onde se exercitava a masculinidade. Welzer-Lang (2001) identifica rituais das masculinidades, argumentando que existem espaços específicos nas sociedades para os homens construir e performarem suas masculinidades, como são as academias de musculação, bares, quadras e estádios de esportes, oficinas mecânicas etc. Na sua ótica, os esquemas, o *habitus*, o ideal viril, homofóbico e heterossexual é que constroem a identidade e a dominação masculina.

Na diáspora, o futebol era outro locus de exibição das masculinidades. Aos domingos de manhã, os homens africanos da colônia jogavam futebol de quadra. Quase sempre se formavam três equipes, todas constituídas de bissau-guineenses e às vezes tinha uma quarta equipe constituída por brasileiros. Cada jogo durava 15 minutos, a equipa que ganhasse permanecia em campo, saindo aquela que perdesse. Os jogos de futebol marcavam os brasileiros, porque na percepção destes, os africanos “jogavam duro”, “entravam pra quebrar” e “batiam muito”. Por outro lado, como jogavam sem a presença de um árbitro, os bissau-guineense passavam mais tempo discutindo se era falta ou não, do que jogando a bola. Suas falas e discussões aconteciam sempre em *crioulo* guineense, algo que embaraçava os brasileiros. Os africanos tinham representações sociais acerca dos homens brasileiros, tidos como emocionais, que não seguram o choro em público etc. Por outro lado, eram tidos como bons pais, por interagirem muito com seus filhos menores. As representações de masculinidades existentes entre africanos e brasileiros são importantes, elas mostram que as masculinidades são dialéticas, dinâmicas e relacionais, divergindo mútua e simultaneamente.

Os jogos de futebol entre africanos e brasileiros constituíam um espaço de observação das representações entre os dois grupos: africanos tidos como violentos, brutos e que batiam demais, enquanto os brasileiros vistos como reclamões, que evitavam qualquer tipo de contato físico e precisam de um árbitro para resolver os conflitos na quadra. Quase sempre havia alguma moça brasileira assistindo aos jogos, acompanhando seu namorado ou companheiro africano. Como não



havia equipamentos, os times decidiam vestir sempre trajes de uma só cor, ou o outro jogava sem camisetas ficando com o tronco nu, distinguindo-se da outra equipe. Os jogos iniciavam cerca das 8h30 da manhã e terminavam ao 12h. Após o término dos jogos, muitas vezes, os africanos juntavam-se em um barzinho da esquina e ficavam bebendo cerveja e refrigerante. As conversas eram sobre política e outros assuntos da terra e, em *crioulo* guineense.

Os africanos moravam na mesma rua ou no mesmo prédio, moravam juntos para dividir as despesas diante do custo de vida, mas também por afinidades nacionais e étnico-culturais. Por outro lado, acreditavam que morar próximos um dos outros diminuiria as vulnerabilidades, as situações de discriminação racial e assaltos. Mesmo assim, o prédio era alvo de roubo, sozinhos nas ruas vários africanos eram alvos de assaltos, furtos nos ônibus e as distintas formas de violência urbana. No imaginário social brasileiro havia a ideia de que africanos possuíam alguma arte marcial, capoeira etc. Aos poucos esse imaginário foi se perdendo e os africanos se tornaram vulneráveis aos assaltos e violência.

10 Masculinidades e interações afetivas

Homens africanos eram tratados de forma ambivalente: racializados, ora discriminados, ora sexualizados. A hipermasculinidade africana era valorizada pelas mulheres brasileiras e a comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexo, Assexuais, Pansexuais, Não binários e mais (LGBTQIAPN+) por conta de fantasias coloniais acerca das performances sexuais dos negros africanos. O homem africano pegador, viril, que exibia sua virilidade, tomava iniciativa, ia atrás e paquerava as mulheres era o ideal hegemônico de masculinidade valorizado na diáspora. Africanos eram chamados de *negões* por brasileiros e brasileiras. No início se chateavam com a nomeação tida como depreciativa, mas aos poucos foram aceitando e se apropriando do termo, passando-se a chamar-se uns aos outros de *negão*.

Os cabelos trançados, *dreads*, *rastas*, *punks*, musculatura eram outras características desejadas dessa masculinidade. Ainda assim, nas interações com a sociedade brasileira, os homens africanos, na condição de negros e imigrantes, portanto, sujeitos marginais, não eram dominadores. Eles ocupavam um lugar secundarizado em termos de preferências afetivas para relacionamentos estáveis. Ao mesmo tempo em que eram alvo de preconceito e discriminação racial, homens africanos eram também objeto de desejo sexual para encontros fortuitos, sem compromissos afetivos, para *ficar*⁷. As relações afetivas entre mulheres brasileiras e homens africanos não eram

7 Na linguagem êmica de jovens brasileiros, *ficar* refere-se às relações fortuitas, efêmeras e sem compromisso, que podem durar algumas horas, dias ou semanas.



assumidas nos espaços públicos por conta do preconceito e discriminação racial, senão vejamos:

Os pais da minha namorada [brasileira] não aceitam muito bem o nosso namoro. Eles discriminam os negros. Já falei com eles sobre isso, que isso não é bom. Eles disseram que não tinham problemas, mas eu sei que tem. No início, implicavam com ela, mas depois da conversa, as coisas melhoraram um pouco (Homem cabo-verdiano, 23 anos, residia há três anos em Fortaleza. Entrevista gravada em 2014).

As mulheres brasileiras, particularmente as mais jovens, não assumiam publicamente suas relações afetivas com homens africanos, não os apresentavam ao seu círculo familiar e de amigos. Já as mulheres maduras, *coroas*, assumiam mais suas relações do que as mais jovens, elas não sofriam tanto com as pressões e controle social quanto as mulheres mais jovens. A sociedade não aprovava tais relações e, em alguns casos, o namoro entre brasileiras e africanos era reprovado com fofocas, sussurros e até xingamentos e insultos, que funcionavam como forma de coerção e controle social.

Minha namorada brasileira passava mal no início do namoro. As pessoas reparavam muito quando andávamos de mãos dadas na rua. Diziam que ela era puta, só porque namorava um africano. Tenho certeza absoluta de que se ela namorasse um americano ou italiano, as pessoas não chamariam esses nomes. No início ela chorava muito, mas agora já se acostumou (Homem bissau-guineense, 26 anos, residia há cinco anos em Fortaleza. Extrato de conversa informal gravada no ano 2011).

Assim, ao mesmo tempo, a masculinidade africana era valorizada por parte das mulheres, era subalternizada pela sociedade e historicamente desvalorizada por conta do passado escravo. Já nos espaços de sociabilidade, em restaurantes e bares, homens africanos se surpreendiam com mulheres brasileiras que dividiam os valores da conta. Entretanto, nas confraternizações nas casas e residências africanas, era comum encontrar homens e mulheres em cômodos separados, um cômodo somente com homens e outro somente com mulheres, por exemplo, mulheres na cozinha e os homens na sala. Mulheres que conversavam sozinhas com homens ou no meio destes não eram bem-vistas pelos africanos e africanas.

Havia na diáspora uma reprodução da separação entre espaços masculinos e femininos típica das sociedades africanas. Talvez fosse essa uma das razões da baixa presença e participação de mulheres africanas nos diversos grêmios estudantis africanos. As mulheres brasileiras estranhavam essa separação dos espaços de convivência masculinos e femininos durante as confraternizações. O uso de minissaias, vestidos decotados, *shorts* curtos, peças de roupas que deixavam barrigas à mostra constituíam motivos de conflitos de homens africanos e suas companheiras brasileiras e africanas no cotidiano. Contudo, nas festas africanas, tais vestimentas eram bastante valorizadas.

As interações de homens africanos com LGBTQIAPN+ eram ambíguas, misturando curiosidade, troca de olhares, flertes, desejo e depois discriminação. Grande parte dos africanos



teve contato com diversidade sexual e de gênero nessa diáspora e, aos poucos, foi absorvendo todo um vocabulário linguístico e formas de discriminação já existente na sociedade brasileira. Muitos africanos relataram conhecer alguma figura famosa que se assemelhava a *gays* em seus países de origem como é o caso do cabelereiro *Naghaná* e da personagem designada por *Shakira* na Guiné-Bissau, ou o caso da *N'Tchinda* em Cabo-Verde, a cantora transexual *Titica* em Angola, ou mesmo figuras como as cantoras *La Biba* e *La Santa* no contexto moçambicano.

Contudo, homens africanos e mulheres africanas afirmavam não ter conhecimento LGBTQIAPN+, bem como de espaços de sociabilidade dissidentes em seus países de origem. Outros mencionam figuras famosas como filhos e filhas de presidentes da república ou outras da elite assumidamente *gays* ou lésbicas, como referências. Essas pessoas são discriminadas, invisibilizadas e silenciadas nas sociedades africanas, em processos que reforçam o argumento de que não existe diversidade sexual e de gênero em África. Vejamos o relato de um flerte acontecido entre um homem bissau-guineense e uma travesti brasileira em um posto de combustíveis no bairro Benfica, na cidade de Fortaleza:

E teve um incidente, um caso também, que no começo, o povo não, assim não se adaptou ao fuso horário, então o povo ficava acordado a noite toda. E íamos sempre ao posto de combustível aqui assim. Prontos, parávamos aí e o povo bebia, livremente, sem aquela gritaria né que tem. E, passavam sempre aqueles carros. Teve um amigo que não vou citar no nome aqui. Passou o carro duas vezes, o cara parou e era uma travesti, baixou o vidro e fez assim, sinal com a mão. – Ele é um cara tão forte, grande né, ele falou assim. Ai ele foi. Ai ele foi e foi jogando conversa e estavam se beijando. Ele não sabia que era um homem. Começaram a se beijar, se agarrar. Ai o cara, o cara que vende combustível ali no posto. Ele chegou e falou assim: – Hei camarada, aquele ali é um homem [risos]! Eu não acreditei. Ai o pessoal foi lá. Ele já ia entrar no carro, entendeu. Então foi a salvação. Ai todo o mundo passou a dizer que o cara não gosta de... Isso fere sensibilidade dele. Então, aconteceu também isso (Homem bissau-guineense, residia em há quatro anos em Fortaleza. Entrevista gravada em 23 de setembro de 2013).

A situação acima mostra a interação afetiva entre um homem africano e uma travesti brasileira, que foi interrompida pelo frentista do posto de combustíveis. Até então, o flerte, a paquera, a pegação ia bem, somente após a intervenção do frentista é que a situação mudou de rumo. Após o episódio, o homem africano teve sua masculinidade questionada, por meio de fofocas, sussurros e comentários maldosos como forma de coerção e controle social.

Nessa diáspora, ocorria a valorização das masculinidades africanas pelas mulheres brasileiras: quanto mais escura a pele, quanto mais alto e musculoso, maior era a preferência e desejo de *gays*, mulheres e travestis brasileiras. Havia uma hipermasculinização dos africanos associada à negritude semelhante aos processos descritos por Giraldo (2009) com jovens negros das classes populares em diversos países da América Latina. Em seus estudos sobre masculinidades de jovens negros de classes populares, o autor mostrou a relação entre os processos de dominação



colonial e pós-colonial com as formas sócio-históricas de racialização, etnização, produção de classes sociais e sexos e gêneros, num contexto em que as masculinidades negras sempre foram desvalorizadas. Entretanto, na atualidade, havia uma inversão nas masculinidades, sobretudo entre os homens negros, ocorrendo uma hipermasculinização, com ênfase na virilidade, associada ao capital sexual. Na sua ótica, as masculinidades são moduladas ou afetadas pelo ciclo de vida, pela classe e raça (GIRALDO, 2009).

Na cidade de Fortaleza, à medida que o contingente dos imigrantes aumentava, as masculinidades africanas foram recuperadas e hipervalorizadas e, os homens africanos passaram a descobrir o seu valor e seu capital sexual. Se de início, homens africanos foram surpreendidos e chocados com o fato de servirem apenas como *ficantes*, esses rapidamente se adaptaram e passaram a negociar o seu capital sexual nesse mercado afetivo, particularmente nas festas, baladas, finais de semana, durante carnaval etc.

Nessas interações destacou-se a representação social do *negão* na sociedade brasileira, um personagem e fantasia presente no imaginário afetivo-sexual. Com o tempo, homens africanos perceberam seu valor enquanto negros, *negões*. A noção de *negão* é uma das categorias que permitiu compreender as negociações entre brasileiros e africanos. A categoria *negão* era comumente usada de forma discriminatória, mas foi negociada e ressignificada de formas distintas entre brasileiros e africanos durante as interações afetivas. Se nos mundos competitivos do trabalho e da escola, o corpo negro africano era alvo de preconceito e discriminação raciais, nas interações afetivas, o corpo do homem negro africano foi racializado e valorizados pelas mulheres brasileiras. Na sociedade brasileira, o *negão* é alvo de fantasia sexual colonial e, positivado no tocante às performances sexuais e tamanho da genitália. Desse modo, mulheres fortalezenses, *gays* e travestis e mostravam desejo em experienciar e *ficar* com africanos.

11 As inversões de posições

Por sua vez, homens africanos também revelavam desejos e fantasias sexuais acerca da *bunda* e do *corpão* da mulher brasileira. Nesse mercado afetivo, marcadores como raça, sexo, classe, estéticas corporais e cabelos mostraram-se fatores de atração. Existia preferência de africanos por mulheres brasileiras corpulentas, de pernas grossas, cabelo cacheado, de pele clara. Nesse *habitus* cultural africano como diria Bourdieu (2002), os homens tendem a gostar de mulheres “cheinhas”, com carne, com seios e bundas avantajadas, tal era o tipo ideal de mulher *gostosa*, propalada pelos africanos. Existe uma dinâmica de estereotipização das mulheres e feminilidades brasileiras por homens africanos e outros estrangeiros, que corresponde ao imaginário racial e de gênero



construído historicamente pelos mitos e estereótipos raciais no Brasil. Lélia González (2020) se utiliza da sátira e da linguagem coloquial para discutir racismo e sexismo na cultura brasileira. A autora mostra os estereótipos existentes sobre homens e mulheres negras, focalizando aqueles que se referem ao corpo da mulher negra, a *mulata* e o imaginário que o circunda, apontando o imaginário social sobre esta, as distintas formas de discriminação e sexualização.

No cenário de migração na cidade de Fortaleza, as interações entre homens africanos e mulheres brasileiras eram articuladas por marcadores de classe, gênero, raça, etnicidade e mediados por sexo, afetos, presentes etc., (PISCITELLI; ASSIS; OLIVAR, 2011). Essas preferências afetivas eram fundadas em atributos tidos como desejáveis e atraentes – raça, origem, cor do cabelo, formato do corpo, classe, posição social, renda e outras formas de afirmação e diferenciação – e encarnavam interseccionalidades, conforme a perspectiva de Crenshaw (2002).

Por um lado, as interações ocorriam em meio a tensões e choques culturais. Alguns homens africanos sentiam-se usados, nesses relacionamentos permeados de poder e de dominação, conforme a perspectiva de Bourdieu (2002). O fato de mulheres brasileiras nem sempre assumirem publicamente o relacionamento afetivo com africanos, o *ficar* e o caráter descartável dessas relações fugazes e fluídas revelavam aquilo que Bourdieu (2002) denominou de violência simbólica, que atingia a autoestima dos homens africanos. Nesses padrões de interações, eram as mulheres brasileiras que mandavam e ditavam os momentos, as circunstâncias e os lugares em que essas interações e relações podiam ocorrer. Nessas circunstâncias, os homens africanos experimentavam posições inversas, opostas àquelas vivenciadas nas suas terras de origem em África, perpassadas de configurações machistas, de dominância e mando.

À medida que homens africanos internalizavam as normas e acordos tácitos de *ser ficante*, ocorria o inverso, isto é, os homens africanos passavam a mandar nas relações, a ditar as regras das interações, e mesmo descartar as mulheres brasileiras. Dessa forma, muitos foram alvos de diferentes acusações: interesseiros, *michês*, e de estarem nas relações por vantagens e dinheiro. Por outro lado, a imagem do africano viril, com performances sexuais acima da média e sempre disponíveis para interações e relacionamentos com mulheres brasileiras esbarravam com as pressões cotidianas do trabalho e da escola. Parte significativa de homens africanos eram inexperientes e/ou haviam iniciado suas vidas afetivo-sexuais nessa diáspora no Brasil.

Em muitas sociedades africanas, a vida sexual acontecia somente após o casamento. Os relacionamentos e a sexualidade tinham como finalidade a procriação e a constituição de famílias, e não o prazer. As culturas tradicionais e religiões ainda exerciam peso sobre os corpos de homens e muito mais sobre as mulheres africanas. Desse modo, homens e mulheres africanos demoraram



a compreender os códigos vigentes na diáspora no tocante a flertes, paqueras, ficar, namoro etc. Normas culturais, dificuldades de emprego e o receio da gravidez não planejada tendiam a retardar o início da vida sexual de homens africanos. Parte desses sujeitos tiveram o seu primeiro namoro e relações sexuais nessa diáspora, longe das normas e controles coercitivos culturais e religiosos de suas sociedades de origem. Do mesmo modo, muitos homens tiveram o seu primeiro contato com bebidas alcoólicas, cigarros e baladas na diáspora.

12 Os casamentos binacionais

Nessa diáspora, os africanos sentiam-se mais livres e menos pressionados por viverem distantes de suas sociedades de origem, havia uma preocupação menor com o sucesso profissional, questões familiares, de classe, *status* ou prestígio individual. As pressões familiares e culturais existentes nas sociedades africanas não se faziam sentir no Brasil, podendo se manter solteiros por mais tempo, quando em África, após os 20 anos de idade seriam pressionados a casar, formar família e ter filhos⁸. A inexistência do dote – pago pelo noivo à família da noiva – na sociedade brasileira facilitava os relacionamentos entre homens africanos e mulheres brasileiras. Já nas sociedades africanas, as diferentes práticas culturais exigem o pagamento de um dote do noivo à família da noiva, se o homem quiser se casar ou viver maritalmente.

Mesmo assim, os relacionamentos entre africanos e brasileiros não estavam isentos de choques culturais por conta de beijos na boca, carinhos e amassos na rua, trajes como *shortinhos*, minissaias, blusinhas, *tops*, barrigas à mostra etc., constituíam motivos para discussões e brigas. Mesmo assim, esses padrões de interações não impedem os sujeitos de negociar seus valores culturais.

Desses relacionamentos afetivos, uma pequena parte resulta em casamentos binacionais entre brasileiros e africanos de ambos os sexos, e entre africanos e africanas do mesmo país ou de diferentes países, classes, religiões e etnias. Nessa diáspora, a maioria das uniões entre africanos e africanas ocorria entre pessoas de um mesmo país, sendo homoétnicos e homocromáticos, entre homens e mulheres que já se conheciam e viviam maritalmente no país de origem. Alguns dos casais possuíam filhos nascidos em África e outros cujos filhos nasceram em Fortaleza. Uma pequena parte de uniões ocorria entre africanos de países diferentes. Outros africanos solteiros,

⁸ Parte significativa dos homens africanos imigrantes possuíam filhos em África, ainda que omitissem esse fato às suas companheiras e namoradas na diáspora. Enquanto homem africano, o autor da pesquisa teve sua masculinidade questionada por sua própria mãe, por diversas vezes. Aos 35 anos de idade, sendo casado e sem filhos, recebia ligações telefônicas de sua mãe que questionava em tom de deboche por qual razão não tinha filhos, se teria algum “problema”, se era infértil ou se “precisava de ajuda”. Minha mãe pressionava para que lhe desse um neto. Aos seus olhos não era normal que não tivesse filhos naquela idade, enquanto minha irmã dois anos mais velha, residente em Moçambique, já tinha três filhos.



após alguns anos de vivência e de adaptação na diáspora, chamavam suas companheiras para estudar e morar no Brasil e, oficializavam o casamento na diáspora.

Os casamentos binacionais entre africanos e brasileiros eram vistos com enorme desconfiança pelas autoridades brasileiras, tidos como arranjos ou por conveniência, racializados, visto que os africanos são oriundos de um continente e países pobres. Mesmo diante das dificuldades, choques culturais, as masculinidades africanas eram valorizadas nesse mercado afetivo. Em suas análises sobre casamentos binacionais em contextos migratórios, Piscitelli (2011) recordou as representações acerca dos relacionamentos e os riscos que os casamentos de migrantes de países pobres com estrangeiros de nações ricas, envolvendo desconfiança das autoridades, relações de poder, afetividades, sexo, amor, presentes e dinheiro.

Por sua vez, as religiões constituíam um mecanismo de hibridização, interação e assimilação de valores socioculturais brasileiros e africanos, não somente pela fé, mas também por meio de casamentos entre imigrantes africanos e africanas e, entre africanos(as) e brasileiros(as), mediados por igrejas e comunidades evangélicas e católicas. Nesses hibridismos, a cultura brasileira era mais expressiva e dominante, cujas práticas e costumes se sobrepujam aos africanos. Na diáspora, as uniões eram oficializadas na igreja e no cartório por meio do casamento. Africanos e africanas passaram a frequentar igrejas evangélicas buscando proteção e segurança cotidianas, como também emprego, saúde e prosperidade material.

13 A bigamia

O cenário migratório transnacional dessa diáspora africana proporcionou diversos e complexos arranjos e relacionamentos afetivos difíceis de explicitar. Ao longo dos anos, verifiquei a existência de relacionamentos pouco estáveis de homens africanos que chegaram ao Brasil, mas que haviam tido uniões estáveis, esposas e filhos nos seus países de origem em África. Muitos desses homens vinham ao Brasil sozinhos para estudos. Chegadas a Fortaleza, envolviam-se em relacionamentos com mulheres brasileiras ou africanas, passando a morar junto, abandonando temporariamente suas companheiras em África. Dessa forma, verifiquei dezenas de casos de bigamia por parte de homens africanos que mantinham relacionamento com mulher africana ou brasileira na diáspora, mesmo tendo esposa em África. O depoimento ilustra a bigamia, as concepções masculinas de um homem africano acerca do lugar da mulher, direitos, valores, convivência e número de esposas, mas também a mudança de postura com o passar do tempo:

Eu já fiz coisas errada aqui... Quando eu digo coisa errada, não é nada errado que eu me meti na droga, essas coisas não... em São-Tomé também nada disso. É em termos tipo o tratamento da mulher. Há coisas que tu..., que eu já fiz lá no meu país que eu achava



errado. Que eu achava que tava certo, mas no final eu tava errado. Mas depois quando eu cheguei aqui eu vim ver. Primeira coisa, esse negócio do cara ter duas, três namorada lá. É errado. Depois, segunda coisa é o direito, direitos de mulher, direito de... Homem acha que mulher só tem... ou o homem bota na mente dele que... há um machismo entre a gente que os homens têm mais direito que as mulheres. Aí depois chega aqui no Brasil e vê que isso não é bem assim, entendeu. É muita coisa que muda (Homem são-tomense, residindo há cerca de sete anos em Fortaleza. Entrevista gravada em 07 de abril de 2014).

Entretanto, passado algum tempo, meses ou anos, suas companheiras residentes em África se deslocavam à Fortaleza com objetivo de estudos ou reunião familiar, porém nem sempre traziam os filhos, que ficavam ao cuidado de avós ou irmãs. Normalmente, as esposas africanas vinham ao Brasil após seus companheiros conseguirem alguma estabilidade econômico-financeira, como um emprego fixo ou com carteira assinada.

Quando suas companheiras africanas chegavam a Fortaleza, ocorria a reunião familiar e esses homens passavam a viver com suas companheiras africanas no Brasil, mesmo que seus companheiros estejam casados oficialmente com mulheres brasileiras. Outras vezes, mulheres africanas casadas com homens africanos migravam para o Brasil ao encontro destes, após perceberem o risco de perder seus maridos, em verdadeira perseguição internacional. Por outro lado, acompanhei situações de homens que após viajarem para África em férias, nunca mais retornaram a Fortaleza, porque suas esposas africanas destruíram o passaporte e o Registro Nacional de Estrangeiro (RNE), impedindo-os de voltar ao Brasil.

Em outros casos peculiares, conheci homens africanos que viviam relações afetivas com duas mulheres brasileiras ao mesmo tempo, vivendo relacionamentos bigâmicos abertos – trisais em “V” em que duas mulheres se relacionam com o mesmo homem, mas não se relacionam entre si. Esses relacionamentos ocorriam em meio à rivalidade e não eram exatamente consensuais, pois as duas mulheres disputavam o mesmo homem e terminavam aceitando a relação bigâmica.

Nesse cenário afetivo transnacional, as viagens de homens africanos – comprometidos ou casados com mulheres brasileiras – para seus países em África eram caracterizados por momentos de tensão e preocupação por parte de esposas, dominados pelo receio desses nunca mais retornarem ao Brasil. Nesses momentos de aflição emergiam representações e percepções de África como continente de magias, encantamentos, feitiços das mulheres africanas que prendiam os homens à sua terra natal. Em conversas informais, mulheres brasileiras casadas ou em uniões estáveis com homens africanos relataram ter sentido desconforto físico ou espiritual por conta de “feitiços” e “macumbas” enviados pelas esposas ou ex-namoradas africanas de seus atuais companheiros.

Durante a pesquisa de campo, verifiquei duas situações de bigamia assumidas publicamente, envolvendo dois bissau-guineenses e suas parceiras brasileiras. O primeiro caso era de um homem



jovem guineense assumidamente bígamo. Este tinha duas companheiras brasileiras que, depois de muitas discussões, brigas e agressões físicas, concluíram que nenhuma desistiria do seu homem. Assim, concordaram que ele ficaria com as duas, alguns dias com uma e outros com outra. Pareceu-me que viviam na mesma casa ou em residências próximas no bairro Benfica. Este jovem de estatura baixa originário do interior da Guiné-Bissau era um etnorural e, se expressava com dificuldades em língua portuguesa. Conversei com ele e uma de suas companheiras, que assumiam a relação: ele com um sorriso orgulhoso e ela com um sorriso meio envergonhado. As duas moças brasileiras eram de estratos baixos da classe popular.

Outro caso *sui generis* de bigamia era protagonizado por um jovem guineense com nome de estadista norte-americano, bem aparentado, alto, forte e desejado pelas mulheres brasileiras. Este morava entre os bairros Antônio Bezerra e Monte Castelo, num prédio verde grande com corredores extensos, constituído por dezenas de quitinetes ocupadas por africanos e brasileiros, próximos a um grande supermercado. Conversei com a primeira companheira para entender a situação, pois, nos conhecíamos das festas e reuniões das associações. Com um olhar resignado e cabeça baixa, ela confirmou que viviam uma relação à três. Ele tinha uma filha com a primeira companheira e às vezes iam às festas com a garotinha. As duas moças se conheciam e haviam sido amigas num passado recente. Possivelmente a companheira mais antiga teria apresentado sua amiga ao namorado e, tempos depois se envolveram afetivamente. Os três viviam no mesmo prédio. Acerca desse assunto, Chiziane (2004) no seu romance *Niketche: uma história da poligamia* é uma das autoras que melhor interpreta a poligamia, o machismo e o sexismo nas sociedades africanas contemporâneas. Em suas diversas obras esta escritora delinea o universo das mulheres africanas diante das masculinidades africanas. De fato, tal como a poligamia, a bigamia, era e continua sendo prática comum nas sociedades africanas. Ainda que a colonização europeia tenha tentado eliminar essa e outras práticas consuetudinárias, como também os governos socialistas no pós-independência que tentaram construir novas sociedades a partir da criação do “homem novo”. Mesmo assim, as práticas perduram até hoje, particularmente nas regiões rurais, bem como em sociedades islâmicas.

14 Considerações finais

O artigo compreendeu as masculinidades africanas no cenário migratório e de diáspora na cidade de Fortaleza. Mostrou que as masculinidades de homens africanos eram enformadas e influenciadas pelas culturas de origem, ao mesmo tempo moldadas em contato com a cultura brasileira. Longe de casa, do controle social e cobrança exercidos pelas famílias, homens africanos



sentiam-se livres para exercer suas masculinidades, para interações afetivas sem compromisso e sem o peso da cultura sobre seus corpos. Raça, virilidade sexual, trabalho e a escola constituíam setores fundamentais de afirmação das masculinidades desses homens. Aspectos etnoculturais estavam na origem dos distintos padrões de masculinidades entre os diferentes grupos de homens africanos, já a componente racial distinguia os padrões de masculinidades africanas dos brasileiros. A competição da sociedade brasileira, as pressões e frustrações no mundo do trabalho e da formação acadêmica-profissional impediam o pleno exercício do ideal das masculinidades africanas. Classe, raça, religião, grau de escolaridade, região de origem e mesmo a nacionalidade eram importantes marcadores sociais das masculinidades. O contexto socioeconômico e cultural produzido pela migração e diáspora produziu padrões de masculinidades distintas conforme o grupo nacional e cultural.

Por ser o grupo majoritário, o padrão de masculinidade bissau-guineense etnorural apresentou-se hegemônica e distinta do cabo-verdiano e de outros grupos. O ideal masculino guineense se tornou hegemônico nas relações e hierarquizações existentes entre os homens africanos imigrantes, mas não em relação aos outros homens que integram o contexto diaspórico como os brasileiros e estrangeiros de países do Norte global. É necessário compreender que os homens africanos imigrantes da pesquisa compõem a hierarquia das masculinidades, ocupando espaços e disputando poder com outros homens, como os brasileiros. Essa perspectiva complexifica as relações de poder entre as masculinidades e, obriga a redimensionamentos pois no topo dessa hierarquia está a hegemonia suprema do homem branco. Nessa diáspora, novas concepções de ser homem eram assimiladas, tendo em conta o cenário de migração e de direitos e deveres das mulheres, tornando os homens africanos mais dóceis. A religião era um meio de assimilação, docilização e disciplinarização das masculinidades africanas no Brasil. Assim, as identidades mostram-se fluídas, ora assimilavam práticas locais como *ficar*, ora mostravam resistência aos novos valores, mantendo relações bigâmicas. Verificou-se uma inversão das posições de dominância dos homens africanos nos relacionamentos afetivos com mulheres brasileiras, que experienciaram relações de submissão. O contexto de migração e diáspora, o contato com a alteridade racial e cultural contribuíram para a ressignificação das masculinidades, gerando novas formas de ser, de estar e de identificação do homem africano.

Referências

ABOIM, Sofia; VASCONCELOS, Pedro. Masculinidades e Diáspora: classe, racializações e feminização do outro. *Revista Em Pauta*, Rio de



Janeiro, v. 14, n. 38, p. 19-38, 2016.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. Tradução: Christina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ANJOS, José Carlos dos; SILVA, Talina. “Lasu Branku”: sobre as condições de possibilidades de uma masculinidade feminista em Cabo-Verde. In: ROCHA, Eufêmia; VIEIRA, Miriam (org.). *Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde*. Cabo Verde: Edições Uni-CV; Porto Alegre: UFRGS, 2021. p. 141-166.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CHIZIANE, Paulina. *Nikette: uma história de poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CONNELL, Robert. *Masculinidades*. Tradução: Irene Maria Artigas. Ciudad Universitária, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, 2013.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p.171-188, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E. Inversão sexual entre os Azande. Tradução: Felipe Fernandes. Revisão: Dennis Werner. *Bagoas*, Rio Grande do Norte, n. 7, p. 15-30, 2012.

GIRALDO, Fernando. Contribuições de estudo pós-coloniais, da sociologia comparada da família e da sexualidade ao estudo das masculinidades subalternas (negras, indígenas, mestiças) na América Latina. In: MENEZES, José; CASTRO, Mary (org.). *Família, População, sexo e poder: entre saberes e polêmicas*. São Paulo: Paulinas, 2009. v. 1, p. 97-126.

GLICK SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; SZANTON BLANC, Cristina. De Imigrante a Transmigrante: teorizando a migração transnacional. Tradução: Mário Eufrásio, Michele de Souza, Geraldo de Sá e Maria de Souza Campos. *Cadernos CERU*, série 2, v. 30, n. 1, p. 349-394, 2019.

GONÇALVES, Marco António; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia. Introdução. In: GONÇALVES, Marco António; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia (org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. (Sociologia & antropologia). p. 9-17.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZÁLEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Organizado por Flávia Rios e Márcia Lima. p. 75-93.



HALL, Stuart. Quem Precisa de Identidade? In: HALL, Stuart. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Organizado por Tomaz Tadeu da Silva. p. 103-133.

HOOKS, bell. Escolarizando homens negros. Tradução: Augusto Ribeiro e Keisha-Khan Perry. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 677- 489, 2015.

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. Tradução: Andréa Fachel Leal. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 103-117, 1998.

MBEMBE, Achille. Lutas sexuais e novos estilos de vida. In: MBEMBE, Achille (org.). *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba; Odivelas: Pedagogo, 2014. p. 172-177.

MESSEDER, Suely Aldir. A construção do sexo do homem negro na diáspora: um estudo sobre as relações de desejo nas masculinidades de varões migrantes na Espanha. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. *Anais eletrônicos [...]*. Florianópolis: UDESC, 2010. p. 1-11. Disponível em: https://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1277995059_ARQUIVO_artigofazendogenero2010suelymesseder.pdf. Acesso em: 15 jun. 2023

MOREIRA, Joacine Katar. *A Cultura de Matchundadi na Guiné-Bissau: gênero, violências e instabilidade política*. 2017. 320 f. Tese (Doutorado em Estudos Africanos) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2017.

OYEWÚMÍ, Oyèrónké. Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. Tradução: Leonardo Neto. Revisão de tradução: Osmundo Pinho. *Novos Olhares Sociais - Revista do PPGCS – UFRB, Cruz das Almas, BA, v. 1, n. 2, p. 294-317, 2018.*

PINHO, Osmundo. Etnografias do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 127- 145, 2005.

PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia; OLIVAR, José. Introdução: transitando através de fronteiras. In: PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia; OLIVAR, José (org.). *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: Pagu/Unicamp, 2011. (Coleção Encontros, v. 1). p. 5-30.

RATELE, Kopano. Studying Men in Africa Critically. In: UCHENDO, Egodi (ed.). *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar: CODESRIA, 2008. p. 18-33.

UCHENDO, Egodi. Are African Males Men? Sketching african masculinities. In: UCHENDO, Egodi (ed.). *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar: Codesria, 2008, p. 1-17.



VALE DE ALMEIDA, Miguel. Gênero, masculinidade e poder: Revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário Antropológico*, v. 20, n.1, p. 161–189, 2018. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6602> .

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*: introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. 5. ed. Tradução: Augustin Wemet. São Paulo: Cortez, 2015.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. Tradução: Miriam Grossi. Revisão de tradução: Helena Tornquist. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.

