

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

Ettore Stefani de Medeiros

**CAPACIDADES DE AGIR NO APLICATIVO *GRINDR*: agências e negociações
diante dos ódios contra homens com práticas afetivo-sexuais gays**

Belo Horizonte

2022

Ettore Stefani de Medeiros

**CAPACIDADES DE AGIR NO APLICATIVO *GRINDR*: agências e negociações
diante dos ódios contra homens com práticas afetivo-sexuais gays**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Comunicação Social.

Orientador: Professor Doutor Carlos Magno Camargos Mendonça.

Ár/ea de concentração: Comunicação e Sociabilidade Contemporânea.

Linha de pesquisa: Textualidades Midiáticas.

Belo Horizonte

2022

301.16 M488c 2022	<p>Medeiros, Ettore Stefani de.</p> <p>Capacidades de agir no aplicativo Grindr [manuscrito] : agências e negociações diante dos ódios contra homens com práticas afetivo-sexuais gays / Ettore Stefani de Medeiros. - 2022.</p> <p>211 f.</p> <p>Orientador: Carlos Magno Camargos Mendonça.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Comunicação – Teses. 2. Ódio - Teses. 3. Grindr (Programa de Computador) – Teses. 4. Redes sociais on-line – Teses. 5. Homossexualidade - Teses. I. Mendonça, Carlos Magno Camargos. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

FOLHA DE APROVAÇÃO

"CAPACIDADES DE AGIR NO APLICATIVO GRINDR: agências e negociações diante dos ódios contra homens com práticas afetivo-sexuais gays."

ETTORE STEFANI DE MEDEIROS

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Carlos Magno Camargos Mendonça - Orientador
DCS/FAFICH/UFMG

Prof. Carlos Frederico de Brito d'Andréa
DCS/FAFICH/UFMG

Prof. Juarez Guimarães Dias
DCS/FAFICH/UFMG

Profª Joana Ziller de Araújo Josephson
DCS/FAFICH/UFMG

Prof. Felipe Viero Kolinski Machado
UFOP

Profª Rose de Melo Rocha
ESPM

Belo Horizonte, 29 de junho de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Felipe Viero Kolinski Machado Mendonça, Usuário Externo**, em 29/06/2022, às 14:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Frederico de Brito D Andrea, Professor do Magistério Superior**, em 29/06/2022, às 17:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Magno Camargos Mendonca, Professor do Magistério Superior**, em 29/06/2022, às 17:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Juarez Guimaraes Dias, Professor do Magistério Superior**, em 30/06/2022, às 14:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana Ziller de Araujo Josephson, Professora do Magistério Superior**, em 01/07/2022, às 09:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rosamaria Luiza de Melo Rocha, Usuária Externa**, em 04/07/2022, às 20:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1555115** e o código CRC **57CAC5E2**.

*A quem desobedece às normas
de gênero, sexualidade e sexo.*

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e ao meu pai, por não terem medido esforços para que eu tivesse uma educação formal e não formal de qualidade.

À minha irmã, minha apoiadora número um, que acolheu as minhas diferenças desde muito cedo e com muita cumplicidade.

Às minhas quatro amigas do colégio, que me ensinaram sobre alianças, proteção e fraternidade.

Às três pessoas amigas, Bibs, Juarez e Lu, cujas palavras me deram confiança e força na pesquisa e na vida.

À Marcia, minha psicóloga, cujas provocações e ternuras fazem com que eu não me esqueça do meu valor e de autocaridade.

Ao meu orientador, por acreditar na minha investigação e no meu lado pesquisador.

Às pessoas que compuseram as bancas de qualificação e defesa desta tese, por quem nutro imensas admiração e gratidão: Carlos, Felipe, Joana, Juarez, Larissa, Rose.

Às minhas professoras e aos meus professores, em especial a Cidinha, a Milena, a Ju, a Laurinha, minhas inspirações para uma vida docente respeitosa e afetuosa.

Às pessoas colegas do Programa de Pós-graduação em Comunicação, por me darem esperanças de que a academia pode ser um lugar melhor.

Às minhas turmas de graduação e pós-graduação, que sempre me revigoram.

Às pessoas amigas que são colegas de profissão, por sermos parte de uma rede que quer mudar o mundo a partir da educação: com passos de formiga, mas com muita vontade.

Às pessoas pesquisadoras que estão citadas nas referências, por terem me dado abrigo não só teórico, mas também emocional.

A você que lê esta investigação, de quem tenho interesse de ouvir críticas, comentários, desabafos e histórias. A porta está aberta!

À CAPES, pela bolsa de doutorado durante quatro anos, essencial para que esta tese nascesse.

*“Jurei mentiras e sigo sozinho
Assumo os pecados
Os ventos do norte não movem moinhos
E o que me resta é só um gemido
Minha vida, meus mortos
Meus caminhos tortos
Meu sangue latino
Minha alma cativa
Rompi tratados, traí os ritos
Quebrei a lança, lancei no espaço
Um grito, um desabafo
E o que me importa é não estar vencido”*
(composta por João Ricardo e Paulinho Mendonça,
cantada por Secos & Molhados).

RESUMO

Esta tese tem como espaço de experiência o *Grindr*, aplicativo utilizado majoritariamente por homens que visam relacionar-se afetivo-sexualmente com outros homens. Em tal serviço tecnológico, é comum encontrar pessoas que proferem, seja em seus perfis ou via *chat*, discursos de ódio efeminofóbicos, homofóbicos, racistas, etaristas, gordofóbicos, entre outros, o que tem gerado respostas por parte de outros usuários. Tal como debatido por intelectuais da contemporaneidade, entendo que os ódios contemporâneos são o antônimo da dúvida, têm caráter irrefletido e podem englobar várias camadas, das aversões e indiferenças até as cumplicidades. Mais que isso, argumento – principalmente a partir das discussões sobre agência de Judith Butler e Diego Paz – que há capacidades de agir e negociar diante dos ódios, as quais podem ser menos ou mais combativas, menos ou mais alinhadas às lógicas normativas. Com esse debate no horizonte, volto minha atenção aos ódios nacionais ligados às homofobias, já que é a tal trama odiosa que o *Grindr* se liga. Proponho, assim, a existência de uma necrobiopolítica nacional em que ódios contra diferentes corpos abjetos se formulam, a incluir os ódios direcionados a homens que se relacionam afetivo-sexualmente entre si. A necrobiopolítica brasileira, sobrepondo diferentes ordens de poder, é dotada de particularidades históricas e socioculturais, de quais fazem parte lógicas homofóbicas e heteronormativa, presentes desde os tempos coloniais até as masculinidades do presidente Jair Bolsonaro. O contexto citado serve como alicerce para a fundamentação do objetivo desta pesquisa: observar de que modo os usuários finais do *Grindr* desenvolvem capacidades de agir diante dos ódios no aplicativo. Em nível empírico-analítico, apresento perfis coletados no *Grindr* e empreendo seu estudo a partir do conceito de agência, que funciona como operador analítico-metodológico. Ao notar padrões nas capacidades de agir presentes nos perfis, evidencio as três categorias de análise a que cheguei: a) injúrias como autodenominações, b) (re)apropriações de códigos e negociações com o armário e c) agências debochadas e/ou agressivas. Nas considerações finais, aponto três contribuições desta pesquisa: a) poder e agência, além de serem interdependentes, se sobrepõem, b) assim como o contrapoder negocia com o poder, o poder barganha com o contrapoder, c) a necrobiopolítica tem como um de seus pilares os ódios, a incluir os homofóbicos. Destaco que esta tese parte de uma visada não positivista, de modo que a investigação filia-se à perspectiva dos afectos. Desse modo, meu fazer científico está cingido por afectos, experiências, sensações e emoções por mim vividas, que servem como pontos de partida para reflexões tanto teóricas quanto empíricas.

Palavras-chave: Ódio. Agência. Necrobiopolítica. Homofobias. *Grindr*.

ABSTRACT

This thesis has as its experience space Grindr, an application used mostly by men who aim to have an affective-sexual relationship with other men. In this technological service, it is common to find people who utter, either on their profiles or via chat, epheminophobic, homophobic, racist, ageist, fatphobic hate speech – among others –, which has generated responses from other users. As discussed by contemporary intellectuals, I understand that contemporary hatred is the antonym of doubt, has an unreflective character and can encompass several layers, from aversions and indifference to complicity. More than that, I argue – mainly from the discussions on agency by Judith Butler and Diego Paz – that there are capacities to act and negotiate in the face of hatred, which can be less or more combative, less or more aligned with normative logics. With this debate on the horizon, I turn my attention to national hatreds linked to homophobia, as it is such a hateful plot that Grindr is linked to. I therefore propose the existence of a national necrobiopolitics in which hatreds against different abject bodies are formulated, including hatreds directed at men who relate affectively-sexually with men. Brazilian necrobiopolitics, overlapping different orders of power, is endowed with historical and sociocultural particularities, which include homophobic and heteronormative logics, present from colonial times to the masculinities of president Jair Bolsonaro. The aforementioned context serves as a foundation for the rationale of the objective of this research: to observe how Grindr end users develop agencies to act in the face of hatred in the application. On an empirical-analytical level, I present profiles collected on Grindr and undertake their study from the concept of agency, which works as an analytical-methodological operator. By noting patterns in the abilities to act present in the profiles, I highlight the three categories of analysis that I arrived at: a) insults as self-denominations, b) (re)appropriation of codes and negotiations with the closet and c) debauched and/or aggressive agencies. In the final considerations, I point out three contributions of this research: a) power and agency, in addition to being interdependent, overlap, b) just as counterpower negotiates with power, power bargains with counterpower, c) necrobiopolitics has as one of its pillars are hatreds, including homophobes. I emphasize that this thesis starts from a non-positivist perspective, so that the investigation is affiliated with the perspective of affects. In this way, my scientific work is surrounded by affects, experiences, sensations and emotions I have lived, which serve as starting points for both theoretical and empirical reflections.

Key words: Hate. Agency. Necrobiopolitics. Homophobias. *Grindr*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : expressões de ódio.....	27
Figura 2 – Tela inicial do <i>Grindr</i>	31
Figura 3 – Telas da aba “Explorar” do <i>Grindr</i>	32
Figura 4 – Telas de perfil (acima) e <i>chat</i> (abaixo) do <i>Grindr</i>	34
Figura 5 – Tela do filtro de seleção de perfis do <i>Grindr</i>	36
Figura 6 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : aberração e afeminado/a.....	140
Figura 7 – Trecho de perfil do <i>Grindr</i> : afeminado e ativo	142
Figura 8 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : menina, garota e bicha.....	146
Figura 9 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : gordo e velho.....	149
Figura 10 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : uso da condicional.....	152
Figura 11 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : <i>emojis</i> de proibido e permitido.....	154
Figura 12 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : busca por semelhantes.....	155
Figura 13 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : discurso de isenção.....	155
Figura 14 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : reapropriação do <i>emoji</i> de proibido.....	163
Figura 15 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : afeminado, dentro do meio e nada discreto	165
Figura 16 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : inversão de “não sou e não curto”.....	166
Figura 17 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : deboches.....	167
Figura 18 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : crítica ao sigilo	169
Figura 19 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : crítica à discrição	170
Figura 20 – Trechos de perfis do <i>Grindr</i> : agressividade.....	171

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGU – Advocacia Geral da União

AI-5 – Ato Institucional Número Cinco

Aids – Síndrome da imunodeficiência adquirida

App(s) – Aplicativo(s)

Bi – Bissexual

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

Cis – Cisgênero

Covid-19 – Doença do coronavírus, cujos primeiros casos foram divulgados em 2019

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

Dr. – Doutor

Dr^a. – Doutora

FHC – Fernando Henrique Cardoso

GPS – Sistema de posicionamento global

HIV – Vírus da imunodeficiência humana

HRH – Homens que se relacionam afetivo-sexualmente com homens

HSH – Homens que fazem sexo com homens

IML – Instituto Médico Legal

IST – Infecções sexualmente transmissíveis

LGBTQIAP+ – Grupo formado por pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans, queer, intersexo, assexuais, pansexuais e pertencentes a outras dissidências de sexo, gênero e/ou sexualidade

MBL – Movimento Brasil Livre

MH – Masculinidade(s) hegemônica(s)

MHB – Movimento Homossexual Brasileiro

MMFDH – Ministério das Mulheres, Família e Direitos Humanos

Neepec – Núcleo de Estudos em Estéticas do Performático e Experiência Comunicacional

NIS – Núcleo de Inclusão Social

OBS – Observação

PCD – pessoas(s) com deficiência

PLC – Projeto de Lei da Câmara

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

Prof. – Professor

Prof^a. – Professora

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PSL – Partido Social Liberal

PT – Partido dos Trabalhadores

STF – Supremo Tribunal Federal

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Trans – Transgênero

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto

UNESP – Universidade Estadual de São Paulo

SUMÁRIO

0. APRESENTAÇÃO: TESE TOPETUDA DA VI(R)ADA AFE(C)TIVA	14
1. INTRODUÇÃO	24
1.1. Minha relação com o <i>Grindr</i> : por onde passei até finalizar esta tese?	24
1.2. Afinal, por que o <i>Grindr</i> e como ele funciona?	28
1.3. O <i>Grindr</i> como plataforma	37
1.4. Problema de pesquisa, objetivos e divisão de capítulos	43
2. ÓDIOS E CAPACIDADES DE AGIR	47
2.1. Ódios irrefletidos: a incapacidade de estabelecer um “em comum”	47
2.2. Ódios não maniqueístas, ódios não monstruosos	49
2.3. Ódios como antônimo da dúvida	53
2.4. Odiar alguém, elogiar a si	54
2.5. Identidades forjadas e performatividade dos ódios	57
2.6. Discursos de ódio e violência	61
2.7. Cumplicidade com os ódios	63
2.8. Agências diante dos ódios	70
3. ÓDIOS À BRASILEIRA: APROXIMAÇÕES ENTRE HOMOFÓBIAS E NECROBIOPOLÍTICA.....	78
3.1. Debates e teorizações sobre necrobiopolítica	78
3.2. Necrobiopolítica brasileira: ódios raciais como ponto de partida	88
3.3. Ódios contra HRH como parte da necrobiopolítica nacional	96
3.3.1. <i>Conceituações sobre heteronormatividade, homossexualidades e homofobias...</i>	96
3.3.2. <i>Uma breve retomada das homofobias nacionais: do Brasil colonial às masculinidades de Bolsonaro.....</i>	107
4. AGÊNCIAS DE USUÁRIOS DO GRINDR DIANTE DOS ÓDIOS.....	135
4.1. Coleta/análise de perfis e agência como operador analítico-metodológico	135
4.2. Injúrias como autodenominações: o poder como inerente às agências	138
4.3. (Re)apropriações de códigos e negociações com o armário: agências menos e mais combativas.....	154
4.4. Agências debochadas e/ou agressivas	167
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	174
5.1. Considerações sobre os ódios e a ambiguidade das capacidades de agir	174

5.2. Os ódios homofóbicos como pertencentes à necrobiopolítica nacional	176
5.3. Aprendizagens com uma tese topetuda: sejamos parasitas	177
REFERÊNCIAS	180

0. APRESENTAÇÃO: TESE TOPETUDA DA VI(R)ADA AFE(C)TIVA

Topetudo! Este era o adjetivo mais utilizado para me caracterizarem durante a infância, a adolescência e o início da juventude. Eu era topetudo: rebelde, que enfrentava aquilo de que discordava, descumpridor das normas familiares, pouco afeito a abaixar a cabeça às exigências sociais. O topete nunca estava baixo, já que o rosto estava sempre levantado. Não à toa eu tinha e tenha, ainda que timidamente, uma franja em forma de onda que se ergue acima da testa. Quando mais novo, eu lançava expressões que desafiavam as demandas que chegavam a mim: “Por que eu preciso andar com meninos se eu gosto de andar com meninas?”, “por que eu não posso gesticular enquanto falo?”, “por que eu não posso ser aceito por dançar empolgadamente?”, “por que eu preciso gostar de jogar futebol?”, “por que eu não posso ver programas de fofoca na televisão?”, “por que eu não posso ser diferente?”.

Talvez pela minha insistência topetuda com os porquês e também pelo grande sentimento que minha irmã, minha mãe e meu pai têm por mim, fui sendo aceito no seio familiar a ponto de hoje poder falar sobre minha (homos)sexualidade sem rodeios e ser respeitado em minhas diferenças, o que reconheço ser um grande privilégio no contexto brasileiro. Minha irmã foi a primeira que soube que eu era viado¹ e me apoiou, seguida de nossa mãe e nosso pai alguns anos depois. Sei que tanto ela quanto ele precisaram ressignificar muitas crenças e enfrentar o olhar externo da sociedade para lidar com o luto de seu filho heterossexual, já que “o berço de um menino mariquinha é a lápide de um menino heterossexual” (CORNEJO, 2012, p. 76). E só conseguiram fazer isso por uma razão: amor!

Eu era feminino, afeminado, desmunhecado, sensível, gostava de brincar de boneca, de dançar axé e funk, de escrever poesias de amor, de andar com meninas, características que me impediam de ser um “menino de verdade”. Ainda na infância, apesar de eu insistir em ser eu mesmo (porque era o que eu conseguia ser e, mais que isso, o que achava justo ser), eu me sentia constantemente deslocado do que esperavam de mim. Eu negociava com esse processo: tentei me mudar inúmeras vezes, mas em

¹ Em artigo que produzi em parceria com os pesquisadores em comunicação Juarez Dias e Carlos Mendonça, tomamos a palavra “viado/a” de forma elogiosa. Seguindo essa discussão, minha “apropriação da ‘viadagem’ [...] se desloca para outros sentidos numa dimensão positiva. Ser viado/a e, consequentemente, fazer viadagem envolvem modos de ser e estar no mundo, maneiras de viver que desobedecem a determinadas expectativas de gênero e sexualidade, sobretudo aquelas que outorgam que pessoas com pênis devem ser homens heterossexuais e vice-versa, abarcando uma variedade de subversões que borram e transcendem as fronteiras entre o feminino e o masculino” (DIAS; MENDONÇA; MEDEIROS, 2021, p. 50).

² Uma pessoa cisgênera é aquela cujo gênero com que se identifica corresponde ao que lhe foi designado

outras me permiti e/ou fiz questão de apenas ser, intransitivamente. Lembro que passei a valorizar meu lado inadequado de maneira mais formal aos 16 anos, quando minha irmã, depois de voltar da sua terapia, me disse: “A minha psicóloga acha que você é a pessoa mais sensata da nossa família”, exatamente por eu ser topetudo. Isso me gerou estranheza: eu sou sensato porque sou insubordinado e indomesticado? Naquele instante, passei a valorizar conscientemente a minha desobediência em alguma medida.

Quando lanço olhar sobre o meu eu do passado, percebo que, em realidade, eu era uma criança, um adolescente e um jovem “bem” comportado em diferentes níveis, inclusive dentro de casa. Embora eu fosse muito preguiçoso e vivesse tentando escapar de responsabilidades – como enxugar a louça e arrumar a cama –, eu era organizado, engajado com meus compromissos e um “bom” aluno. Na verdade, um “ótimo” aluno no sentido de alta aderência ao que era esperado de mim. Minha mãe frequentemente dizia: “Você é topetudo, isso você é, mas você é muito dedicado na escola. Disso eu não posso reclamar”.

Os estudos foram e são, paradoxalmente, um lugar de salvação e disciplinamento para mim. Sempre senti que, no meio dos livros e dos saberes, eu poderia explorar o que eu não conhecia sobre mim e sobre o mundo. Nesse sentido, identifico-me com bell hooks (2017), filósofa feminista negra que conta que viu na teoria um espaço de cura, uma maneira de se descobrir e entender o seu lugar. Não que a teoria seja necessariamente libertadora, como a própria intelectual evidencia, mas pode sê-lo se assim desejarmos. Foi o que ocorreu comigo.

Ainda que eu me sentisse e me sinta fascinado pelos ambientes de ensino, também fui muito regulado na escola e na universidade. Esses espaços desenvolvem pedagogias que disciplinam os corpos para que fiquem sentados por horas, performem interesse e atenção ainda que dissimuladamente, tenham os olhos e ouvidos adestrados mais para tarefas intelectuais que sensíveis (LOURO, 2018b; BRITZMAN, 2018). Ainda na educação infantil já passei a ser controlado em minha expressão de gênero e sexualidade, tanto por coleguinhas quanto por docentes. Assim como Richard Miskolci (2012) – sociólogo brasileiro que investiga questões sobre gêneros e sexualidades – aprendi que eu era viado a partir de xingamentos; percebi-me diferente a partir de inúmeras violências, fossem físicas ou psicológicas.

Similarmente à bell hooks (2017), um dos primeiros aprendizados que tive no colégio foi a resignação às autoridades humanas e divinas, posto que estudei em uma instituição cristã no ensino básico. O lado topetudo que eu desenvolvia em casa era

menos presente na sala de aula, onde eu era mais dócil e adequado. Na escola, eu tinha um boletim “exemplar”, era bem visto por professoras e professores, que me consideravam obediente. Na universidade, sobretudo na graduação, aconteceu o mesmo. Aos poucos, notei que a paixão que eu sempre nutri pelos estudos era multifatorial: era algo de que eu gostava muito e, ao mesmo tempo, era algo por meio do qual eu consegui me mostrar “bom” para as pessoas ao meu redor, compensando minha afeminação e bichisse. É como se, bem pequenininho, eu já aprendera a dizer implicitamente: “Eu até posso ser viado, mas eu sou inteligente, viu?”. E quando escrevo “inteligente” é fazendo menos referência à capacidade cognitiva e mais a encaixar-se ao que é pedido, moldar-se ao que é prestigiado. Os ódios também nos modelam e estão presentes nas práticas educacionais, como explica a pesquisadora educadora Guacira Louro (2015). A partir dos ódios homofóbicos, submeti-me às normas de gênero/sexualidade e também barganhei com elas, o que gerou a assunção do meu lado intelectual de que tanto tenho orgulho hoje.

Creio que o processo de escrita da tese é um bom momento de (tentar) trazer meu lado topetudo também para a minha experiência com o ensino, atualmente não apenas como aluno, mas também como docente. Percebo que, com o passar dos anos, minha característica topetuda tem ficado mais adormecida. Talvez porque eu viva os ambientes acadêmicos mais do que nunca, seja nas leituras para o doutoramento, nas disciplinas (nome bastante curioso, aliás) que cursei como discente e nas matérias que oferto como professor. Tenho me sentido extremamente ajustado. Noto isso quando pessoas próximas me dizem: “Você se achou na sala de aula, né?”. Confesso que esse sentimento de ajustamento é altamente sedutor, mas considero que preciso me desacomodar para continuar descobrindo outras facetas minhas e do mundo. É importante retomar o que tanto me caracterizou: topetudo, que topa tudo que provoca deslocamento.

Este é um desafio para mim: despir-me da ideia de perfeição (inatingível) acadêmica e intelectual para mergulhar em um fazer docente-científico mais instável, aberto e, por isso, suscetível a muitos julgamentos, principalmente de quem venera (assim como eu tenho venerado) os cânones. Esse é também um processo contraditório, já que, apesar de ser bastante crítico à lógica produtivista da academia, eu a pratico obedientemente. Meu currículo *lattes* nunca está desatualizado, tampouco mostra “todos os transtornos, renúncias, problemas psicológicos, momentos de solidão, frustração, negação e agonia”, palavras do cientista social Estevão Fernandes (2019, p. 181) com

que me identifico. Sobre isso, inspirado no filósofo *queer* Rafael Leopoldo (2020), questiono: como seria possível acatar qualquer ideia de cientificidade ao transitar entre a desestabilização canônica e o cumprimento das lógicas mercantilizadas da academia neoliberal? Ainda não tenho respostas. Esta tese é um experimento topetudo, uma tentativa de fazer uma ciência topetuda.

Parte dessa tentativa passa por reconhecer que a objetividade científica é uma fábula, como explica a filósofa feminista Donna Haraway (1995). A construção de conhecimento não é um *locus* de verdade, senão um espaço do contestável e do contestado, um espaço que é permeado por um campo de poder. O sociólogo e comunicólogo Muniz Sodré (2006) evidencia como vivemos um primado racionalista que inculca a divisão entre pensamento e emoção, ao mesmo tempo que estimula a desconfiança dos afectos. Utilizo “afecto” em vez de “afeto” tomando como base as distinções feitas pela psicóloga brasileira Ana Kiffer e pelo semiótico argentino Gabriel Giorgi (2019):

Entendemos por regime das afecções o campo de estudo que considera o universo dos afetos como sendo da ordem política e subjetiva. Sob esse aspecto, deslocamos o entendimento dos afetos como sendo exclusivamente emocional e individual. Essa é uma das razões pelas quais preferimos aqui um regime de afecções e não de afetos – termo muito colado, sobretudo em nossa língua e cultura, à ideia de sentimento e emoção. O regime das afecções se insere no campo da produção política e política-subjetiva (ibid., p. 9).

Faço uso de “afecto” partindo dessa conceituação, de modo que abandono estrategicamente “afeto” quando me refiro aos atravessamentos político-subjetivos que me envolvem nesta investigação. Logo, incorporo a letra “c” mesmo quando outras bibliografias não o fazem.

Desejo demonstrar com esta tese, ainda que um pouco, que a ciência atravessa o afectivo. Para tanto, valho-me da virada afe(c)tiva da socióloga Patricia Clough (2007) e do comunicólogo Jean-Luc Moriceau (2020) como inspiração para a escrita desta pesquisa. A virada afectiva “se refere, principalmente, a novas possibilidades epistemológicas e práticas metodológicas: ao modo de investigação em que o pesquisador é guiado por afe[c]tos, é movido pela situação, tudo isto como ponto de partida da reflexão” (MENDONÇA; MORICEAU, 2016, p. 81). Assim sendo, reconheço a importância dos afectos em despertarem autorreflexividades e formas de

ação, já que eles não são passivos, senão exercícios de agir. Os afectos podem funcionar como pistas que permitem desviar dos formalismos e das convenções científicas.

Durante a leitura desta tese, você vai se deparar com momentos que vivi, que deixaram impressões em meu corpo e, por isso, resolvi compartilhá-los com você. Por meio dessas narrativas e dos afectos que desencadearam em mim, proponho linhas possíveis de pensamento, pontos de partida para reflexões. Tais narrativas extrapolam as minhas vivências e remontam a outras histórias e outros corpos que, assim como eu, experienciaram questões similares. Semelhantemente a Miskolci (2021, p. 86), valho-me de minhas próprias experiências no fazer científico “como meio para refletir sobre o que nela[s] me excedia e compartilho com a sociedade brasileira as regulações que vivemos juntos”. Minha intenção é que possamos ser tocadas e tocados conjuntamente, partilharmos de raivas, tristezas, esperanças e alegrias. Esta pesquisa me mobiliza, transforma quem eu sou, move-me para outras perspectivas e dúvidas. Já que uma investigação é formada não apenas por um documento final – neste caso, uma tese – convido você a também se afectar com o que me afectou durante o processo de estudo.

Não há apenas um modo de olhar cientificamente a realidade (HOOKS, 2017), já que cada pessoa que pesquisa o faz de um local, a partir de formas peculiares de ser e estar no mundo, atravessadas por vivências e experiências pessoais e socioculturais. Donna Haraway (1995) argumenta que construir conhecimento a partir desse local é dar vazão a saberes localizados, termo que ela cunha acionando uma visada feminista. Nesse sentido, o fazer científico de cada pessoa pesquisadora é parcial, o que repercute no que é olhado e como é olhado.

Ao dialogar com as reflexões de Donna Haraway, Dieison Marconi (2017) – intelectual *queer* da comunicação que se autodenomina bicha – denuncia que a suposta objetividade científica canônica é branca e masculinista. Similarmente, o pesquisador comunicólogo *queer* Tainan Tomazetti (2019, p. 13) defende que a “ciência que se personaliza como imparcial [...] tem gênero, raça e classe social”. É preciso problematizar a hipocrisia que se construiu em torno da ciência sacralizada: quando o intelectual é o homem ocidental branco cisgênero² e heterossexual, seu conhecimento é taxado de imparcial; contudo, quando somos nós, “outras” pessoas, que produzimos conhecimento a partir de saberes localizados, taxam-nos de tendenciosas e tendenciosos.

² Uma pessoa cisgênera é aquela cujo gênero com que se identifica corresponde ao que lhe foi designado ao nascer.

É importante, pois, que nós – intelectuais que temos corpos que não se encaixam nesse tipo canônico acadêmico e social – produzamos saberes localizados que levem em conta outras perspectivas, outros modos de ver e pensar o mundo que não os citados. Com isso em mente, tento assumir nesta tese uma escrita acadêmica que incomoda a convenção e desafia “as estreitezas de uma ciência que nos ensinou que para sermos levadxs a sério temos que usar os artigos no masculino”, conforme provoca a antropóloga feminista Larissa Pelúcio (2014a, p. 36). Realizo esta investigação como uma bicha intelectual, expressão que empresto de Marconi (2017).

Ao falar da bicha intelectual, quero refletir sobre como as bichas – e pessoas negras, sapatas, mulheres, veados, putas, travecos – se valem da ciência, enquanto dispositivo, para desarmar a lógica do discurso científico tradicional, da produção de conhecimento e de uma cultura de violência. Com isso, também quero tirar a figura do intelectual de sua condição sacralizada do cânone branco masculinista e convocá-lo para violar a própria lógica violenta, para torcê-lo, incomodá-lo, desestabilizá-lo, para fazê-lo falar diferente, apontar outros rumos e encontrar outras vozes (ibid., p. 59).

Tentando escrever a partir da virada afe(c)tiva, construo-me nesta tese como uma viada afectiva, uma bicha intelectual. Produzo neste texto conhecimento sobre violências homofóbicas que me interpelam diretamente. Por essas violências permearem meu corpo, creio ser potente investir em saberes localizados. Não que pessoas que não sofre(ra)m delas não possam tratar do assunto. Creio que podem e devem, já que “[u]ma área de estudos [...] poderia ser aberta a qualquer pessoa comprometida (*committed*) com a árdua tarefa de investigar o objetivo que a define criando trabalhos a partir de sólida base empírica e metodológica” (MISKOLCI, 2021, p. 90, grifos do autor). Apenas destaco que o meu fazer científico tem como ancoragem a minha experiência, de modo que não há uma separação categórica entre pesquisador e objeto de pesquisa, o que não creio ser possível. Portanto, escrevo esta tese em primeira pessoa, sobretudo na do singular. Recorro ao “nós” quando convido a gente leitora a refletir junto de mim sobre determinada questão.

Jota Mombaça (2021) – escritora e artista que se denomina enquanto bicha, gorda, negra, não binária, periférica e nordestina – lança uma crítica a algumas apropriações dos saberes localizados, já que há intelectuais que os mobilizam para tratarem tão somente de suas precariedades, sem problematizarem seus próprios privilégios. Nesse sentido, tomo as reflexões de Mombaça para sinalizar minhas próprias prerrogativas sociais. Sou um viado nascido no interior de São Paulo, advindo

de uma família de classe média que pôde me oferecer acesso a boas instituições de ensino. Nunca precisei trabalhar na adolescência e, durante a faculdade, fiz estágios a fim de ganhar experiência profissional, uma vez que minha mãe e meu pai garantiram boas condições de moradia, alimentação e lazer a mim. Nunca passei fome ou precisei me preocupar com isso. Desde criança sou incentivado a estudar, pude praticar esportes e fazer cursos de línguas e artes. No meu caso, o adjetivo “intelectual” em “bicha intelectual”, embora tenha exigido esforço, vem acompanhado de inúmeras oportunidades com que fui contemplado, o que é infelizmente restrito a pouca gente no Brasil.

Sou um homem branco, cisgênero e endosexo³. Possuo uma aparência que se alinha a várias convenções estéticas: tenho cabelo liso, uso barba, não sou baixo, não sou obeso, não sou uma pessoa com deficiência, não sou uma pessoa que vive com HIV/Aids⁴ e, no decorrer da escrita desta tese, não ultrapassei os 31 anos de idade. Dessa maneira, os preconceitos que sofro ou já sofri dizem respeito ao meu jeito afeminado, à minha homossexualidade e, em poucas vezes, ao meu corpo em sobrepeso, considerado como gordo por algumas pessoas. Ao apresentar essas características, não pretendo minimizar os ódios de que fui alvo, que atravessa(ra)m minhas subjetividades e autoestima. Minha intenção passa por evidenciar que quem eu sou, com minhas precariedades e prerrogativas, imbrica-se na escrita desta tese. Além disso, esforço-me para romper as bolhas de meus privilégios e, empaticamente, tratar de discriminações e violências que não me atingem, mas ainda assim me provocam indignação, incômodos e consternação.

Ao adotar uma perspectiva de saberes localizados, não consigo e tampouco desejo assumir uma postura de imparcialidade. Sendo eu uma bicha intelectual, que estuda preconceitos em um contexto de ascensão política dos ódios, seria realmente possível que eu fosse neutro? Uma vez que esta tese existe essencialmente em razão de um desconforto meu, não há como ser imparcial. Não pretendo disfarçar meu medo, minha raiva, minha ânsia de enfrentamento com relação aos ódios – sobretudo os que se ligam diretamente às questões sociopolíticas contemporâneas –, senão utilizar esses afectos como gatilhos para reflexões. “Nossa existência está contaminada e já é

³ Uma pessoa endosexo é aquela que não é intersexo. Intersexo é uma pessoa cujo corpo não se encaixa na binaridade sexual compulsória, ou seja, possui dimensões biológicas que não seguem a lógica normativa do que é considerado como feminino ou masculino.

⁴ HIV é uma sigla que, em inglês, significa vírus da imunodeficiência humana, enquanto Aids é sigla para síndrome da imunodeficiência adquirida.

engajada nessas relações políticas” (MENDONÇA; MORICEAU, 2016, p. 89), de forma que não seria proveitoso tentar disfarçar meus afectos. Sou uma bicha intelectual tratando de ódios que atingem bichas e são diversamente combatidos por elas; logo, me atingem e também são por mim combatidos. Por isso, você, pessoa leitora desta tese, possivelmente se sentirá desconfortável com o meu modo de escrever em algum momento. Gostaria de prever uma dessas possibilidades.

Você notará que tento ao máximo não usar o gênero masculino como universal nesta tese. Valho-me do que chamamos de linguagem neutra de gênero. Fiz essa escolha depois de ter feito um minicurso sobre a temática com o pesquisador da área de letras Iran Ferreira de Melo (2021), no Congresso Internacional de Diversidade Sexual, Étnico-Racial e de Gênero (CINABEH). Melo explicou que a língua portuguesa dá preferência ao gênero masculino e, por isso, constantemente exclui alguns corpos em detrimento de outros. Quando tomamos o masculino como base para nos referirmos também a pessoas que se identificam como femininas ou não se sentem representadas pela dualidade homem/mulher, acabamos por desconsiderar o modo pelo qual elas querem ser chamadas. Por isso, optei majoritariamente por usar “pessoas”, “gente” e “seres”. Orientei-me pela seguinte lógica: não utilizei “espectadores”, mas “pessoas espectadoras”.

Em outros casos, em que não pude pensar em uma alternativa não binária, escrevi com “a/o”, “o/a”, “(a)” e afins com o objetivo de não ser, ao menos, sexista. Portanto, a partir de uma linguagem inclusiva, escrevi como nestes exemplos: amiga/o, parceiro/a e leitor(a). Pode ser que, ao se deparar com essa formulação, você sinta incômodo e “é ele mesmo um gesto que se abre [...] para experimentos que possam nos ajudar a fazer uma ciência verdadeiramente humana, porque plural e arejada” (PELÚCIO, 2014a, p. 36-37). Gostaria de propor que você veja nesse incômodo um convite, principalmente para refletir por que o diferente causa incômodo e o que isso diz mais sobre você ou as convenções e menos sobre mim e esta pesquisa.

Mais de uma vez me perguntaram por que eu – uma viada afectiva tão sensível – resolvi lidar com um tema tão violento e espinhoso. Como sugere a filósofa feminista Marcia Tiburi (2017, p. 26), “[p]ensar na morte pega mal na era da felicidade banal típica desses tempos em que toda angústia é evitada”. Nunca respondi que eu lido com esse tema desde a infância, desde que começaram a me chamar de viadinho. Ainda que essa resposta faça sentido, usualmente ofereço outra: “Alguém precisa estudar temas

violentos e espinhosos, então que seja eu uma dessas pessoas”. Sigo os dizeres de Mombaça (2021):

A ingenuidade perante as formas de poder não é um luxo ao qual nos podemos dar. Não se sobrevive a uma guerra fingindo simplesmente que os canhões não estão apontados, que não há arame farpado nas ruas e que os cães de guarda não enxergam sua mira em nosso pescoço (ibid., p. 113).

Posto que nós, pertencentes a grupos sociais alvos de preconceitos, sabemos em medidas diferentes que a garantia de nossos direitos não é integral e permanente, reconhecemos que a luta é contínua e persistente, ora mais combativa ora mais indireta. Investigar ódios não é confortável para mim, mas nunca esperei que fosse. Esta pesquisa não é sobre eu me sentir à vontade, mas sobre como ela mobiliza afectos de que eu não posso escapar, porque me motivam a pensar em futuros diferentes dos passados e dos presentes. Dar a ver ódios permite compreender “que algo diferente poderia ter sido feito, que outra decisão poderia ter sido tomada, que alguém poderia ter intervindo, que alguém poderia ter desistido” (EMCKE, 2020, p. 20) de praticá-los. Dar a ver resistências aos ódios gera brechas para respondermos a eles, sem os reforçarmos ou deles sermos cúmplices. É preciso enfrentar os ódios e refletir sobre eles para além dos momentos em que eles se manifestam, assim poderemos imaginar maneiras não paliativas de combatê-los. Mais que isso, tornar visíveis capacidades de agir diante dos ódios abre caminho para nos inspirarmos e, em união, propormos enfrentamentos criativos.

Colocar-me nesta tese topetuda como uma viada afectiva e uma bicha intelectual é um experimento que me provoca deslocamentos e gera desconfortos. Nos trechos em que relato minhas vivências, exponho-me e sinto-me vulnerável por fazê-lo. Encontro alento no filósofo e historiador Georges Didi-Huberman (2016), que defende que pode haver muita coragem nesse ato de “perder a pose” e dar a ver emoções político-subjetivas sentidas, na medida em que a honestidade abre espaços para reflexões. Desse modo, não pretendo esconder que o processo de investigação e a sua escrita foram acompanhados do medo de ousar e do pensamento sobre o que vão achar de mim e da pesquisa. Vejo-me inseguro por descumprir certas normas canônicas e, ao mesmo tempo, por temer não ser relevante nesse descumprimento ou tampouco alcançá-lo. Vejo-me inseguro por pesquisar sobre ódios em um momento em que os ódios à pesquisa acadêmica têm se intensificado no Brasil, de modo que intelectuais têm sofrido

perseguições (FEITOSA; MORATO, 2018), com destaque para quem investiga questões de sexo, gênero e sexualidade (COLLING, 2020; MISKOLCI, 2021). Em um encontro com Moriceau (2020), perguntei-lhe como gerenciar essa questão. Ele respondeu-me:

Lidar com a intolerância, com as ameaças e com a agressividade dos outros pode também ser uma oportunidade de construir um texto que revela o valor das vidas e as injustiças cometidas pelo poder institucional ou pelos arranjos comunicacionais. Traz uma questão bem prática para o pesquisador: eu posso ou não posso falar isso? (ibid., p. 89).

Creio que posso e devo falar dos ódios, agências e resistências que abordo nesta tese, ainda que haja certos riscos nisso. Relembro-me do que eu mesmo falei: “Alguém precisa estudar temas violentos e espinhosos, então que seja eu uma dessas pessoas”. Mais que isso, tratar de temas violentos e espinhosos enquanto se pensa em alternativas éticas possibilita que imaginemos futuros mais otimistas. Sei que a criança topetuda que fui estaria orgulhosa de me ver de cabeça levantada nesta tese, exibindo meu topete erguido. Como uma responsabilidade para com essa criança, esta tese vai colocar a cara no sol.

1. INTRODUÇÃO

1.1. Minha relação com o *Grindr*: por onde passei até finalizar esta tese?

Desde 2013, sou usuário do *Grindr* – aplicativo⁵ de relacionamentos afetivo-sexuais⁶ usado majoritariamente por homens⁷. De lá para cá, foram vários ingressos e saídas na aplicação, intercalados entre inícios e términos de namoros monogâmicos. Sempre vivi uma relação contraditória com o aplicativo, amando-o por me permitir conhecer pessoas interessantes e criticando-o fortemente por ter (e, em alguma medida, permitir) inúmeros usuários com comportamentos preconceituosos. Saber disso pode parecer um tanto inesperado para você que lê esta tese e não possui muito contato com o meio de homens que se relacionam afetivo-sexualmente com homens, o que sintetizo a partir de agora como HRH⁸. Usualmente, quando comento que estudo ódios no *Grindr*, as pessoas ficam surpresas ao tomarem conhecimento de que ali existem hierarquias, as quais estabelecem quais corpos são menos ou mais desejáveis.

⁵ Ao empregar o termo “aplicativo”, refiro-me a programas de *software* que são baixados em dispositivos móveis com acesso à *internet*. Cada aplicativo pode ter uma ou mais funções, ligando-se a entretenimento, educação, finanças, compras, socialização e/ou outras. Pesquisa empreendida pela Fundação Getúlio Vargas (MEIRELLES, 2021) apresenta que há atualmente no Brasil cerca de 242 milhões de *smartphones* em uso, aparelhos que permitem a instalação de aplicativos e possibilitam o desenvolvimento desse mercado. Estudo realizado pelas agências *App Annie* e *AppsFlyer* (LUFT; ROSENFELDER; SYDOW, 2021) constatou que foram feitos 2,6 bilhões de *downloads* de aplicativos no Brasil durante os três primeiros meses de 2021, o que representa um aumento de 55% em comparação com 2018. Levantamento também feito pela *App Annie*, com base no segundo trimestre de 2021, estima que a população brasileira é a que mais passa tempo conectada em aplicativos em comparação com a de outros países, totalizando uma média de consumo diário de 5,4 horas (HENRIQUE, 2021). É perceptível, pois, que o uso de *smartphones* e aplicativos é crescente no Brasil.

⁶ Decidi caracterizar o *Grindr* como um aplicativo de relacionamentos afetivo-sexuais entre homens, pois, apesar de haver muitas razões pelas quais usuários se conectam à aplicação, as principais utilizações envolvem finalidades afetivo-sexuais entre homens: encontros eróticos casuais face a face, romances, trocas de fotos, flertes exclusivamente *on-line* e tantas outras possibilidades. Em seu *site*, o próprio serviço tecnológico se caracteriza como “o maior aplicativo de rede social para pessoas gays, bissexuais, trans e queer do mundo”. Por fim, tratar das dimensões afetivo-sexuais, unindo-as com um hífen, é uma tentativa de quebrar com uma divisão categórica entre romance e sexo, amor e tesão, já que há sobreposições e interligações entre as partes.

⁷ Não acionei o termo “homens gays” porque o aplicativo é também utilizado por aqueles que se afirmam bissexuais, heterossexuais ou pertencentes a outras orientações sexuais. Apesar de em campo eu ter percebido a crescente presença de pessoas travestis, mulheres trans, *queer* e/ou não binárias no *Grindr*, ele é ainda usado majoritariamente para interações homosociais.

⁸ Minha intenção ao propor o termo “homens que se relacionam afetivo-sexualmente com homens” liga-se não à orientação sexual, que possui uma carga identitária, mas às práticas afetivas e/ou sexuais. Além disso, optei por não me valer do termo “homens que fazem sexo com homens” (HSH), pois essa expressão se cristalizou nas ciências da saúde em pesquisas iniciais sobre HIV/Aids. Nessas investigações, HSH foram fortemente vistos como um grupo de risco, o que contribuiu em alguma medida para que preconceitos se erguessem, como se esses homens tivessem determinada pré-disposição à promiscuidade, à perversão e ao descuido com a saúde.

Certamente existem efeitos positivos de aplicativos (*apps*) como o *Grindr* na vida de seus usuários. Há pessoas que utilizam essas aplicações e têm encontros afetivo-sexuais prazerosos, fazem amigos, gozam de uma fruição visual sem interagir diretamente com qualquer usuário. Eu, enquanto utilizador do *Grindr*, já iniciei dois namoros a partir da aplicação, tive casos interessantes, investi em encontros furtivos maravilhosos, criei vínculos de amizade e desenvolvi não poucas conversas proveitosas sobre discriminação, política e amor, tudo via *chat*. Contudo, o contexto desse e outros aplicativos afins é também e primordialmente violento: exclusões que já preexistiam ao cenário digital são retomadas, reconfiguradas e, felizmente, contestadas. Portanto, explícito que o *Grindr* não é fundamentalmente um espaço acolhedor.

Eu, pessoalmente, já fui hostilizado por ser tido como viado, afeminado, assumido, gordo, peludo, promíscuo ou – como me denominaram – uma puta, o que não considero ofensivo. Houve vezes em que isso ocorreu de forma mais direta; em outras, mais sutil. Relembro que sou um homem branco, cisgênero, sudestino, não obeso, de classe média, sem deficiência, com menos de 40 anos, que não vive com HIV, o que faz com que eu tenha diversos privilégios e não seja discriminado como vários outros corpos foram e são. Ainda assim, os preconceitos de que fui alvo mexeram com minha autoestima.

Desde o meu primeiro uso do *Grindr*, não deixei de me surpreender com o nível de ódio com que certos usuários tratam os demais, seja nas descrições de seus perfis ou em conversas no *chat*. Essas expressões odiosas – que parecem inerentes ao aplicativo, tamanha é a sua recorrência – têm chegado a mim a partir de relatos com que tenho contato, conversas que tenho fora e dentro da aplicação ou da própria leitura que faço dos perfis do *Grindr* quando o utilizo. Dou destaque para os mais frequentes desses ódios: os direcionados à afeminação e ao afeminado, que se atrelam à valorização do macho e da virilidade. Foram esses ódios que provocaram meus anseios iniciais para desenvolver a dissertação, que teve início em 2016, foi defendida em 2018 e deu origem ao livro chamado *Te(n)sões entre homens: homofobias e preconceitos entre masculinidades em aplicativos de encontro gay*, publicado pela editora *Appris* em 2021. Ao refletir sobre qual assunto eu poderia abordar em minha pesquisa, busquei algo que me despertasse dúvidas, incômodos e – por que não? – desgostos.

Com o tempo, antes e durante a pesquisa do mestrado, fui notando outros tipos de expectativas e discriminações no aplicativo. Era persistente o desejo por homens não apenas masculinos, mas também musculosos, jovens e brancos, que representassem um

homem heterossexual perfeito aos parâmetros normativos, um superHomem, com H maiúsculo. Notei que esse imperativo por vezes toma(va) proporções hiperbólicas e redundantes.

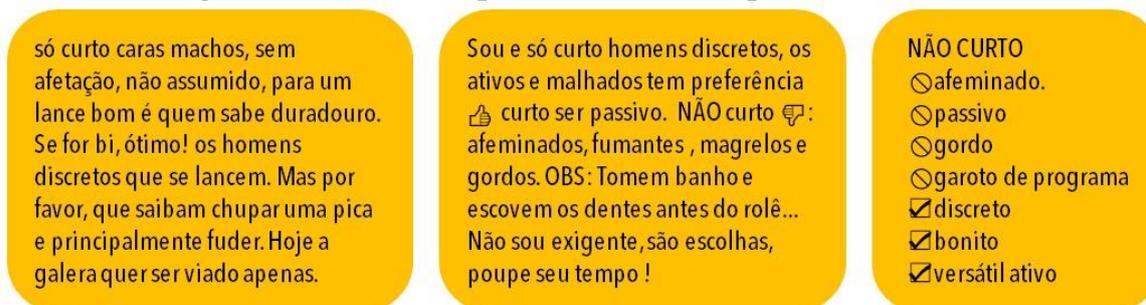
Os diferentes ódios no *Grindr* têm motivado investigações científicas minhas (MEDEIROS, 2017; 2020a; 2020b; 2021), algumas feitas em parceria com intelectuais amigos (MEDEIROS; SILVA, 2018; MENDONÇA; MEDEIROS; SILVA, 2019). Outras pesquisas nacionais (BONFANTE, 2016; ALENCAR, 2017; MISKOLCI, 2017; PADILHA, 2019; SILVA, 2019; BAYDOUN, 2020; COSTA, 2020; FERREIRA; MISKOLCI, 2020) e internacionais (CHAN, 2018; CONNER; 2018; HUTSON *et al.*, 2018; RACE, 2018; GARCÍA-GÓMEZ, 2020; STEINFELD, 2020; MOWLABOCUS, 2021) também têm se dedicado aos estudos desses preconceitos nos *apps*, chegando a considerações que se conectam às minhas. A união dessas investigações dá a ver as diferentes camadas de ódios que se mostram nas aplicações desse tipo, dentre as quais cito algumas, que podem se combinar: a) efeminofobias: ódios contra pessoas afeminadas; b) homofobias: ódios contra pessoas exclusivamente gays e/ou que declaram publicamente sua homossexualidade; c) racismos e xenofobias: ódios contra pessoas negras, indígenas ou estrangeiras tidas como inferiores em certos contextos nacionais, como bolivianas, venezuelanas, africanas e asiáticas; d) etarismos: ódios contra gente não jovem, sobretudo idosa; e) gordofobias: ódios contra corpos não atléticos ou vistos como em sobrepeso ou obesidade; f) sorofobias: ódios contra pessoas que vivem com HIV; g) classismos: ódios contra pessoas que não possuem capitais financeiros, culturais, profissionais e intelectuais hegemonicamente valorizados; h) transfobias: ódios contra pessoas trans⁹, sejam femininas, não binárias ou masculinas¹⁰; i) discriminações contra homens que são passivos; j) discriminações contra homens que têm pênis vistos como pequenos.

⁹ Pessoas trans são aquelas que não se identificam com o gênero que foi atribuído a elas em seu nascimento.

¹⁰ Felizmente, tenho percebido o crescimento de perfis de pessoas trans no *Grindr*, as quais se intitulam como travestis, transexuais, mulheres trans, não binárias, homens trans, transmasculinas. Ainda que na coleta de perfis – que apresento no capítulo 4 – não haja referência direta à transfobia, já ouvi casos de pessoas trans que sofreram preconceitos no aplicativo. Posto que esta tese investiga prioritariamente HRH, expressei que esse grupo também engloba homens trans e pessoas transmasculinas, que também sofrem transfobia no *Grindr*, conforme relatos com que já tive contato. Trago essa nota de rodapé após um comentário construtivo feito na defesa da tese pelo professor Juarez Guimarães Dias, que destacou apropriadamente a importância de mencionar a questão. Vale também ressaltar que as violências que atingem homens trans e pessoas transmasculinas podem se ligar a questões que não se restringem à identidade de gênero. Um homem trans branco afeminado possui experiências que são diferentes das de uma pessoa transmasculina negra viril, de modo que podem ser alvos de discriminações convergentes em alguma dimensão, mas divergentes em outra. É preciso considerar outros recortes, como raça e expressão de gênero.

A fim de ilustrar como alguns ódios aparecem sobrepostos nos perfis, abri o *Grindr* por cerca de uma hora durante a escrita deste parágrafo, em julho de 2021. Durante o interím, encontrei em diferentes localidades do Brasil três perfis cuja descrição verbal compartilho na Figura 1. Eles mesclam efeminofobias, gordofobias, homofobias e preconceito contra homens passivos ou “magrelos”.

Figura 1 – Trechos de perfis do *Grindr*: expressões de ódio



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Nos *apps*, é recorrente encontrar usuários com textos verbais similares aos citados, em que “preferências” por algum tipo de homem são enunciadas de maneira direta, despudorada e um tanto violenta. Essas “preferências” funcionam por vezes a partir da política do espelho (MEDEIROS, 2021): certos usuários aceitam interagir apenas com outros que possuem características afins – usualmente as mais valorizadas socialmente. Esse debate sobre quais corpos são merecedores do desejo alheio elucidada hierarquias e preconceitos no *Grindr*, discussão que, além de ter sido o assunto central da minha dissertação, gerou insumos para a minha entrada no doutorado em 2018.

Vale ressaltar que também há espaços para certas resistências. Tem sido crescente o número de usuários que combate os ódios presentes nos aplicativos, o qual lança críticas às desigualdades de masculinidades e suas hierarquias tanto em descrições de perfis quanto em diálogos via *chat*. Os sociólogos Richard Miskolci (2017) e Christopher Conner (2018) relatam casos de usuários que investem em resistir aos preconceitos de outros sujeitos, lançando mão de ironias, paródias, humor, perguntas retóricas questionadoras e definições de si filiadas a masculinidades pouco aceitas. Nesses anos de investigação do *Grindr*, tive acesso a perfis cujos usuários se descrevem orgulhosamente como bichas, viados e afeminados.

Nos quatro anos de doutoramento, várias foram as mudanças e reelaborações por que a pesquisa passou até tomar a forma atual. Vivenciei determinados eventos que

reorientaram meus interesses de estudo, dentre os quais menciono o mais decisivo e transformador: a qualificação, cuja banca foi composta pelo professor doutor Carlos D'Andréa (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG), professora doutora Joana Ziller (UFMG) e professora doutora Larissa Pelúcio (Universidade Estadual Paulista – UNESP). Essas três pessoas intelectuais, além de terem feito uma leitura atenciosa da minha entrega, foram muito delicadas e cordiais ao me oferecerem críticas e possíveis caminhos para a escrita final da tese, alguns das quais infelizmente não consegui acatar em decorrência de prazos. Para mim, o que mais se destacou na qualificação foi o chamado para avançar na pesquisa e deslocar minha atenção: dos ódios para as possibilidades de agir diante deles.

Acredito que ter seguido as sugestões da banca é um caminho promissor por vários motivos. Vislumbrar capacidades de agir em um contexto odioso garante certa fuga do pessimismo, já que lança luz sobre certas possibilidades que os usuários, por não serem passivos, têm de responder aos ódios. Levando essa discussão em conta, reconheço que a rede odiosa presente no *Grindr* não é estável ou monolítica, senão constatemente negociada e multilateral. Certamente há discursos injuriosos em perfis, mas esses vão sendo remodelados à medida que outros usuários resistem aos ódios, são deles cúmplices e/ou a eles se conformam. A teia odiosa do *app* dilata-se e encolhe-se.

1.2. Afinal, por que o *Grindr* e como ele funciona?

Acadêmica e socialmente, vale enumerar algumas justificativas que me fizeram fazer do *Grindr* o campo de experiência desta tese. Aplicações voltadas para fins afetivo-sexuais têm recebido pouca atenção científica, embora sua relevância seja alta (ALBURY *et al.*, 2017). Kath Albury e Paul Byron (2016), intelectuais que pesquisam culturas digitais, explicam que, nos últimos anos, a maioria das investigações que analisava a sociabilidade *on-line* gay voltava seu olhar para *sites* de relacionamento, foco que tem começado a mudar com a popularização do uso de aplicativos.

Dados das empresas *InterActiveCorp*, *Statista* e *MagicLab* (PRITCHETT, 2021) mostram que havia 270 milhões de usuários e usuárias que utilizavam aplicativos desse tipo ao redor do globo em 2020, um incremento de quase 46% em relação a 2015. As seis aplicações mais utilizadas eram, em ordem decrescente de popularidade: *Badoo*, *Tinder*, *Tantan*, *Bumble*, *Grindr* e *Happn*. Dessas, o *Grindr* é a única que é voltada

majoritariamente para o público de homens que mantém relações afetivo-sexuais com homens.

Ao lado do *Tinder*, o *Grindr* é a aplicação do segmento mais utilizada para contatos romântico-eróticos homosociais (GÁLVEZ, 2021). Ademais, entre os aplicativos direcionados para HRH, o *Grindr* é o que tem o maior número de usuários ativos mensalmente – cerca de 11 milhões, segundo dados de dezembro de 2021 (GRINDR, 2022b) –, bem como o maior montante de usuários registrados – algo em torno de 27 milhões, de acordo com registros de 2017 (DATING SITES REVIEWS, 2021). Especificamente no Brasil, pesquisa conduzida pelo *Statista* (2021) em 2020 perguntou a pessoas entrevistadas quais eram os provedores de paquera *on-line* que elas haviam consumido nos últimos 12 meses. O *Grindr* foi listado por 24% de respondentes, sendo o único aplicativo da lista predominantemente direcionado a interações homosociais masculinas.

A alta aderência ao *Grindr* parece estar conectada ao seu pioneirismo no segmento de relações afetivo-sexuais entre homens. Sobre isso, Alencar (2017, p. 56) expõe que em relação a seus “concorrentes, o *Grindr* se diferencia por estar no mercado há mais tempo e, por isso, possuir mais perfis cadastrados e ativos. Assim, segundo o fundador, a probabilidade de haver alguém mais perto do usuário é maior, o que o deixa ainda mais atrativo”. A aplicação foi criada nos Estados Unidos em 2009 pelo empresário Joel Simkhai, que explicou que a tecnologia tinha por objetivo facilitar encontros íntimo-sexuais entre homens em um contexto em que a heterossexualidade age cotidianamente como um pressuposto. Por ser um precursor, o *Grindr* inspirou outros aplicativos focados em interações afetivo-sexuais, como o *Hornet* e o *Scruff* – destinados ao mesmo público – e também os já mencionados *Tinder* e *Happn*, que não têm um recorte específico de gênero ou orientação sexual.

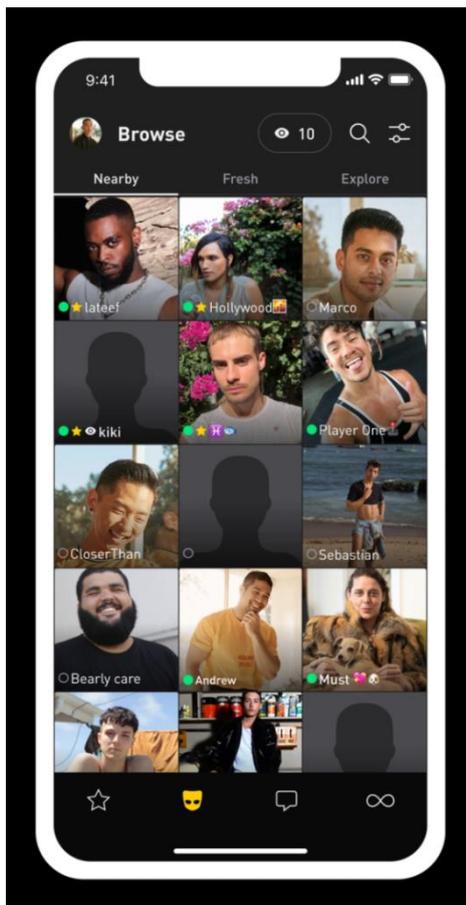
Sociotecnicamente, esses aplicativos voltados para HRH funcionam a partir de uma lógica *freemium*, termo em inglês que designa um serviço inicialmente oferecido de forma “gratuita”. Gratuita entre aspas porque há algo muito importante que usuários deixam ao navegar nessas plataformas: seus dados, que são controlados e usados para fins comerciais (COSTA, 2020). Depois de sua popularização, a versão não paga continua a existir, mas aparece uma nova, a *premium*. Esta, que pode ser consumida se comprada, disponibiliza benefícios ao usuário assinante (WILKEN; BURGESS; ALBURY, 2019). O *Grindr* conta com duas versões pagas: a) *Xtra*: mais básica e com menos funcionalidades; b) *Unlimited*: com acesso ilimitado a diversas utilidades. Dentre

as prerrogativas oferecidas nas opções *premium*, estão: a) saber quais perfis visitaram o seu, b) acionar o modo “incógnito”, que faz com que a sua conta fique invisível para outros usuários, c) não visualizar mais nenhum anúncio.

Outra semelhança entre essas aplicações é a sua interface. Ao acessá-la, um usuário verá um painel visual com fotos de outros usuários, organizados por ordem decrescente de proximidade, como aparece na Figura 2. Logo, se eu tenho um perfil em um desses aplicativos, usuários que estão nas redondezas serão exibidos no topo da interface com que interajo. Isso é permitido em decorrência da operação do GPS¹¹ que, ao estar presente em um aparelho móvel, possibilita que a localização geográfica¹² exata de quem o utiliza seja enumerada e, se desejável, compartilhada. Na versão gratuita do *Grindr*, apenas os 100 perfis mais próximos podem ser completamente visualizados e clicados para que uma conversa via *chat* se inicie.

¹¹ Sigla do inglês que significa sistema de posicionamento global.

¹² Brubaker, Ananny e Crawford (2016) atribuem a popularização dos *apps* em questão ao funcionamento da geolocalização, já que, por meio dela, é possível saber quais usuários estão mais ou menos distantes, facilitando que encontros face a face aconteçam. Com essa reconfiguração espaço-temporal, tornou-se mais acessível encontrar quem são os HRH que estão em uma mesma localidade. Nogueira (2020) aponta que a geolocalização marca uma grande diferença entre aplicativos se comparados com bate-papos e *sites* de relacionamento. Embora esses dois últimos já possuíssem formas de segmentar parceiros por localidade – como salas de bate-papo organizadas a partir de cidades/regiões ou a filtragem de perfis por localização em *sites* de relacionamento –, os aplicativos tornam mais arrojada a proximidade a partir do GPS, posto que ele permite enumerar distâncias de maneira mais precisa.

Figura 2 – Tela inicial do *Grindr*

Fonte: perfil do aplicativo na página inicial do site¹³

Nesses *apps*, também há uma aba em que é possível buscar e ver perfis em qualquer lugar no mundo, bastando escolher uma localização geográfica. No *Grindr*, tal aba se chama “Explorar”, o que pode ser visto na Figura 3.

¹³ Disponível em: <https://www.grindr.com/>. Acesso em: 14 mai. 2022.

Figura 3 – Telas da aba “Explorar” do Grindr



Fonte: perfil do aplicativo na *Google Play Store*¹⁴

Os *apps* abriram ainda mais espaço para o que em tempos passados não ocorria: a busca por encontros entre HRH sem ter de se apresentar no espaço público, sem a necessidade de aderir a uma localidade *off-line* tida como “meio gay” (PELÚCIO, 2017b), associada à marginalização. É a isso que Miskolci (2017) credita o uso intenso dessas aplicações entre HRH e não entre pessoas com práticas afetivo-sexuais estritamente heterossexuais. Uma vez que o desejo homossexual vem sendo historicamente restringido, sobretudo na esfera pública, os aplicativos emergem como promotores de segurança contra as homofobias, principalmente se refletirmos sobre a possibilidade de diferentes camadas de anonimato que o digital oferece. Steinfeld (2020) argumenta que os *apps* são de suma importância para certa parcela da

14

Disponível em: https://play.google.com/store/apps/details?id=com.grindrapp.android&hl=pt_BR&gl=US. Acesso em: 01 mai. 2022.

população formada por lésbicas, gays, bissexuais, trans, travestis, transexuais¹⁵, *queer*¹⁶, intersexo¹⁷, assexuais¹⁸, pansexuais¹⁹ e outra gente que descumpra as normas de sexo, gênero e sexualidade (LGBTQIAP+), na medida em que as tecnologias são o único modo de interagir com pessoas do mesmo grupo social que estão espacialmente próximas²⁰.

Na Figura 4 é possível ver o *chat*, em que é recorrente o envio ágil de fotos próprias com nudez – chamadas de *nudes* –, muitas vezes sem que qualquer comunicação verbal seja iniciada. Também é frequente que conversas sigam certo roteiro formulaico (MORELLI, 2017), ação emprestada das comunicações em salas de bate-papo e *sites* de relacionamento. Perdura uma pergunta central a fim de saber se um possível parceiro busca por sexo instantâneo, simbolizada pelas frases: “Busca o quê?” ou “A fim de quê?”. Outra indagação antiga é retomada: “Curte o quê?”, referindo-se a qual é a preferência sexual do outro: passivo, ativo, versátil ou *gouine*²¹.

¹⁵ “Trans” é um conceito guarda-chuva que abarca pessoas travestis, transexuais, não binárias e outras expressões relacionadas a gênero. Pedra (2020) explica como se deu a construção histórica das categorias “transexual” e “travesti”. A última foi desenvolvida na rua e tem sido associada às prostituição precária, exclusão social, marginalidade, pobreza e vulgaridade. No senso comum, forjou-se a ideia de que as travestis possuiriam identificação de gênero feminina e sexo biológico masculino, processo que, além de não lhe despertar aversão, não geraria o desejo de cirurgia de redesignação sexual, conhecida pejorativamente como “cirurgia de mudança de sexo”. Por outro lado, “transexual” se estabeleceu a partir dos saberes da área da saúde, sobretudo da psiquiatria, que designava um homem que havia nascido em corpo de mulher ou vice-versa, gente que se sentiria confortável como seu corpo e desejaria mudá-lo a partir de procedimentos cirúrgicos. A transexualidade foi relacionada às riqueza, beleza, feminilidade e elegância. Vale ressaltar que há identidades trans que não são femininas, como a dos homens trans e pessoas transmasculinas.

¹⁶ Pessoas *queer* são aquelas que não se classificam a partir dos parâmetros normativos dicotômicos de gênero e sexualidade.

¹⁷ Pessoas intersexo são aquelas cujos corpos não são exclusiva e biologicamente caracterizadas como macho ou fêmea, o que pode envolver questões hormonais, gonodais e/ou genitais.

¹⁸ Pessoas assexuais são aquelas que vivenciam ausência integral, parcial, circunstancial ou condicional de atração sexual.

¹⁹ Pessoas pansexuais são aquelas que têm interesses afetivo-sexuais em quaisquer pessoas, independentemente de seus sexos, identidades de gênero ou orientações sexuais.

²⁰ Destacando a geolocalização nos *apps*, Yeo e Fung (2018) explicam como algumas de suas funcionalidades modelam a sequência e a temporalidade das interações. Diferentemente dos *sites* de relacionamento voltados para HRH, os *apps* estimulam encontros sexuais imediatos por exibir prioritariamente usuários *on-line* nas redondezas (GÁLVEZ, 2021). Semelhantemente, Race (2015) expõe que a filtragem automática que os *apps* fazem de usuários leva em conta a proximidade em detrimento de outras dimensões, incentivando em alguma medida o sexo casual e sem compromisso. Soma-se a isso o fato de encontros eróticos e rápidos já terem uma historicidade na sociabilidade entre HRH nacionalmente (PADILHA, 2019).

²¹ Pessoas que são adeptas do *gouinage*, prática sexual que não envolve penetração.

Figura 4 – Telas de perfil (acima) e chat (abaixo) do Grindr



Fonte: perfil do aplicativo na *Google Play Store*²²

Diferentemente das salas de bate-papo, cujo código predominante tem sido o verbal, os aplicativos de relacionamentos afetivo-sexuais entre homens valorizam a dimensão visual, já que a tela principal para seu acesso é um painel com fotos de usuários. Essa característica técnica das aplicações demanda de seus utilizadores uma construção de si pautada preferencialmente em sua fisicalidade (ALENCAR, 2017) – seja em seu rosto ou em outra parte do corpo –, a qual é incitada a ser constantemente refeita a partir das visualidades²³ que atraem menos ou mais a atenção dos demais.

²²

Disponível em: https://play.google.com/store/apps/details?id=com.grindrapp.android&hl=pt_BR&gl=US. Acesso em: 01 mai. 2022.

²³ Gálvez (2021) argumenta que as fotos – colocadas em um perfil ou compartilhadas via *chat* – modelam consideravelmente se usuários vão interagir ou não entre si a partir de finalidades afetivo-sexuais. As fotos enquanto elementos prioritários de textualização de si oferecem uma promessa rápida a respeito do corpo que está por detrás daquela tela, não à toa seja recorrente a presença de rostos e recortes de corpo – sobretudo barriga, peitorais e braços – considerados bonitos e desejáveis pela lógica normativa (MEDEIROS, 2017; MORELLI, 2017; ALENCAR, 2017; CHAN, 2018).

Cada aplicativo oferece campos usualmente similares para preenchimento de um perfil. Além de possibilitarem que usuários coloquem suas fotos, disponibilizam também espaço para um nome principal, uma breve descrição e marcação de algumas características com opções já pré-formatadas, como idade, peso, altura, estilo físico, *status* de relacionamento, posição sexual, *status* de HIV, objetivo ao usar o serviço tecnológico, identidade de gênero, entre outras. O pesquisador de estudos culturais e de gênero Kane Race (2018) comenta que são priorizadas informações pessoais ligadas à atração física e sexual; logo, é mais comum que vejamos em um perfil questões como gosto por fetiches e preferência por determinado tipo corporal do que dados como nome próprio, profissão e *hobbies*, embora haja variações de aplicação para aplicação. No *Grindr*, os perfis podem ser preenchidos com até cinco fotos, um “nome de exibição” de até 15 caracteres e um “sobre mim” com até 225 caracteres, além dos campos pré-formatados.

Ainda que os perfis ocupem lugar central para a construção de si e visualização dos outros, sendo a primeira ordem comunicativa dos *apps*, a maioria das interações é feita via *chat*, em um espaço mais privado que não deixa rastros visíveis para os demais. Um usuário pode conversar com qualquer outro, a não ser quando há a ação de bloquear, prerrogativa de todos, o que faz com que bloqueado e bloqueador não mais possam se ver ou interagir. Há também uma forma ágil de expressar que se tem interesse por um perfil sem recorrer ao *chat*, clicando em um botão que notifica o usuário desejado. No *Grindr*, esse botão é chamado de *Tap*, representado no Brasil por ilustrações de um biscoito (que designa “amigável”, como o próprio *app* enumera), uma chama de fogo (“atraente”) ou o rosto de um diabinho (“interessado”). Nesse sentido, há três lógicas comunicacionais nessas aplicações: a) um-para-muitos, representada pela criação de um perfil, b) um-para-um, formulada a partir do contato via *chat* ou dos botões como *Tap* e, recentemente, c) muito- para-muitos, já que alguns aplicativos – como o *Grindr* – passaram a permitir a formação de grupos com mais de dois usuários.

Por meio de uma interface que exhibe muitos perfis, os *apps* estimulam que haja a busca constante por parceiros. A grande disponibilidade de corpos próximos e *on-line* no painel visual gera a dificuldade de escolha (YEO; FUNG, 2018). Como encontrar alguém específico se tantos investem em construções de si que aguçam o olhar alheio? Intensifica-se, pois, determinada triagem criteriosa de um possível amante, cujo objetivo é achar a “melhor opção”, o que também é característica de *apps* usados por pessoas estritamente heterossexuais (PELÚCIO, 2017a). O ato de procurar minuciosamente por

um parceiro e/ou fruir visualmente por entre perfis compõe uma das práticas dessas aplicações. Sobre isso, Miskolci (2017) sugere que pode haver excitação não somente no encontro em si, mas nessa busca frequente, um tesão no ato de “caçar” e ser “caçado”, de ver e dar-se a ver digitalmente.

Figura 5 – Tela do filtro de seleção de perfis do *Grindr*



Fonte: perfil do aplicativo na *Google Play Store*²⁴

A busca que era e é menos rígida nos espaços de sociabilidade *off-line* se torna mais exigente nos *apps*, já que a oferta de corpos forja-se como alta, principalmente se refletirmos sobre as próprias funcionalidades de filtro que essas plataformas disponibilizam, como exhibe a Figura 5. O *Grindr* possui dois tipos de filtros que possibilitam a um usuário selecionar quais pessoas deseja visualizar: básicos e

²⁴

Disponível em: https://play.google.com/store/apps/details?id=com.grindrapp.android&hl=pt_BR&gl=US. Acesso em: 01 mai. 2022.

avançados. Os primeiros, ofertados somente na versão gratuita, selecionam perfis a partir de: 1) idade; 2) “em busca de”, que representa o motivo por que se está usando a aplicação, havendo as opções “conversa”, “encontros”, “amigos”, “contatos”, “agora”, “relacionamento”; 3) “tribos”, que designa o grupo identitário com que um usuário se identifica, como “elegante”, “nerd”, “malhadinho”, “soropositivo” e “trans”. Já os filtros avançados, disponíveis apenas nas versões pagas, segmentam perfis a partir de várias características – como peso, altura, porte físico, posição sexual, *status* de relacionamento –, além de permitirem somente a exibição de usuários que estão *on-line* ou contam com fotos.

1.3. O *Grindr* como plataforma

A popularização do *Grindr* faz parte de um movimento maior de plataformização, que consiste na “penetração de infraestruturas, processos econômicos e estruturas governamentais das plataformas digitais em diferentes setores econômicos e esferas da vida”, como expressam os pesquisadores Thomas Poell e David Nieborg e a pesquisadora José van Djick (2020, p. 8), intelectuais que investigam o digital. Esse processo influi nos modos como nos relacionamos não só com aparatos técnicos, mas também entre nós, agentes humanos: a ubiquidade das plataformas remodelam nossos imaginários e relações sociais, segundo a pesquisadora em mídia Anne Helmond (2015).

Quando afirmo que o *Grindr* está inserido nesse movimento de plataformização, tomo o aplicativo enquanto uma plataforma *on-line*, conceito dos Estudos de Plataforma, campo que emergiu progressivamente na segunda década do século XXI (GILLESPIE, 2010). Essas discussões se ancoram na premissa de que, longe de serem espaços neutros ou meros intermediadores de relações sociais diversas, as plataformas *on-line* são regidas por lógicas próprias e possuem dimensões éticas, técnicas, culturais, mercadológicas, econômicas e políticas. Situado nesse debate, o pesquisador em comunicação Carlos D’Andréa (2020) evidencia que há cinco dimensões que atravessam as plataformas – práticas/*affordances*, datificação, infraestrutura, modelo de negócio e governança –, das quais tratarei brevemente nesta seção em sua ligação com o *Grindr*.

Tomando como base os dados de pesquisas secundárias supracitadas, as quais elucidam a grande aderência ao *Grindr*, proponho que vivemos contemporaneamente

uma plataformização das relações afetivo-sexuais entre HRH. Portanto, o conceito de plataforma tangencia em determinada instância a cultura em questões e, conseqüentemente, esta tese. Eu, por exemplo, noto que tenho perdido traquejo ao conhecer alguém exclusivamente face a face. Percebo que, com a mediação das telas e pela lógica de comunicação rápida do *Grindr*, sinto-me à vontade de fazer perguntas *on-line* que eu não faria em outros contextos, como “qual é a sua posição sexual favorita?” ou “você tem local para encontros?”. Mais que isso, ser rechaçado por um possível parceiro no *Grindr* parece doer menos do no face a face.

Quando estou solteiro e chego a um lugar de sociabilidade gay, como um bar ou uma boate, meu primeiro movimento é me conectar ao aplicativo em vez de olhar quem pode me despertar interesse na mesa ao lado, o que demonstra como a busca por um possível parceiro tem sido reorganizada pelo *Grindr*. Sobre isso, durante a pesquisa do mestrado (MEDEIROS, 2021), várias das conversas que tive com usuários comprovaram que a minha experiência não é individual, uma vez que meus interlocutores explicitaram que *apps* tinham se tornado a sua principal – senão a única – fonte para encontrar outros HHR.

Com isso, o *Grindr* tem orientado em alguma medida os caminhos e comportamentos de seus usuários, estabelecendo limites entre o que pode ou não ser feito, o que se liga ao conceito de *affordance*. Tal conceito se relaciona aos modos como artefatos materiais técnicos, como os que vemos em plataformas digitais, restringem e/ou incentivam determinadas ações de pessoas usuárias, conforme argumentam as pesquisadoras em mídia Taina Bucher e Anne Helmond (2018). Ainda que não determinem as ações de pessoas utilizadoras, *affordances* moldam possibilidades de práticas; logo, são funcionais, pois permitem, estimulam e/ou impedem que certas condutas se desenvolvam, segundo o sociólogo Ian Hutchby (2001). Simultaneamente, *affordances* são socialmente construídas e situadas, bem como materialmente permissivas ou impeditivas. Nesse sentido, os ódios e as agências de usuários no *Grindr* são efeitos combinados entre social e tecnológico.

Como citei anteriormente, uma ação que o *Grindr* permite é o uso de filtros para selecionar quais pessoas serão exibidas a um usuário. Dentre os filtros disponíveis na versão gratuita, está o de idade, o qual pode ser operado partir de uma lógica etarista. Similarmente, há como filtrar usuários por “Tribos”, *affordance* já mencionada que apresenta previamente algumas categorias que designam a que grupo um usuário pertence. É interessante notar que há a tribo do “discreto”, mas não a do “afeminado”;

há do “malhadinho”, mas não a do “gordo”. A ausência desses termos no campo “Tribos” revela quem a plataforma legitima ou deixa de legitimar. Sobre isso, o pesquisador em comunicação Lik Sam Chan (2018) defende que esses mecanismos de filtragem acabam reconfigurando a busca de parceiros a partir do que é considerado ideal pelo usuário. Pode haver um caráter higienizador na seleção, o que tende a reforçar normas. Nesse sentido, Conner (2018, p. 7) defende que “a funcionalidade de filtro permite que usuários discriminem silenciosamente aqueles que não se encaixam em uma imagem supermasculina, deixando alguns usuários invisíveis e reificando preconceitos de usuários”. Vale ressaltar que as categorias oferecidas são definidas pelas próprias pessoas programadoras do *Grindr*.

Diante de *affordances*, usuários desenvolvem capacidades de ação, as quais podem ser menos ou mais afinadas às proposições da plataforma. Para interagir diretamente com uma pessoa que utiliza o *Grindr* e com quem nunca conversei anteriormente, posso mandar a ela um Tap ou uma mensagem via *chat*. São essas as funcionalidades que a plataforma disponibiliza, o que delimita os meus comportamentos. Não há como eu fazer chamada de vídeo, a não ser que previamente eu já tenha trocado mensagens com o sujeito em questão, o qual precisa estar *on-line* no momento da ligação. Similarmente, os perfis do *Grindr* podem ter descrições com no máximo 255 caracteres e até cinco fotos públicas, algo que modela o que será escrito e mostrado. Por outro lado, usuários podem explorar *affordances* não se alinhando ao que a plataforma previu. Na pesquisa do mestrado (MEDEIROS, 2021), por exemplo, conversei com gente que usava a funcionalidade de “favoritar” não para deixar salvo um perfil por que tinha se interessado, senão o contrário: usava a marcação de favorito como forma de filtrar com quem não desejava dialogar.

Outras camadas das plataformas são a datificação, a infraestrutura e o modelo de negócio. Conforme expressa D’Andréa (2020), a datificação envolve o processo de tratamento de dados realizado pelas plataformas, o que inclui armazenamento, mensuração, interpretação e intercâmbio de ações, práticas e informações de usuários. Em posse desses dados, plataformas aprimoram seus serviços, realizam trocas comerciais com outras empresas e geram possibilidades de *marketing*. Alguns desses parceiros se ligam à economia da audiência, um mercado complexo e global cujas relações permitem criação, análise, circulação e mercantilização de dados sobre audiência, permitindo que indústrias como as de publicidade segmentem seus anúncios. Para que isso ocorra, uma plataforma depende de um ecossistema, por meio do qual é

possível o estabelecimento de ligações com diferentes parceiros, tecnologias e plataformas. Há, portanto, uma infraestrutura para que fluxos de dados se formem.

Em investigação sobre a infraestrutura do *Grindr*, as pesquisadoras em cultura digital Esther Weltevrede e Fieke Jansen (2019) constataram que a plataforma tem relações com várias marcas e redes, como sistemas operacionais, anunciantes, lojas de aplicativo, serviços de nuvem, publicidade e estatística, de modo que seus processos de datificação ficam obscuros aos usuários finais. Desse modo, ainda que o *app* possa pedir poucas informações de seus usuários – como telefone e e-mail –, a coleta de dados íntimos extrapola a ação da aplicação individualmente, uma vez que ela está imbricada em uma teia infraestrutural com tratamento multilateral de dados. Diante dessa datificação em várias camadas, é difícil afirmar categoricamente qual instituição tem responsabilidade pela segurança dos dados. Ao realizarem a investigação, as intelectuais também notaram que algumas conexões do *Grindr* com partes terceiras não são criptografadas, o que significa que os conteúdos que são trocados entre as plataformas não são tão seguros como poderiam ser e, logo, podem ser capturados e analisados.

Tal contexto evidencia o modelo de negócio do *Grindr*. Levando em conta que a aplicação é interdependente de outras plataformas para manter a sua atuação, é importante que dados de seus usuários sejam coletados. Mesmo que parte de seus serviços sejam “gratuitos” para usuários finais, a plataforma se organiza para mediar diferentes relações comerciais, fazendo com que seu faturamento tenha mais de uma fonte. Sobre isso, estima-se que a receita do *Grindr* seja 75% composta por assinaturas de suas versões *premium* e 25%, por investimentos de anunciantes (WILKEN; BURGESS; ALBURY, 2019). Nesse sentido, é vantajoso que o aplicativo invista em bons processos de datificação e infraestrutura, o que nem sempre vem acompanhado de uma preocupação com a segurança dos dados de usuários, ainda que sejam eles a oferecer insumos para a monetização.

A título de exemplo, O *Grindr* já esteve envolvido em algumas controvérsias relacionadas aos seus processos de datificação, dentre as quais cito uma. Em 2018, a aplicação manifestou-se publicamente diante da descoberta de que havia compartilhado dados sensíveis de usuários com as empresas terceiras *Apptimize* e *Localytics*, que realizam a otimização de aplicativos. As informações fornecidas eram do *status* de HIV dos usuários, que pode ser oferecido junto da última data de testagem durante o preenchimento de um perfil na plataforma. Para agravar ainda mais a situação, outras informações, como e-mail e localização de GPS do usuário, vinham vinculadas ao

status de HIV. A descoberta foi realizada pela organização não governamental norueguesa *SINTEF*, que realizou testes a fim de encontrar problemas de privacidade e vazamentos de dados no *Grindr* (REYNOLDS, 2018).

O então diretor de tecnologia da plataforma, Scott Chen, explicou que o compartilhamento de dados fora feito para que a experiência do usuário fosse aprimorada, pontuou que a relação com as empresas terceiras tinha embasamento contratual que previa confidencialidade/segurança e, ainda, expôs que este tipo de ação é uma prática comum nessa indústria. Apesar dessas estratégias de Relações Públicas terem tentado minimizar o problema da marca, organizações não governamentais, como a *Electronic Frontier Foundation* e *Act Up New York*, ou jornalísticas, como *BuzzFeed News*, criticaram a postura do *Grindr*, alegando que: as informações de usuários, quando disponibilizadas a outras instituições, tornam-se mais suscetíveis de sofrer vazamento; os termos de uso da plataforma não explicitavam integralmente de que forma o *status* de HIV poderia ser utilizado, de modo que dados foram compartilhados sem o consentimento de usuários; os dados que acompanhavam o *status* abrem espaço para que práticas homofóbicas de perseguição a gays ocorram, sobretudo em países que criminalizam em alguma medida a homossexualidade (GHORAYSHI; RAY, 2018).

Por fim, chegamos à governança pelas plataformas, que diz respeito às políticas que elas próprias criam para autopreservação e proteção de seus públicos (D'ANDRÉA, 2020). O desenvolvimento de regras pelas plataformas é um processo dinâmico e mutante, que demanda esclarecimentos e posicionamentos sobre por que certas regulações são colocadas em práticas ou por quais razões alguns conteúdos são marcados como inapropriados. Como expressa o pesquisador em comunicação Tarleton Gillespie (2018), embora com diferenças, as plataformas têm certos pontos de convergência quanto a que tipos de conteúdo proíbem ou limitam: conteúdo sexual ou pornográfico, expressões de violência e/ou automutilação, perseguição a usuários, consumo de drogas e – o que interessa a esta tese – discursos de ódio.

Em suas Diretrizes para a Comunidade (*Community Guidelines*), documento que faz parte da governança da plataforma, o *Grindr* explicita que “está comprometido em criar um ambiente seguro e autêntico onde a diversidade, o respeito mútuo e a positividade sexual reinam”, em que não são permitidos discursos de ódio ou qualquer tipo de violência (GRINDR, 2022a, s.p.). O texto ainda expõe que usuários que desenvolverem tais práticas serão banidos para sempre da plataforma, ainda que não seja explicado como esse processo acontece. Contraditoriamente, aparece em outra parte

do documento que “[a]lguém no aplicativo pode incomodá-lo ou ofendê-lo sem necessariamente violar nossas diretrizes. Nesses casos, é melhor apenas usar nosso recurso de bloqueio”. Esses dois trechos ilustram uma ambiguidade presente na governança da aplicação, cuja leitura não permite que usuários entendam categoricamente se estão ou não respaldados pela plataforma caso sejam alvos de ódio.

Em nível prático, nem sempre a governança é eficiente, algo que fica evidente na visualização de diversos discursos de ódio presentes em perfis em um acesso rápido ao *Grindr*, conforme illustrei na Figura 1. Há um alto volume de conteúdo inapropriado que desrespeita as diretrizes da plataforma, cuja dificuldade de moderação representa um grande desafio contemporâneo. No aplicativo em questão, há conteúdos que são retirados ou sinalizados como impróprios por meio de: a) um complexo sistema de moderação tecnológica, feita por robôs que funcionam por lógicas opacas ou b) mecanismos de *flag*, denúncias feitas por pessoas usuárias quando entram em contato com algo que consideram inapropriado, as quais são avaliadas por profissionais de moderação com relações trabalhistas usualmente terceirizadas (MOWLABOCUS, 2021). Ambas as ações não são imparciais e tendem a ser contestadas por diferentes grupos, que alegam que elas restringem a liberdade de expressão ou não são transparentes.

Sobre *flag*, ao receber a denúncia de um usuário, a plataforma decide se o conteúdo notificado será retirado ou não, processo que usualmente é pouco detalhado. Dificilmente temos evidência de quais são os critérios utilizados para preservar ou não algo marcado com *flag*, o que impossibilita negociações e questionamentos por parte de usuários, individual ou coletivamente. Como uma *affordance* ligada à governança pela plataforma, a *flag* não é uma mera funcionalidade técnica; sua aplicação ancora-se em uma conexão entre usuários e plataformas, moderação humana e algorítmica, normas sociais e ódios.

Ainda que a circulação de “discursos de ódio pelos usuários finais leva os operadores das plataformas a elaborar políticas e práticas de moderação mais rigorosas, bem como sistemas algorítmicos que podem filtrar esse conteúdo” (POELL; NIEBORG; VAN DJICK, 2020, p. 8), não podemos deixar de considerar que o *Grindr* é uma corporação e, portanto, almeja o lucro. Se o aplicativo for incisivo no combate aos contínuos e numerosos ódios ali presentes, seus usuários continuariam a usar a aplicação e consumir anúncios ou suas versões *premium*, fontes essenciais de receita para o *Grindr*? Se as diretrizes de comunidade fossem totalmente levadas a sério,

quantos usuários seriam banidos eternamente da plataforma por proferirem discursos de ódio? As ações de governança pelas plataformas envolvem não somente uma dimensão ética, mas também – e sobretudo – uma preocupação mercadológica e econômica. Sobre isso, o pesquisador em comunicação Sharif Mowlabocus (2021) afirma que o *Grindr* tem uma “incivilidade polida”, na medida em que desenvolve estratégias de relações públicas para supostamente combater os ódios – como o *Grindr for Equality*²⁵ e o *Kindr*²⁶, iniciativas que visam estimular os direitos humanos e enfrentar os preconceitos – ao mesmo tempo que permite que tantos discursos odiosos sigam aparecendo entre seus usuários.

Embora o aprofundamento nas dimensões platafôrmicas do *Grindr* não seja foco desta tese, considero importante citá-las a fim de demonstrar que os ódios e as agências no aplicativo mesclam ações humanas e modelações tecnopolíticas. Em um contexto de plataformização das relações entre HRH, aplicações como o *Grindr* moldam a formação de subjetividades, culturas e práticas (RACE, 2018), de que fazem parte modos comunicacionais de odiar e agir diante dos ódios.

1.4. Problema de pesquisa, objetivos e divisão de capítulos

Apresentar brevemente o aplicativo enquanto plataforma, a minha relação com ele e o percurso da investigação é uma forma de situar o problema que guia esta pesquisa: De que forma usuários finais do *Grindr* desenvolvem agências menos ou mais combativas diante dos ódios presentes na plataforma? Para responder a essa indagação, compartilho respectivamente o objetivo geral e os objetivos específicos que guiam esta pesquisa: a) observar de que modo os usuários finais do *Grindr* desenvolvem capacidades de agir diante dos ódios presentes na plataforma; b) empreender uma reflexão sobre as operações dos ódios contemporâneos e as possibilidades de agir diante deles; c) compreender como ódios e homofobias articulam-se nacionalmente a uma trama de poder histórica e sociocultural.

No capítulo 2, concentro minha atenção no objetivo b – empreender uma reflexão sobre as operações dos ódios contemporâneos e as possibilidades de agir diante deles. Proponho que ódios contemporâneos devem ser vistos não como monstruosos, a partir de uma perspectiva maniqueísta, senão como irrefletidos, cotidianos e comuns.

²⁵ Disponível em: <https://www.grindr.com/g4e/>. Acesso em: 29 mai. 2022.

²⁶ Disponível em: <https://www.kindr.grindr.com/>. Acesso em: 29 mai. 2022.

Argumento que esses tipos de ódios não são opostos ao amor, mas antônimos da dúvida. Quem odeia cria identidades ficcionalmente antagônicas entre o si/nós e outro/outra/eles/elas, uma vez que não consegue desenvolver uma noção de “em comum”. Chamo isso de performatividade dos ódios, apoiando-me principalmente nas teorizações sobre performatividade da filósofa feminista *queer* Judith Butler e reconhecendo o caráter histórico e sociocultural das formas de odiar. Explano sobre a existência de vários tipos de ódios, da aversão à indiferença, expressões que visam aniquilar a parte odiada e têm como corresponsáveis as cumplicidades com os ódios.

Ao final do capítulo 2, evidencio como há possibilidades de agir diante dos ódios. Estes estão articulados em tramas de poder, do qual somos dependentes para existirmos. O poder nos regula e nos constitui ao mesmo tempo que nos oferece capacidades de ação. Dito isso, explico como podemos desenvolver agências para respondermos aos discursos de ódio que nos interpelam, já que tais discursos são necessariamente instáveis e não agem sobre as pessoas de forma predeterminada. Portanto, há chances de resistências se formularem, as quais podem operar a partir de certa agressividade democrática e não violenta. Também friso que nem toda agência é resistência, na medida em que há possibilidades de agir que se adaptam às normas ou se conformam a elas. As agências inerentemente negociam com o poder e, por vezes, podem simultaneamente alinhar-se às normas quanto as confrontar. Similarmente, defendo que barganhamos com os ódios como forma de nos protegermos de possíveis represálias e/ou violências.

Para o desenvolvimento desse capítulo, além de Judith Butler, dialogo principalmente com as teorizações de algumas pessoas intelectuais, as quais abordam questões que envolvem ódios e relações de poder: a pesquisadora psicóloga Ana Kiffer, o filósofo e teórico político Aurel Kolnai, a filósofa Carolin Emcke, o pesquisador psicólogo Diego Paz, o semiótico Gabriel Giorgi, a pesquisadora educadora Guacira Louro, a filósofa e teórica política Hannah Arendt, a comunicóloga e semiótica Maria Clotilde Perez, o filósofo e historiador Michel Foucault e a comunicóloga e filósofa Soraya Guimarães Hoepfner.

Oriento minha atenção, no capítulo 3, para o objetivo c – compreender como ódios e homofobias articulam-se nacionalmente a uma trama de poder histórica e sociocultural. Primeiramente, evidencio como os ódios estão inseridos em um contexto de relações de poder que variam temporalmente. Para tanto, aciono os conceitos de soberania, disciplina e biopolítica de Foucault, bem como o de necrobiopolítica,

originado pelo filósofo, teórico político e historiador camaronês Joseph-Achille Mbembe. Complementarmente, trago as colaborações de leitoras e leitores de Mbembe: a antropóloga feminista decolonial Fátima Lima, a socióloga dos estudos *queer* Berenice Bento, os filósofos Peter Pál Pelbart e Fábio Luís Franco.

Em seguida, nesse mesmo capítulo, explico como a necrobiopolítica, enquanto política de morte que sobrepõe diferentes ordens de poder, se construiu no Brasil a partir dos ódios raciais, direcionados a pessoas negras e indígenas. Realizo esse debate a partir de intelectuais que abordam contemporânea e historicamente o racismo nacional: o intelectual ativista Abdias Nascimento, o advogado e pesquisador em direito Adilson Moreira, a antropóloga Aparecida Vilaça, a filósofa feminista Djamila Ribeiro, a ativista e escritora indígena Eliane Potiguara, o cientista social Estevão Fernandes, o jornalista escritor Laurentino Gomes e o pesquisador advogado indígena Luiz Henrique Eloy Amado.

Tendo tratado do racismo, sugiro que os ódios contra homens que se relacionam afetivo-sexualmente com homens também compõem a necrobiopolítica nacional. Para tanto, faço primeiramente uma discussão sobre a teoria *queer*, a qual dá alicerce a uma parte do capítulo, de modo que dialogo com proposições brasileiras da pesquisadora educadora Guacira Louro, da antropóloga feminista Larissa Pelúcio, do pesquisador em artes Leandro Colling e do sociólogo Richard Miskolci, bem como com reflexões internacionais da historiadora Tamsin Spargo e da já mencionada Judith Butler. Situada a base teórica, disserto sobre conceitos como heteronormatividade, heterossexualidade compulsória, sexualidades pela perspectiva das relações de poder, os quais discuto a partir das teorizações da pesquisadora feminista Adrienne Rich, da antropóloga feminista Gayle Rubin, do historiador Jeffrey Weeks, do teórico social *queer* Michael Warner, da filósofa feminista Monique Wittig, bem como das do já citado Michel Foucault. Para afunilar o debate em torno de práticas afetivo-sexuais gays, abordo os conceitos de homossexualidades masculinas e homofobias inspirado pelo pesquisador dos estudos gays e lésbicos Byrne Fone e pelo advogado e pesquisador de sexualidades Daniel Borrillo.

Após essa discussão mais teórico-conceitual, realizo um breve resgate histórico, em que apresento como as homofobias e a heteronormatividade têm estado presentes nos ódios brasileiros desde os tempos coloniais até o atual governo de Jair Bolsonaro, cujas masculinidades estão ligadas a tensões de gênero e sexualidade. Desenvolvo tal resgate principalmente por meio das investigações da pesquisadora do serviço social

Bruna Irineu, do sociólogo Edward Macrae, do sociólogo Fernando Balieiro, do historiador James Green, do sociólogo James Messerschmidt, do jornalista e ativista gay João Silvério Trevisan, da historiadora Mary Del Priore, do antropólogo Peter Fry, da socióloga Raewyn Connell, do pesquisador de direito Renan Quinalha, bem como do supracitado Richard Miskolci.

Por fim, no capítulo 4, respondo de forma mais direta ao problema de pesquisa e direciono a escrita para o objetivo a – observar de que modo os usuários finais do *Grindr* desenvolvem capacidades de agir diante dos ódios presentes na plataforma. Nessa seção, explico a coleta de perfis que realizei, cujas descrições eu investiguei a partir do conceito de agência butleriano, o qual funciona como operador analítico-metodológico nesta tese. Ao notar padrões nas agências encontradas, cheguei a três categorias de análise: a) injúrias como autodenominações, b) (re)apropriações de códigos e negociações com o armário, c) agências debochadas e/ou agressivas.

Destaco que a tese funciona como um estudo de caso, na medida em que tem por finalidade a busca de indícios em um objeto particular, por meios dos quais será possível compreender um fenômeno mais complexo. O pesquisador José Luiz Braga (2008), ao tratar de estudos de caso em comunicação, sugere pensar este campo do conhecimento enquanto disciplina indiciária. Seguindo essa lógica, há certas regularidades processuais em grandes fenômenos sociais, as quais emergem durante a investigação de fenômenos singulares. A pessoa pesquisadora, ao analisar casos específicos, depara-se com a emergência de pistas, cabendo a ela relacionar constantemente problema de pesquisa, base teórica e dados empíricos, avaliar quais desses indícios lhe serão úteis e selecioná-los durante o fazer científico. Da articulação de indícios essenciais, inferências vão tomando forma e expandindo o entendimento sobre o objeto.

Nesta investigação, serão feitas proposições a respeito de agências diante dos ódios a partir de casos singulares que envolvem questões midiáticas: capacidades de agir com relação às normas em perfis do *Grindr*. É evidente que, em inúmeros casos, agências podem ser praticadas sem o atravessamento midiático, seja na rua, no ônibus ou na boate. Contudo, esta tese visa propor a reflexão sobre como essas possibilidades de ação se firmam exatamente no aplicativo e entre HRH.

2. ÓDIOS E CAPACIDADES DE AGIR

“O ódio não brota repentinamente do nada, ele é cultivado”
(EMCKE, 2020, p. 18).

“À revelia do mundo, eu as convoco a viver apesar de tudo. Na radicalidade do impossível. Aqui, onde todas as portas estão fechadas, e por isso mesmo somos levadas a conhecer o mapa das brechas. Aqui, onde a noite infinita já não nos assusta, porque nossos olhares comungam com o escuro e com a indefinição das formas” (MOMBAÇA, 2021, p. 14).

2.1. Ódios irrefletidos: a incapacidade de estabelecer um “em comum”

Em sua obra *Eichmann em Jerusalém: uma reportagem sobre a banalidade do mal*, a filósofa e teórica política Hannah Arendt (1999) analisa o julgamento tardio de Adolph Eichman, homem que trabalhou para o regime nazista e estava ligado de alguma forma às mortes, torturas e violências praticadas em campos de concentração e extermínio contra grupos que eram objeto dos ódios do terceiro *reich*. Eichmann passou por diversos cargos, sendo cronologicamente responsável pela “exportação forçada”, “concentração de judeus e judias”, “emigração forçada”, atividades que incluíam desde a expulsão de populações odiadas até o seu assassinato, chamado de “solução final” por nazistas. Assim que a guerra acabou, o homem foi detido e, posteriormente, conseguiu fugir para Buenos Aires, onde morou com sua família e trabalhou com uma falsa identidade até ser encontrado. Em 1961, ele foi a julgamento, sendo acusado de crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e crimes contra populações não judias, todos pelos quais foi considerado culpado e, em seguida, executado.

Um dos esforços teóricos de Arendt é fazer ver que Eichmann agiu de modo irrefletido, nunca percebendo verdadeiramente o que fazia. A falta de percepção dele se atrela à sua “quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (ARENDR, 1999, p. 60). Ao apontar que os ódios são irrefletidos, a filósofa não os associa à burrice, como se houvesse alguma insuficiência intelectual em Eichmann. Sobre isso, Arendt evidencia que o réu

[...] não era burro. Foi pura irreflexão - algo de maneira nenhuma idêntico à burrice - que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar senso-comum (ibid., p. 310-311).

Pela perspectiva de Arendt, Eichmann não era uma personalidade sádica que nutria ódios declarados e conscientes ao povo judeu. O que o réu fazia constantemente em seu julgamento era apresentar suas ações a partir da óptica do cumprimento das ordens do terceiro *reich*. Em boa parte do período em que se manteve filiado ao nazismo, sua consciência costumava ficar pesada quando não realizava exatamente o que lhe era demandado, como o embarque de milhões de pessoas para a morte. A ausência de reflexão de Eichmann mostra sua incapacidade de estabelecer um “em comum” entre ele e os grupos que ele encaminhava para a violência e/ou para o extermínio. Suas ações irrefletidas ao executar obedientemente suas tarefas apontam para um olhar para si, jamais para as outras pessoas. Nesse sentido, Eichmann realizava tais ações e deixava sua moral de lado porque se beneficiava disso. Não mais era um simples trabalhador pouco reconhecido, como o era antes de ter cargos no regime de Hitler; tornava-se, naquele momento, um colaborador que poderia ascender em nível social e profissional, que estaria envolvido em um dos maiores eventos da história mundial. Eichmann não era burro: sua irreflexão era diretamente proporcional à sua ambição, bem como indiretamente proporcional à empatia com quem ajudava a assassinar.

Ao saber da “solução final”, Eichmann teve uma grande frustração, que se ligou menos ao fato de sentir-se responsável pelo genocídio de grupos odiados pelo nazismo e mais por ver minguar seu desejo de progredir em sua carreira. Sobre isso,

[...] sua aspiração - seja na realidade da “emigração forçada”, seja em seu “sonho” de um Estado judeu governado por nazista - a exercer uma autoridade final em todos os assuntos judeus agora caía para o segundo plano no que dizia respeito à Solução Final, pois o que agora se iniciava era transferido a diferentes unidades, e as negociações eram conduzidas por outro Escritório Central [em que Eichmann não atuava] [...]. As “diferentes unidades” foram selecionadas entre grupos de matadores que operavam na retaguarda do Exército no Leste, e cujo dever especial consistia em massacrar a população civil nativa, e, especialmente, os judeus; e outro Escritório Central era o WVHA, [...] que Eichmann tinha de consultar para descobrir qual era o destino final de cada embarque de judeus (ARENDDT, 1999, p. 93).

Pouco a pouco, conforme a derrota alemã ia se anunciando, Eichmann foi sendo rebaixado de cargo. Diferentemente de outras autoridades do terceiro *reich* que começavam a pensar em formas de atenuar seus crimes, já que a vitória dos Aliados (conjunto de países que se opunham ao nazismo) na guerra desencadearia uma série de julgamento e punições a nazistas, Eichmann cumpriu ordens até a caída de Hitler: ele seguiu agindo irrefletidamente e pensando ilusoriamente que seus ódios não existiam.

2.2. Ódios não maniqueístas, ódios não monstruosos

Os ódios nazistas fazem ver com tamanha evidência seus vieses irrefletidos, sobretudo porque agem a partir do extermínio em massa. Todavia, não podemos deixar de reconhecer que os ódios não necessariamente se espelham em um ato brutal. O filósofo e teórico político Aurel Kolnai (2013) explica que ódios possuem sempre um objetivo central: aniquilar a parte odiada, um corpo encarnado – situado temporal e espacialmente – que representa algo maior visto como ameaça. Essa intenção destrutiva pode abarcar uma variedade de graus, formas, amplitudes e instrumentos de eliminação, sendo o assassinato a sua manifestação mais declarada e evidente. Por outro lado, há ódios mais sutis, cotidianos, disfarçados de opinião democrática e/ou liberdade de expressão. Vale sugerir que tanto os ódios institucionais quanto os ódios cotidianos, além de fazerem parte de uma mesma trama, podem ter como semelhança a sua não monstruosidade.

Nesse sentido, Arendt constrói caminhos para pensar de que modo pessoas como Eichmann, de vida comum, tornam-se importantes nomes de grandes eventos de ódios. O julgamento de Eichmann foi marcado pela construção da monstruosidade do homem, como se ele encarnasse todo o mal direcionado às vítimas do holocausto, como se sua punição prontamente fosse resolver a violência e o genocídio que se deram durante o nazismo. A acusação que recaía sobre Eichmann e a cobertura midiática dominante dada ao caso (re)forçaram a imagem do réu como um criminoso diabólico, cuja punição responderia à vingança de milhares de pessoas feridas e assassinadas.

O posicionamento crítico de Arendt busca apontar que Eichmann não detinha integralmente a culpa pelo que o nazismo desenvolveu, o que fez com que ela tenha recebido várias críticas por não compreender o homem como um ser demoníaco. Afinal, é interessante perguntar: onde estava a sociedade como um todo quando tantas pessoas foram mandadas aos campos de concentração e extermínio? Quais modelagens socioculturais possibilitaram a existência desse tipo de ação? Como podemos pensar em outras maneiras pelas quais os ódios se manifestam, as quais figuram como cúmplices? A obsessão pela punição de Eichmann não se mostrou suficiente para dar conta da complexidade do evento com o qual ele cooperou.

Emerge, então, a noção arendtiana de banalidade do mal: o mal, além de não possuir profundidade reflexiva, tampouco é essencialmente demoníaco. Dialogando com as proposições do professor e pesquisador da comunicação Carlos Alberto

Carvalho (2016), esse mal parece ser visto não por uma óptica de maniqueísmo, mas como algo que invade o mundo todo e se prolifera como um fungo, sem que as pessoas reflitam profundamente sobre ele. A partir disso, entendo os ódios enquanto uma das possibilidades da banalidade do mal se manifestar. Por esse raciocínio, os ódios aparecem não como sentimento intenso de raiva e ira que necessariamente provoca uma (re)ação brutal, mas algo político-subjetivo que se alastra entre as pessoas de maneira irrefletida e, por vezes, sutil. Os ódios se normalizam e, menos exceção, são espraiamento (GIORGI, 2019). Ao tratar de Eichmann, Arendt (1999, p. 299) explica que o então réu e várias outras pessoas ligadas a fluxos de ódios “não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais”.

Os advérbios “terrivelmente” e “assustadoramente” podem parecer não ter aderência ao adjetivo “normais”, como se quem odeia fosse exclusivamente monstruoso/a e vil. Arendt sugere o contrário e defende que pessoas comuns – ordinárias pela perspectiva do historiador Michel de Certeau (2009) – podem ser seres que odeiam. A dimensão terrível e assustadora dessa visão é que todas as pessoas que nos cercam podem ser, em menor ou maior grau, odiosas: colegas de trabalho, amigas e amigos de infância, familiares. É como se descobríssemos, com certa surpresa, “que aquele vizinho simpático com quem trocávamos amenidades bem-educadas no elevador defende o linchamento de homossexuais” (BRUM, 2019, p. 221). Os ódios estão também no cotidiano, são encontrados na esfera micropolítica e espalham-se invisivelmente como um fungo (CARVALHO, 2016). Retirar dos ódios – sobretudo os não institucionais/institucionalizados – a característica monstruosa demanda substituir as lentes com que observamos o mundo, passando de uma maniqueísta para uma que analisa os ódios de modo reticular.

Dito isso, os ódios podem ser praticados por uma gama de pessoas em diferentes situações e de variadas maneiras. Eles se abrem em um leque de afectos, que vão desde asco até indiferença, ambos violentos de maneiras distintas. Por essa razão, utilizo nesta tese ódios no plural, uma vez que eles se atrelam a “um sentimento de aversão, de abominação e de intenso repúdio que se sente por alguém ou alguma coisa” ou, ainda, a “um desprezo, desdém, desapego intenso”, segundo a comunicóloga e pesquisadora semiótica Maria Clotilde Perez (2017, p. 30).

O ato de odiar é garantido pela falta de disposição em questionar. Refletir constantemente sobre si e duvidar das certezas não são processos leves, já que parecem tirar a sensação de estabilidade – como se esta fosse, de fato, alcançável. Em épocas em

que vivemos sensações perenes de ansiedade²⁷ (APPADURAI, 2009), os ódios são um caminho ilusoriamente fácil para quem odeia. A força das polarizações, das identidades antagônicas e das narrativas duais constrói um mundo reduzido a dois lados, um bom e outro mau, que é simplista e, por isso mesmo, não exige muito esforço de compreensão. A realidade social é, no entanto, complexa e extrapola dicotomias, o que tornou o julgamento de Eichmann mais difícil aos juízes do caso.

Em um depoimento, Eichmann expressa que, já na época da solução final, ele concedeu permissão para que a filha judia de um primo de sua madrasta emigrasse para a Suíça, fugindo dos campos de extermínio. Eichmann também interferiu em prol de um casal judeu que era amigo desse mesmo parente indireto. O acusado mencionou tais episódios a fim de comprovar que não odiava gente judia, já que a tinha em sua “própria família”. Há até mesmo depoimentos de testemunhas que declararam que Eichmann era “educado” e “atencioso” com a população judia.

Já em outro relato, dado por Eichmann à polícia antes de seu caso ir ao tribunal, o então detido contou a história de Storfer. Este era seu conhecido, um judeu que havia sido mandado para Auschwitz. Ao chegar lá, pediu a agentes nazistas que chamassem Eichmann, o qual, por considerar que Storfer “sempre se portou bem”, compareceu ao campo de concentração. Eichmann foi informado pelas autoridades de que Storfer tentara se esconder e escapar, o que não era bem visto, já que, uma vez dentro do campo, não havia saída. Durante o encontro, Eichmann explicou ao seu conhecido que não havia chances de deixar o local, mas propôs que ele fizesse trabalho forçado leve, o que envolvia varrer caminhos de cascalho. É irônico pensar que Eichmann perguntou se essas condições estavam adequadas para o homem com quem ele havia trabalhado por anos, como se essa indagação pudesse gerar alguma mudança caso a resposta de Storfer fosse “não”. Durante o depoimento, Eichmann afirmou que, assim como Storfer, ficou muito contente por tê-lo ajudado. Após seis semanas, Storfer foi morto em Auschwitz.

²⁷ Como expressa Appadurai (2009), vivemos uma “ansiedade de incompletude”, sensação de que algo falta, o que é vivenciado pela e na globalização. Desde o final da guerra fria, a abertura para economias plurilaterais gerou diversas crises, sobretudo nas identidades nacionais. O comércio dinâmico entre diversos países, marcado pela crescente ação do setor privado e pela austeridade governamental, incentiva que políticas e investimentos de capital exterior sejam adotados. Esse processo contemporâneo de aumento das relações multiculturais intensifica a perda de autonomia dos Estados-nação, o que tem trazido medo e apagamento da noção de pertencimento. Embora seja ilusória a própria ideia de que os Estados-nação detenham um poder soberano e sejam formados por populações homogêneas em valores, costumes, linguagens e tradições (EMCKE, 2020; APPADURAI, 1996; 2013), processos de ansiedade se desenvolvem.

Seguindo uma visão puramente maniqueísta, questiono: caso Eichmann fosse monstruoso, teria feito algumas dessas ações? Ao fazer essa pergunta, não tenho por intenção deixar de responsabilizar Eichmann pelos crimes em que esteve envolvido, tampouco dizer que ele foi caridoso com Storfer. Meu intuito, amparado pelas discussões de Arendt, passa por contestar se os ódios são absoluta e inegavelmente perversos. Eichmann poderia não ter interferido para “salvar” as vidas de algumas pessoas, mas o fez, o que não significa que não odiasse quem o nazismo exterminava. Seus ódios ligam-se univocamente a um objetivo central, compartilhado em menor ou maior grau por agentes nazistas: o aniquilamento da parte odiada. A escolha de poder ou não “ajudar” alguém colocava Eichmann em uma posição de superioridade, com prerrogativas para decidir quem morre e quem vive; há, portanto, uma relação hierárquica. Eichmann, como autoridade do terceiro *reich*, contribuiu para que diversas violências e mortes seguissem ocorrendo, de modo que é impossível falar que ele era humanitário.

O argumento que Eichmann tentou utilizar para demonstrar que não odiava a população judia é falacioso, já que se estrutura na ideia de que, por ter impedido a morte de poucas pessoas, automaticamente não seria odioso. Os ódios seguem sendo ódios quando advém de pessoas que se dizem amigas, próximas ou enamoradas²⁸ de quem elas violentam simbólica e/ou fisicamente. Embora pertencentes a contextos temporais e espaciais bastante diferentes dos de Eichmann, frases contemporâneas como “Eu não sou racista, até tenho amigos que são negros”, “Eu não sou homofóbica, até tenho uma familiar que é” e “Eu não sou gordofóbico, até me relacionei com uma pessoa gordinha” elucidam como os ódios na atualidade brasileira parecem ser justificados pelo contato que se tem com alguém²⁹. Relacionarmo-nos com pessoas do gênero feminino, negras,

²⁸ Os ódios também podem ser manifestos em uma relação afetivo-sexual, como nos feminicídios – violência fatal praticada contra uma mulher em decorrência de sua condição de gênero – cometidos por atuais ou antigos parceiros. Dos 1206 feminicídios registrados em 2018 em esfera nacional, 88,8% dos casos tiveram como autor o companheiro ou ex-companheiro da vítima, conforme levantamento do Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019. No senso comum, chama-se esse tipo de crime de “passional”, termo que “conduz ao entendimento de que a paixão deve ser tomada como justificativa para o gesto de violência e, assim, as outras possíveis condicionantes do ato são desconsideradas” (LEAL; CARVALHO; ANTUNES, 2020, p. 217). Por essa lógica, opera certa ideia de que a paixão masculina atenuaria a gravidade do assassinato feminino, o que não costuma ser expresso quando o contrário ocorre.

²⁹ Vale ressaltar que, ao abordar o autoritarismo nazista, minha intenção não é estabelecer uma relação simétrica entre os ódios antissemitas e os ódios brasileiros contemporâneos vividos em uma democracia (ou “democracia”, entre aspas?). Há diferenças espaço-temporais e políticas que fazem com que esses tipos de ódio se distingam, sobretudo se levarmos em conta as discussões sobre necrobiopolítica brasileira que se encontram no próximo capítulo. Contudo, inspirado por Carvalho (2016), meu foco passa por analisar como grupos contemporâneos, estejam eles em sociedades totalitárias ou não, lidam com a

LGBTQIAP+ e/ou gordas não garante a inexistência dos nossos ódios misóginos, racistas, LGBTQIAP+fóbicos ou gordofóbicos, ódios esses que não deveriam ser disfarçados de cordialidade ou amistosidade, tampouco de amor ou paixão.

2.3. Ódios como antônimo da dúvida

Estudar os ódios tem feito com que eu me depare com várias autorreflexões éticas, muitas das quais não consigo manejar com total habilidade. Será que já odiei alguém? Já odiei alguma pessoa LGBTQIAP+ por ela ser LGBTQIAP+? Já odiei homofóbicos e homofóbicas por assim o serem? Será que odiei mais gente homofóbica do que odiei gente transfóbica e racista por ser um homem gay cisgênero branco? Pouco a pouco, entre negociações, respondo que sim. Levanto a mão e afirmo que há ódios e preconceitos em mim. Combato internamente um desejo que tenho de me categorizar como bom ou mau, buscando mais complexidade em mim e menos uma moralidade judaico-cristã. Tenho deixado de me ver apenas como objeto de ódios e descubro-me também alguém que, em alguma medida, odeia.

Não é fácil admitir isso. Em todo caso, esse ato de pensar e de me questionar é tanto dolorido quanto necessário, é um convite constante a dissecar e expurgar os ódios que carrego. Carrego-os não naturalmente, como se os ódios fossem inatos, mas a partir de concepções que fui desenvolvendo pelas minhas experiências e por condições socioculturais. Como expressa a filósofa Carolin Emcke (2020), há moldes de ódios, os quais são fabricados em diferentes instâncias: institucional, legal, cotidiana, midiática, familiar, educacional. Noto que nós, que pesquisamos-militamos-estudamos e lutamos de diferentes formas contra os ódios e os preconceitos, muitas vezes nos esquecemos de olhar para os próprios ódios que nos habitam e são cultivados em nosso interior. Se tenho firme convicção de que não odeio, não ofereço espaço para indagações, apenas a certezas. Se me qualifico como bondoso, limito meu autoentendimento e aceito, ilusoriamente feliz, que não há nada que preciso mudar em mim. Dúvidas, ainda que possam incomodar, são pertinentes no combate aos ódios, inclusive aos próprios. Sobre isso, Emcke defende que o enfrentamento aos ódios não é feito por meio de sua reprodução, mas “com o que escapa aos que odeiam: observação cuidadosa, diferenciações contínuas e *dúvidas sobre si mesmo*” (ibid., p. 19, grifos meus). Em

alteridade em nível micro e macrosociológico. Apesar de heterogêneos, os ódios nazistas e os ódios contemporâneos brasileiros convergem na intolerância às diferenças.

convergência, a filósofa feminista negra Djamila Ribeiro (2019, p. 15) afirma que é preciso “estar sempre atento às nossas próprias atitudes [preconceituosas] e disposto a enxergar privilégios”, o que necessariamente é desconfortável. Pensar de maneira reflexiva desenha-se como um ato de resistência (TIBURI, 2021).

A comunicóloga e filósofa Soraya Guimarães Hoepfner (2017) disserta sobre os ódios contemporâneos serem não uma oposição ao amor, mas à dúvida, que é movida pela possibilidade de filosofar. Nesse sentido, os ódios se relacionam à ausência do ato de refletir de modo profundo e compartilhado, de estabelecer um pensamento conjunto com outras pessoas. Por se cingir de certezas, quem odeia não possui dúvidas: suas ideias cristalizadas não permitem dialogar com quem tem visão diferente ou é diferente. A negação da empatia e do conhecimento sobre outras pessoas é uma forma de evitar o juízo crítico (CASARA, 2017). Racionalizar penetrantemente mostra a outra parte de um modo não estereotipado, para além do dualismo, o que exige um exercício para perceber as semelhanças entre “eu” e a outra parte. Tal movimento “leva o indivíduo para fora do seu eu e faz tocar as dores do outro para uma versão aperfeiçoada de si mesmo, pois contemplou a beleza do outro – que agora também habita um pouco dentro de si” (ANTONIONI, 2019, p. 92). Há, pois, uma aparente proximidade entre as reflexões de Guimarães Hoepfner e o que Arendt chama de irrefletido.

Os ódios contemporâneos não aceitam ser pequenos ou individuais; desejam se propagar, persuadir quem ainda não se convenceu deles, nutrir-se de mais praticantes, tornar-se (o principal) elemento de uma comunidade. Sobre isso, Emcke (2020, p. 17-18) explicita que esse tipo de ódio não é “[...] nem individual nem fortuito. Não é apenas um sentimento vago que se descarrega de repente [...]. Esse ódio é formado coletiva e ideologicamente”. Logo, é cultivado.

2.4. Odiar alguém, elogiar a si

Os ódios contemporâneos são ancorados na criação de duas categorias posicionadas como essencialmente inversas, que podem receber diferentes nomes, mas mantêm a fórmula eu/nós *versus* eles/elas, si-mesmo *versus* outra gente. Pessoas e grupos são classificados a partir de uma paleta cromática bem reduzida, que comporta apenas duas cores: contrastantes, opostas, que não se combinam, tampouco produzem degradê. Essa divisão não é tomada como diferença neutra ou positiva, mas demarca um campo de desigualdade e hierarquização. Sobre isso, Kolnai (2013) evidencia que quem

odeia vê seu objeto de ódio por lógicas de oposição e maniqueísmo, demonizando-o não apenas como ser, mas também como uma força antagônica do mundo. Por ser visto como representante do que há de malvado no mundo, o objeto do ódio teria de ser enfrentado e desbancado.

A finalidade de aniquilar o objeto do ódio é uma maneira de se enaltecer, classificando-se como corpo que importa mais (BUTLER, 2019). Nos ódios contemporâneos, o “si” é autoconstruído artificialmente como sempre bom e superior, do bem, cujos bem-estar e sobrevivência estão ameaçados por outra parte, que é má, menor, horrenda ou intencionada na destruição do “si”. Como afirma o historiador Leandro Karnal (2017), esse tipo de ódio é um autoelogio: odiar outras pessoas revela o amor a si. Podemos constatar que os ódios, assim como a identidade, são relacionais, uma vez que eles existem a partir da comparação de uma categoria com outra. Os contornos do “si” são desenhados a partir do entendimento do que não se é; ou seja, a partir do que outra gente é. Nesse sentido, há uma interdependência entre “si” e a parte outra, o que abre espaço para um paradoxo: o “si” que odeia deseja a destruição do “não si”, mas necessita dele para existir (PEREZ, 2017).

A partir das reflexões de Emcke (2020), podemos dizer que a parte odiada é duplamente visível e invisível. É invisível como pessoa, por não ser considerada parte de um “nós” que se pressupõe como universal; por outro lado, visível (por vezes excessivamente) por ser entendida como um “não nós”: é notada, visada, atacada, perseguida, inferiorizada por ser dissonante da norma. Altamente invisível no “em comum” e como ser humano, mas intensamente visível na “diferença” e como algo monstruoso, a parte odiada é associada a características estereotipadas e negativas. Quando escrevo que a ideia de “outras pessoas” é criação, pretendo elucidar que esse processo é feito ficcional e inventivamente. Conforme disserta Guimarães Hoepfner (2017), os ódios contemporâneos lançam esforços para a constituição de uma parte inimiga.

Os ódios não são algo que está escondido dentro do nosso interior, como que se esperasse por um gatilho para explodir. Sua expressão não é uma emergência sem passado, mas um decurso construído que se liga diretamente aos valores, tensões e hierarquias socioculturais. Os ódios advêm do contato não visto como positivo com alguém diferente do “si”. Aprendemos a odiar, bem como aprendemos a amar: ambos os verbos são atos que se constituem na experiência partilhada (TIBURI, 2017). Logo, há uma dimensão de alteridade nos ódios, que surge de um processo comunicativo. Perez

(2017, p. 33) explica que “[p]odemos dizer que o ódio se torna estruturante quando passa a ser exercido nas relações comunicacionais entre os sujeitos. Assim, entendemos que o ódio só se torna concreto através da linguagem”.

Quando enunciamos os nossos ódios e os convertemos em palavras, acabamos por compartilhá-los. Desse modo, para além de ser um sentimento, os ódios expressos são uma ação comunicativa, prática humana que desenvolve e modifica o mundo social. A ação comunicativa dos ódios investe na constituição do “eu/nós/si” e do “elas/eles/outras pessoas”. Portanto, os ódios contemporâneos tanto permitem fundar e unir um grupo que odeia quanto criar um grupo que é odiado. Guimarães Hoepfner (2017) indica que quem odeia consolida uma comunidade sustentada na oposição com outra comunidade.

Em vez de apontar para o ódio como lugar de criação da identidade do outro, como o fez Sartre, eu diria que o mais impactante no ódio contemporâneo é, em vez disso, sua condição de ser fundação da própria identidade de quem odeia. Esse ódio se revela numa tentativa de autoafirmação desesperada, de grito por legitimidade de uma determinada existência sociopolítica. Quem sou eu? Eu sou aquele ou aquela que odeia o outro; através desse ódio, existo. Sou quem não tem dúvidas, recuso o pensamento e não somente me retiro do âmbito da razão; eu recuso a razão, e também a justiça e o bem. Com esse tipo de ódio é impossível dialogar porque, na contemporaneidade, quem odeia sem fundamento odeia antes de tudo o pensar (ibid., p. 43).

Dessa forma, os ódios contemporâneos não desejam o diálogo e a existência múltipla de identidades, para além de duas antagônicas. Como explicam Kiffer e Giorgi (2019), há o desejo de romper com os pactos democráticos que mantêm civilidades e matrizes de igualdade. Posto que a democracia é envolta pelo dissenso – ou seja, pela garantia de que podem existir divergências e posições díspares – os ódios contemporâneos investem no autoritarismo e no desejo de que apenas uma parte alcance privilégios em detrimento do extermínio de outra gente. Há medo de que a própria identidade seja anulada, bem como de que o protagonismo e prestígio social sejam perdidos em detrimento de outras pessoas. A sensação de ameaça no contato com outra gente “é central para a compreensão das formas como essa emoção [o ódio] opera nos processos de exclusão que têm origem no desejo de acabar com a fonte desse medo, ou seja, acabar com o próprio sujeito que a causa” (ZILLER; BARRETOS, 2019, p. 80).

Irmão dos ódios contemporâneos, o medo move a violência à outra gente (APPADURAI, 2009). Sobre isso, Perez (2017), amparada pela semiótica peirciana, explica que o signo dos ódios, por vezes, tem como fundamento o medo do “si”

encontrar um “em comum” com outras pessoas. Com a impossibilidade de pensar e perceber similaridades com outro grupo, odiar se torna um signo de pertencimento. Quanto mais o medo é nutrido, mais fortes e resistentes ficam os ódios. Quanto mais inseguranças, maior o ataque a quem é diferente do “si”. O medo, assim como os ódios, só sabe falar, posto que ouvir a diferença põe em xeque suas verdades e certezas.

As reflexões do antropólogo Arjun Appadurai (2009) também levantam a centralidade dos ódios na formação de identidades. Por sua perspectiva, os ódios são um recurso que garante a existência e certifica ilusoriamente a uniformidade de um grupo. Em nível individual, é como se as diferenças fossem apagadas e as semelhanças – os ódios a outras pessoas – assegurassem uma espécie de pertencimento. Quando cultuados conjuntamente, os ódios criam tanto o “si” quanto a parte outra, forjando categorias identitárias.

2.5. Identidades forjadas e performatividade dos ódios

Ao caracterizar as identidades como forjadas, amparo-me na filósofa feminista e *queer* Judith Butler (2017b; 2019) e no filósofo e historiador Michel Foucault (1996; 2005), que, a partir de uma abordagem pós-estruturalista, compreendem que pessoas são social e culturalmente constituídas, não sendo uma verdade pré-existente. Por essa óptica, as identidades não se firmam como causa de relações e processos discursivos de poder, mas como efeitos desses.

Foucault (1996) compreende discursos como grandes grupos de enunciados que regem os modos de ser, estar e compreender (n)o mundo, marcados por eventos que se repetem e estão articulados a contextos históricos. Tais enunciados, quando agrupados, elaboram discursos continuados, que contribuem para a formação de identidades. Discursos são textualizados nas e pelas relações de poder, entendidas aqui não exclusivamente como regras jurídicas e legais, mas como uma matriz heterogênea e dispersa que cria procedimentos e mecanismos técnicos, normalizadores, controladores e por vezes sutis que estão para além da ideia de soberania do Estado (FOUCAULT, 1999; 2005). Por essa perspectiva, o poder não é encarnado na figura de alguém que legisla, o que permite refletir para “além da lógica política convencional de dominação e resistência. As relações de poder não podem ser simplesmente destruídas ou invertidas” (SPARGO, 2019, p. 22), posto que são tanto vigilantes como também produtivas; ou seja, as relações de poder possuem brechas para ressignificações, o que retomarei ainda

neste capítulo. Atravessadas por processos de poder, as categorias identitárias vão emergindo como ficções elaboradas na e a partir da linguagem.

Em consonância com as teorias foucaultianas, Butler assimila discurso como “um conjunto de cadeias complexas e convergentes cujos ‘efeitos’ são vetores de poder” (2019, p. 313) múltiplos e descentralizados, conjunto este que extrapola a dimensão verbal e oral, dispendo-se em diferentes formatos de significação. A ordem simbólica – da linguagem – é tão imperativa que não há possibilidade de constituir-se enquanto pessoa fora desse sistema discursivo. Por isso, enfrentamos limitações nos modos como assumimos nossas identidades: restringimo-nos ao que já foi moldado normativamente na e pela linguagem. Logo, não há constituição de um “eu” ontológico – pré-existente – que escapa das relações de poder.

Butler (2017b; 2019) compreende que as pessoas não são as suas identidades; contrariamente, elas fazem constantemente suas identidades, por meio de repetições e ciclos iterativos. Vale ressaltar que a arguição da filósofa de que as identidades são ficcionais não faz delas desnecessárias. A própria Butler expressa que a tarefa política não deve recusar as categorias representacionais, já que isso é impossível. Portanto, seu interesse passa mais por evidenciar que, reconhecendo seu caráter construído, as identidades são restritivas, o que gera exclusões no campo político e, por isso, devem ser questionadas³⁰ (SPARGO, 2019).

Esse processo em que as identidades são construídas no e por meio da linguagem é chamado por Butler (2017b; 2019) de performatividade, conceito que a filósofa

³⁰ É possível notar que muitas das discussões dos estudos *queer* giram em torno do questionamento da noção de identidade. Embora não haja unanimidade nessa perspectiva, aproximo-me de intelectuais cujas reflexões não negam a identidade; ou seja, não adotam uma postura anti-identitária, mas sim pós-identitária. Nesse sentido, o “pós” não é sinônimo de “contra” e atrela-se: a) ao combate de identidades que são essencializadas e socialmente construídas como fixas (BOURCIER, 2014; BENTO, 2017), b) ao questionamento sobre as relações de poder que moldam hierarquias a partir da formulação de identidades (COLLING, 2011), c) à desconfiança com a ordem social e cultural que cria uma divisão desigual entre seres humanos e seres vistos como não humanos (PELÚCIO, 2014a). Butler sugere que uma palavra que denota identidade (como “mulheres” e “gays”) mantenha-se aberta a ressignificações. Ao se firmar como necessariamente instável, uma identidade não operaria por rejeições. Assim como Butler, Bento (2017) expressa que, embora sejam restritivas, as identidades ainda são necessárias para marcarmos a nossa presença política. A intenção do pensamento *queer* seria mais se atentar para os perigos de cristalizar identidades do que abandonar politicamente o seu uso. Mirando nesses perigos, Miskolci (2012) defende que devemos repensar o modo como nos curvamos identitariamente às políticas estatais, que majoritariamente separam seres entre aceitáveis e inaceitáveis. Similarmente, Colling (2011) explica que, ao aderirmos às categorias fixas para buscarmos um nível de respeitabilidade institucional, podemos aplicar as mesmas técnicas de hierarquização internamente, dentro dos próprios grupos socialmente desvalorizados. Partindo da ideia de que o centro da inteligibilidade cultural brasileira é refletido na figura do homem, branco, heterossexual, cisgênero, endosexo, monogâmico e cristão, aspirar à respeitabilidade institucional geraria, em alguma medida, uma assimilação dos valores que esse centro carrega.

empresta das teorizações de Austin sobre atos de fala, com as quais ela dialoga. A ideia de que há um “eu” originário é descartada, porque Butler entende que performativamente há a assunção das identidades, produzidas na superfície da pele a partir de gestos, atos e atuações. Enquanto fabricações corporais, as identidades emergem enquanto são artificialmente significadas; ou seja, a materialidade do corpo não é pré-discursiva e está atrelada às normas regulatórias persistentes da linguagem.

Assim sendo, a performatividade identitária não é um ato livre, espontâneo e independente, mas sim uma prática de poder citacional, que, se bem-sucedida, nomeia e produz aquilo que pretende governar. Dessa maneira, a formação de uma pessoa é em grande medida orientada performativamente, qualificando-a como inteligível ou não culturalmente. Os contornos identitários forjados perduram temporalmente e projetam futuros; embora se façam parecer naturais e sejam efeito de convenções citadas (es)forçadamente, dissimulam-se como fato, como algo singular.

Já que são constituídas e repetidas ficcional e frequentemente, as identidades não são coerentes; logo, estão sujeitas a brechas e mudanças. Ainda assim, há relações de poder que visam dissimular tal coerência, fazendo parecer natural o que é citacional. Um dos elementos que operam na preservação dessa ilusão de estabilidade é o dualismo: a identidade é efeito de uma relação de oposição. Dotado de uma dimensão binária, o sistema de identidade formula alguém a partir da distinção com outras pessoas, processo organizado não por um neutro antagonismo, mas por uma hierarquização (SALIH, 2019), como já citei anteriormente.

Para que haja a construção de pessoas, de quem tem inteligibilidade cultural, é preciso também existir quem é vista/o enquanto não pessoa, que, apesar de ser excluída/o do que é considerado aceito, é um exterior que constitui o próprio interior. Nesse sentido, seres que não devem ocupar a vida social por não atingirem o *status* de gente são necessários para manterem e cercarem o domínio de quem é gente. As categorias que nomeiam quem é gente contêm também o que rejeitam, os seres abjetos.

Butler (2019), a partir de reflexões de Kristeva, expressa que o abjeto representa algo que foi expelido de um corpo, tornado algo distinto do “si” no processo de excreção. Como exterior que é parte constitutiva do interior, seres abjetos assombram os limites do que é humano, já que denunciam a possibilidade de permeabilidade que liga o interno e o externo.

[A] operação da repulsa pode consolidar “identidades” baseadas na instituição do “Outro”, ou de um conjunto de “Outros”, por meio da exclusão e da dominação. O que constitui mediante divisão os mundos “interno” e “externo” do sujeito é uma fronteira e divisa tenuamente mantida para fins de regulação e controle sociais. A fronteira entre o interno e o externo é confundida pelas passagens excrementícias em que efetivamente o interno se torna externo, e essa função excretora se torna, por assim dizer, o modelo pelo qual outras formas de diferenciação da identidade são praticadas. [...] Para que os mundos interno e externo permaneçam completamente distintos, toda a superfície do corpo teria que alcançar uma impermeabilidade impossível. Essa vedação de suas superfícies constituiria a fronteira sem suturas do sujeito; mas esse enclave seria invariavelmente explodido pela própria imundície excrementícia que ele teme (idem, 2017b, p. 231).

Desse modo, há uma busca constante por uma fronteira impermeável. Contudo, tal fronteira não se cumpre, já que interno e externo não são estáveis. A coerência identitária de corpos que têm importância e valor social é fabricada por meio da construção de seres não aceitos pelas perspectivas normativas, não se atentando para a existência de sobreposições e contradições entre identidades (LOURO, 2018a). As expressões odiosas, em suas diferentes gradações, visam à eliminação de seres abjetos, ao extermínio do que há de externo no “si”. Nesse sentido, como explica Kiffer (2019), investe-se no desligamento das diferenças e no rompimento de estabelecer um “em relação”.

Podemos refletir, pois, sobre certa performatividade dos ódios, que se vale da linguagem para a criação ficcional dual entre quem odeia e quem é objeto de ódios, entre o “si” e os seres abjetos. Enquanto prática performativa e de poder, os ódios funcionam por meio de reiteração, oposição e exclusão, uma vez que diferenciam e hierarquizam quem é gente e quem é abjeção. Portanto, há uma historicidade sociocultural no modo de odiar que está para além das pessoas individualmente, constituindo e sendo constituído por práticas discursivas e de poder que perduram.

Na lógica dos ódios contemporâneos, em que identidades são formuladas a partir desses próprios ódios, o “não si” precisa existir abjetamente para que o “si” possa seguir reivindicando-se como superior. O exterior, por assim dizer, deve manter-se internamente como uma negatividade que constitui o “eu” ou o “nós”: a exclusão reforçada e manifesta frequentemente dá sustentabilidade identitária. Não à toa, grupos vistos como abjetos são, de tempos em tempos, associados a novas características negativas, a fim de renovar e preservar a abjeção. A performatividade dos discursos de ódio, repetida exaustivamente, tenta manter os lugares de abjeção, processo violento que atinge certos corpos em detrimento de outros.

2.6. Discursos de ódio e violência

Guimarães Hoepfner (2014) percebe que há certa ausência de aceitação dos ódios como violência na cultura brasileira, já que os discursos odiosos são por vezes vistos como essencialmente verbais e/ou orais, de modo que, por carecerem de “concretude”, seriam inócuos ou pouco perigosos. Nessa visada, falar não seria agir. Embora simplista, essa fórmula é apontada pela filósofa como poderosa. Advogo, contudo, que as palavras podem ferir e machucar. Uma vez que os discursos extrapolam a dimensão verbo-oral, os enunciados de ódios são também atos corporais que prevêm uma ameaça: o que foi expresso verbalmente pode estar por vir fisicamente. “Assim como as feridas físicas resultam em efeitos psíquicos, as feridas psíquicas afetam a doxa corporal, que viveu e registrou corporalmente um conjunto de crenças que constitui a realidade social” (BUTLER, 2021b, p. 261). Discursos de ódio podem ser formas de *violência* que não se restringem às físicas, já que englobam sistemas sociais desiguais mais amplos em que vivemos. Há violências que são emocionais, linguísticas, econômicas e institucionais e o são porque colocam a vida em situação de risco, dano ou morte. Não obstante, adotar uma postura ética questionadora da violência nos impõe uma diferenciação entre as vidas que merecem ou não dignidade e defesa; mais que isso, demanda o reconhecimento de que os ódios não são limitados ao ferimento direto do corpo, decorrente de um soco, uma facada ou um tiro.

Explico por que destaquei a palavra “violência³¹” no parágrafo anterior, justificando a associação que fiz dela com os ódios. Ao proferir discursos de ódio, um sujeito age não apenas isolada e individualmente, senão atualiza uma performatividade e, por conseguinte, ultrapassa o momento da ação, o que reifica um mundo violento. Sendo alguém que se insere em uma relacionalidade, essa pessoa aciona laços sociais e os marca violentamente com sua ação. Logo, os discursos de ódio implicam agir violentamente contra esses “laços”, de modo que a violência contra outrem é

³¹ Fazer uso do vocábulo “violência” é emaranhar-se em uma disputa em torno dos sentidos da palavra, cuja interpretação varia semioticamente a partir de quadros socioculturais e campos de poder discursivo e político (BUTLER, 2021a). Por vezes, movimentos ou pessoas que protestam contra a autoridade do Estado sem se valerem de força física são taxados de violentos. Nesse caso, tenta-se monopolizar o significado de “violência” e recorre-se às forças da segurança para cercar a liberdade da oposição. Muitas vezes, a própria existência de pessoas que representam alguma diferença normativa já é vista como violenta e ameaçadora. Tal reflexão elucida a dificuldade de definir o que é ou não a violência, até porque essas definições podem servir a fins violentos, com destaque para os estatais e institucionais. Nesta tese, desejo reforçar que os discursos de ódios são violentos porque atingem os corpos de seus alvos e, mais que isso, reatualizam a performatividade dos ódios, abrindo espaço para futuros menos igualitários.

necessariamente uma violência contra si e o todo, já que fere a interdependência (BUTLER, 2021a). Devemos reconhecer que não somos autossuficientes como pressupomos e assumir uma interdependência declarada, condição para habitarmos conjuntamente um mundo igualitário. A interdependência é incontornável e, mesmo que eu queira me libertar dela, sou obrigado a preservar esses laços que são ora convergentes ora conflituosos.

A violência dos discursos de ódio não advém tão somente de uma pessoa: quem os pronunciou deve passar por responsabilizações, ainda que não exclusivamente. Ao expressar uma injúria em seu enunciado, quem odeia condensa vários outros significados passados que aquelas palavras e expressões possuem. Esse movimento reivindica manter o *status* da injúria no presente e projetá-lo no futuro. Ao serem invocados, discursos de ódio são ações que trazem uma historicidade e demandam repetição para que perdurem.

Fazendo referência às suas reflexões de performatividade e citacionalidade, Butler (2021b) disserta sobre não haver exatamente uma única pessoa por trás dos discursos de ódio, como se somente ela, e tão somente ela, fosse culpada pelas injúrias que profere, o que parece coadunar com as reflexões de Arendt (1999) sobre o caso de Eichmann. A performatividade dos ódios é dissimuladora ao dispor falantes como fontes da origem injuriosa. As pessoas não são, solitariamente, produtoras dos ódios e dos discursos a eles ligados, mas estão conectadas a uma complexa rede diacrônica, sincrônica e sociocultural dos ódios. “[Q]uem insulta não insulta sozinho, mas é, de fato, um falante que ecoa outras vozes” (LOURO, 2015, p. 293), o que nos faz reconhecer que os ódios atuam estruturalmente. A pessoa que insulta outra consegue ter sucesso em sua ação apenas em decorrência da historicidade acumulativa ligada aos discursos de ódio, já que ao pronunciá-los faz reviver um trauma.

Não podemos deixar de considerar, todavia, que gente que profere discursos de ódio deve ser responsabilizada, como evidencia Butler (2021b). Ao mesmo tempo que falantes citam a linguagem e recorrem a cadeias sógnicas odiosas já existentes, também a expandem, reforçam e recriam: a convenção linguística é um ritual e, por isso, o enunciado excede seu instante de declaração. Um sujeito que anuncia uma injúria raramente é originador do ódio, que não começa nem termina na pessoa falante. Ainda assim, esse sujeito é responsável pela injúria que expressou por fazer coro a uma historicidade de gente odiosa, ainda que essa violência o extrapole.

2.7. Cumplicidade com os ódios

Aos 13 anos, quando eu estava na sétima série do ensino fundamental, participei de uma peça desenvolvida pelo colégio em que estudei a vida toda, uma escola cristã mantida por freiras. O meu papel era de vilão e, naquela época, meu maior sonho era ser ator. Fizemos algumas apresentações para quase todas as turmas. As do Ensino Médio eram as que mais me preocupavam, porque grupos diferentes de meninos mais velhos gostavam de me ter como objeto de suas “piadas” homofóbicas. Esse medo se refletia diariamente na ausência minha e de amigas (algumas das quais eram também objetos de preconceito) no pátio durante os intervalos, quando alunas e alunos de diferentes anos compartilhavam o mesmo espaço. Preferíamos nos esconder em banheiros, escadas e até mesmo armários quando as zeladoras pediam para que fôssemos ao pátio, o que era exigência da instituição que eu tanto amei, ainda que lá tenha sido palco de momentos bastante traumáticos para mim. Esse episódio ilustra como as homofobias me constituíram enquanto sujeito e, ao mesmo tempo, me possibilitaram capacidades criativas de agir. Diante da violência que me atingia, eu desenvolvi espaços criativos para me proteger e evitar riscos, rompendo até mesmo com as obrigações institucionais de ir ao pátio nos intervalos.

Durante a apresentação para o Ensino Médio, quando as cortinas se abriram diante de docentes, profissionais da administração e discentes, eu não tinha imaginado o que estava por vir. Assim que disse minha primeira fala, as “piadas” começaram. Era “Ui” dali, “viadinho” daqui e risos ecoavam enquanto imitavam a maneira como eu dizia meu texto. Aparentemente era a minha voz aguda que era motivo de chacota. Isso me deixou muito nervoso e vulnerável: esqueci meus trechos do roteiro, comecei a tremer e escorreguei na cortina improvisada, que caiu e deixou a coxa visível. Os risos se intensificaram e antagonizaram tudo que eu senti naquele dia. Depois disso, só consegui me sentir realmente à vontade para passar o intervalo no pátio no meu terceiro ano do Ensino Médio, quando eu era mais velho e já havia aprendido a me defender de modo mais direto e combativo da homofobia escolar.

Os alunos homofóbicos – atenção ao fato de que escrevo “alunos” no masculino, porque todos eram homens – que me colocaram como objeto de ódio durante a exibição da peça já eram antigos conhecidos meus. Seu preconceito não era novo para mim, tampouco o silêncio das demais pessoas ali, que fez mais barulho do que os risos que eu ouvi. A maioria numérica na plateia não era composta por quem fez as “piadas” e

gargalhou, mas sim por pessoas que ficaram caladas do início ao fim da peça, deixando que ela transcorresse como se simplesmente nada tivesse ocorrido. Não posso deixar de ressaltar que algumas poucas delas, talvez estudantes ou docentes, sussurravam para que os garotos parassem. Mas nada além: apenas sussurros.

Por que ninguém repreendeu incisivamente a ação homofóbica a ponto de cessá-la? Com “ninguém”, refiro-me não somente ao corpo docente e administrativo da escola, mas principalmente a ele. Por que a apresentação não foi interrompida? Por que foi aceito que eu continuasse, por mais de uma hora, sendo simbolicamente ferido? O professor que organizou a peça chegou a indagar, em um momento na coxa, se eu não desejava deixar a peça, o que não haveria problema. A minha saída foi cogitada, mas não a dos alunos homofóbicos. Eu respondi negativamente, já que a minha saída poderia prejudicar as pessoas que atuavam, que ficariam sem os ganchos das minhas falas. Mais que isso, eu ensaiara o ano inteiro para aquele momento e minha persistência em seguir a atuação diante das homofobias, mesmo que me ferisse, era uma questão de honra pessoal. Mas por que, a partir do episódio, uma ação pedagógica efetiva não foi elaborada e colocada em prática a fim de evitar que mais eventos similares acontecessem? Pode ser que alguém tenha pedido categoricamente para que eles parassem ou tenha conversado com eles posteriormente, o que não foi suficiente para que as “piadas” fossem interrompidas durante a peça e depois dela.

Minha intenção não é expressar que a resposta à homofobia dos alunos deveria ser punitiva. Em realidade, objetivo evidenciar que posturas socioeducativas devem ser tomadas nesses casos ao invés da – simples, mas custosa – mudez ou quase mudez, que são cúmplices. Como expressa Louro (2018b), a escola é um espaço que consente e ensina – por vezes institucionalmente – as homofobias, de modo que corpos que não se encaixam nas heterossexualidades são segregados. Nesse sentido, o silêncio, a apatia e/ou a ausência de ação contra os ódios criam um território bastante fértil para que eles sejam cultivados e multiplicados. A violência a que fui submetido naquele dia de novembro de 2004 não veio das pessoas que se calaram, mas a sua cumplicidade foi também responsável pelos ódios de que fui objeto. A cumplicidade com os ódios é corresponsável por eles, na medida em que também se inserem na reatualização de sua performatividade sem provocar deslocamentos nas normas.

A situação que vivi quando mais novo não é individual. Relatório desenvolvido pela Secretaria de Educação da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT), que leva o nome de Pesquisa Nacional sobre o

Ambiente Educacional no Brasil, de 2016, revela que 73% de estudantes que se veem como LGBTQIAP+ já sofreram violências verbais nas escolas em decorrência de sua orientação sexual ou identificação de gênero, enquanto 36% já passaram por violências físicas. A cumplicidade com os ódios também atinge outros grupos sociais, que veem suas violências sendo assistidas por gente que não age para freá-las.

Emcke (2020) apresenta uma situação em que a cumplicidade com os ódios se manifestou: o episódio na vila alemã Clausnitz. A partir de um vídeo, a filósofa analisa o evento de 2016 em que um ônibus de pessoas refugiadas teve sua entrada bloqueada em um alojamento de asilo, já que um grupo de manifestantes da Alemanha protestava contra a entrada desse tipo de gente estrangeira em seu país. O bloqueio foi acompanhado de várias violências verbais, que foram ditas ou escritas em faixas como esta: “Nosso país, nossas regras: terra, liberdade e tradição”. Algumas pessoas fora do ônibus encurralaram a circulação das que estavam dentro do veículo, intimidando-as, insultando-as e ameaçando-as por cerca de duas horas. Emcke, além de examinar ambos os grupos, também se volta a um terceiro, formado por espectadores e espectadoras que, silenciosamente, assistem da rua a esse espetáculo de ódios.

[...] por que os espectadores ficam lá parados? Por que eles não vão para casa? Todos que ficam na plateia aumentam o número daqueles que estão no ônibus veem do lado do fora. Todos os que ficam ali parados boquiabertos servem como uma caixa de ressonância ou amplificador para os que odeiam. Talvez eles não tivessem pensado nisso. Talvez só quisessem assistir, como isso não fosse um ato que afetasse outras pessoas. Talvez só se sentissem mal depois, quando tudo estivesse terminado. Nesse caso, isso deveria ter dado a eles algo para refletir: qualquer um dos que ficaram lá assistindo poderia ter ido embora e, com isso, dado um sinal – “não em meu nome”. Qualquer um deles poderia ter mostrado: esse não é o meu povo ou esse não é meu linguajar, não é meu gesto, não é minha postura. Não é preciso muita coragem para fazer isso. Basta apenas um pouco de decência (EMCKE, 2020, p. 50-51).

A plateia de Clausnitz pode ter sido bastante heterogênea. Pode ter sido composta por pessoas que são simpatizantes dos ódios ou não, por quem assiste ao evento por considerá-lo uma forma de entretenimento, por aquelas e aqueles que vibram com o acontecimento ou que não querem se engajar com aquilo que não consideram dizer-lhes respeito. Invariavelmente, todas guardaram cumplicidade com os ódios contra aquela gente refugiada. Discordar apenas mentalmente da violência verbal ou simbólica não encerra a cumplicidade. Logo, estamos consentindo em alguma medida com os ódios se não realizamos uma ação empática em favor de quem sofre violência diante de

nós. Desse modo, tolerar a manifestação dos ódios é tolerar os ódios em si, o que Emcke chama de “tolerância clandestina”. A cumplicidade com os ódios, quando calada, não é incomunicabilidade. Contrariamente, o silêncio é também discurso e é atravessado por dimensões de poder, funcionando como uma espécie de consentimento. Ribeiro (2019) e hooks (2017) adotam uma visada similar ao dissertarem sobre racismo, o que podemos dilatar para todas as formas de ódio: o silêncio revela cumplicidade e, por isso, quem se silencia deve ser também responsabilizado/a.

As reflexões de Arendt (1999) sobre o nazismo também tratam sobre a cumplicidade – seja direta ou indireta, alemã ou não – que é corresponsável pela morte de 6 milhões de pessoas na Europa. Sobre isso, alguns países concordaram inicialmente com a deportação da população judia de seus territórios, como foi o caso da França, ainda que tal nação não soubesse explicitamente o que significava a expressão “reassentamento” utilizada de modo eufêmico por nazistas. No entanto, quando a França, por mais antissemita que fosse, tomou conhecimento das violências mais declaradas implicadas nos “reassentamentos”, dificultou as deportações, já que não queria participar de um assassinato em massa.

Por outro lado, a população belga não cooperou com o regime alemão e criou estratégias para deixar grupos de pessoas escaparem dos ódios brutais nazistas. A Holanda conseguiu manter em clandestinidade algumas pessoas judias. A Dinamarca foi um país que enfrentou em alguma medida as ordens da Alemanha, protegendo gente ali localizada, fosse dinamarquesa ou não. No final da guerra, quando a Itália de Mussolini já estava em disputa com Hitler, grupos judeus não foram mortos quando tropas nazistas invadiram a nação, pois fugiram antecipadamente ao saberem, com ajuda italiana, o que estava por vir.

A postura adotada por esses países estimulou que autoridades nazistas ali presentes relaxassem seus ideais antissemitas, o que pode ser reflexo da convivência com pessoas *menos* totalitárias e *menos* obcecadas pelo “não si”. Destaquei a palavra “menos” para não nos deixarmos cair em uma visão maniqueísta, em que uma suposta solidariedade com as pessoas perseguidas pelo nazismo faz com que automaticamente vejamos bondade. Não podemos considerar que a ajuda às populações odiadas pelo nazismo veio categórica e unicamente por empatia e generosidade das nações não alemãs. O regime fascista de Mussolini estabeleceu parcerias com Hitler e foi responsável pela morte de milhares de pessoas. A “cooperação” da Dinamarca tem relação com questões políticas, como que para demonstrar à Alemanha que suas regras

nacionais permaneceriam, o que também ocorreu com outras nações. A colaboração da França para com a Alemanha foi preservada até um ponto em que os ódios eram aceitáveis: tirar as populações judias de seu território era visto como razoável, mas matá-las, não. Por essa perspectiva, podemos dizer que houve cumplicidade?

Deixando de lado o nível nacional-institucional, em que os países se esforçam para se posicionar coerentemente em nível político e identitário, podemos mirar na esfera microssocial. Nela, diferentes pessoas, de distintas nacionalidades, abrigavam sigilosamente em suas casas quem era objeto de ódio do nazismo ou davam-lhe qualquer apoio para que pudesse sobreviver a perseguições. No território alemão, ainda que uma grande maioria apoiasse Hitler, sua ideia de pureza e soberania nacional, grupos isolados viam a catástrofe moral que o nazismo anunciava. Essas pessoas discordantes do regime, como afirma Arendt, até poderiam estabelecer laços de amizade entre si, trocar opiniões e proteger populações perseguidas, mas não possuíam propósito de revolta. Podemos considerar essas pessoas como cúmplices por não terem se rebelado, mesmo que tenham ajudado outras? E quem não colaborou para a sobrevivência dessa gente, mas discordava do nazismo silenciosamente, foi cúmplice?

Arendt explica que, quando a guerra já tinha seus dias contados, por volta de 1941, não era difícil encontrar quem discordasse do nazismo e fosse simultaneamente parte do partido ou, ainda, tivesse um posto no governo. Tais pessoas, que compunham a “ala moderada”, conspiravam contra Hitler não pelo genocídio que ocorria ou pela descrença no ideal ariano, mas porque já previam a derrota da Alemanha. A iminente vitória dos Aliados gerava desconforto em quem se alinhara à organização antisemita, já que receberiam questionamentos em breve sobre seus envolvimento com as mortes de milhares de pessoas. Dessa forma, ter uma espécie de álibi comprovando que, mesmo ocupando cargos no funcionalismo nazista, não se aprovava a solução final poderia promover um julgamento menos rígido. Ao deixar de apoiar uma figura política em razão de seu provável fracasso e antes que ele de fato aconteça, uma pessoa tenta garantir que a caída de outra não propicie a sua própria caída.

Vale indagar, pois, o que abrange a cumplicidade com os ódios. Se um país combate os ódios menos por humanidade e mais por inclinações políticas ou diplomáticas, haveria cumplicidade? Se uma pessoa não adere aos ódios e mantém essa postura muda, protegida na esfera interna e pessoal, ela seria cúmplice? Presenciar, sem agir, um ato de ódio nos tornaria cúmplices? E se ir contra os ódios colocasse nossas próprias vidas em risco? Ou, ainda, se ir contra os ódios colocasse não nossa vida em

risco, mas em xeque a “boa imagem” que quem odeia tem de nós? Haveria cumplicidade se ajudássemos e defendêssemos quem está sendo objeto de ódios menos por um cuidado e mais por uma preocupação com nossa aparência de gente justa? Essas são perguntas tão pertinentes quanto complexas de serem taxativamente respondidas.

Assim como defendo que os ódios nos espreitam em diferentes intensidades e momentos, acredito que a cumplicidade com os ódios opera da mesma forma. Negar a cumplicidade com os ódios que está presente em nós não parece ser uma boa alternativa ética; contrariamente, o questionamento e a reflexão constantes podem se apresentar como relevantes: estou sendo cúmplice com os ódios? Reconhecer a cumplicidade odiosa, seja própria ou alheia, é um exercício que também demanda o abandono do maniqueísmo e da monstruosidade. Podemos compreender a cumplicidade odiosa como um espectro, cuja variação de expressões faz existir cumplicidades mais ou menos diretas, intensas, conscientes, oportunistas ou coniventes.

Posto isso, acredito que a plateia que assistiu à peça de que eu participava foi cúmplice, bem como quem observou o caso de Clausnitz ou, ainda, quem, mesmo divergindo do nazismo, não se manifestou. Por cada episódio ser formado por diferentes pessoas e contextos temporais e culturais, compreendo que os eventos supracitados, isoladamente, se deram com o apoio de graus variados de cumplicidades. Uso o plural propositalmente. Seria devido responsabilizar diretamente alunas de 13 anos – em detrimento do corpo docente e administrativo – pelos ódios homofóbicos de que fui objeto, levando em conta que elas próprias poderiam passar a receber o mesmo tipo de investida? Seria ético cobrar uma reação subversiva das pessoas alemãs não nazistas, sendo que seus atos poderiam gerar o encerramento de suas vidas ou das de suas famílias?

Não ser cúmplice com os ódios nem sempre é uma escolha possível. Mostrar-se explicitamente contra os ódios, em determinadas circunstâncias, pode pesar sobre a própria vida ou proteção. Sobre isso, Miskolci (2012, p. 34) explica que: “[f]requentemente, quem assiste [a um ato de violência] não consegue agir e tende a ver na violência um alerta para aceitar a norma, caso não queira se tornar a próxima vítima”. Nesse sentido, a cumplicidade não deve ser vista unilateralmente como má, o que não significa que nego sua corresponsabilidade em reatualizar normativamente a performatividade dos ódios. Em realidade, defendo que toda cumplicidade com os ódios é corresponsável por eles, o que por vezes não é algo de que se pode escapar. Adotar

uma postura declaradamente combativa diante dos ódios tende a ser tão mais forte quanto menor for a possibilidade de encarar a própria morte.

Por outro lado, podemos pensar na cumplicidade que se disfarça de combate aos ódios, que não tem como preocupação maior a violência contra seres considerados abjetos, mas sim o *status* de bondade forjado, o peso de uma boa imagem pública e/ou diplomática. Pensemos em países ou figuras políticas que free(ra)m seu apoio a governos fascistas ou nazista em decorrência de interesses próprios, bem como pessoas que busca(ra)m dar a ver sua discordância dos ódios a fim de predominantemente aprimorar sua reputação. Suas posturas menos enfrentam as dinâmicas dos ódios e mais as reiteram para delas tirarem privilégio próprio. Sendo assim, do mesmo modo que cabe avaliarmos se toda cumplicidade com os ódios é por si só questionável, é pertinente refletirmos se toda ação que se caracteriza como anti-odiosa de fato o é.

Ao tirarmos o foco do “si” e orientá-lo a outro corpo, as chances de cumplicidade tendem a diminuir. Vale apertarmos ao máximo os limites da nossa cumplicidade para que nos aproximemos da maior intolerância aos ódios possível, colocando o “não si” como foco, sem deixar de praticarmos o autocuidado e refletirmos sobre o quanto sair da zona da cumplicidade pode colocar nossa própria vida em risco.

Há também os ódios que se direcionam ao próprio “si”, ao grupo a que se pertence. Nesse sentido, a cumplicidade pode partir dos próprios seres vistos como abjetos. Pessoas negras podem ser racistas (MOREIRA, 2019), pessoas LGBTQIAP+ podem ser LGBTQIAP+fóbicas (BORRILLO, 2010) e pessoas judias podem ajudar na prática e manutenção dos ódios antisemitas. Sobre esse último ponto, Arendt afirma que houve judeus e judias que cooperaram com a polícia e a administração nazista³².

³² Sobre isso, podemos considerar a população judia europeia, que era dividida em duas: sionistas, que desejavam que houvesse a formação de um estado nacional, e assimilacionistas, que acreditavam que poderiam incorporar partes das culturas de outros países onde desenvolviam suas vidas. Havia certas divergências entre ambas as partes. Nos primeiros anos do nazismo, sionistas acreditavam que o terceiro *reich* poderia ser interessante para o final do assimilacionismo, de modo que uma de suas parcelas cooperou com as autoridades nazistas para que a emigração ocorresse; assim, judeus e judias poderiam ir para a Palestina e fundar um território nacional próprio. Parte de nazistas, de modo velado, via sionistas como “decentes”, por também terem o ideal nacional como pensamento. Nesse sentido, no período inicial do (des)governo de Hitler, quando a solução final não era sabida pela população semita, judeus e judias colaboraram para que êxodo compulsório começasse, relevando uma divisão e uma hierarquia interna entre o próprio grupo. Durante o nazismo, houve também a formação de Conselhos Judaicos, formados por líderes que, em troca de cooperação com autoridades do terceiro *reich*, recebiam privilégios. Um deles era ocupar campos “diferenciados”, onde suas vidas eram poupadas e as condições, menos precárias. Embora isso não ocorresse em todos os territórios controlados por Hitler, importantes capitais como Berlim e Budapeste ofereciam essas prerrogativas para a população judia “privilegiada”. O auxílio oferecido às autoridades nazistas incluía criar listas com os nomes de pessoas judias de “menor valor” – o que permitia identificação, bem como oferecer informações para que policiais pudessem prendê-las e enviá-las aos campos de extermínio. Com o avanço dos anos, nazistas deixavam de lado sua silenciosa

“Para um judeu, o papel desempenhado pelos líderes judeus na destruição de seu próprio povo é, sem nenhuma dúvida, o capítulo mais sombrio de toda uma história de sombras” (1999, p. 134). A filósofa política, que foi criticada por abordar a questão, revela como os ódios são bem mais complexos do que a dicotomia odiar e ser objeto de ódios, entre grupo que odeia e grupo odiado. Por vezes, os ódios e a sua cumplicidade advêm também da própria população odiada e são a ela direcionados. Mais que isso, há hierarquias internas dentro dos grupos sociais, que não são coerentes em nível identitário.

Independentemente de quem é cúmplice, quanto menor for a cumplicidade ou quanto menos pessoas a praticarem, mais gente odiosa tende a sentir vergonha e medo de manifestar seus ódios. Na contemporaneidade, observamos o inverso, já que muitos grupos, inclusive institucionais, sentem-se à vontade para dizerem e praticarem o que quiserem. É preciso que deixemos as pessoas odiosas menos confiantes, incluindo-me entre elas. Não quero me sentir encorajado a expressar meus ódios irrefletidamente; contrariamente, desejo combatê-los dentro de mim e comprimir ao máximo a cumplicidade que posso ter para com eles. Devemos indagar de que modo somos corresponsáveis pelos ódios contemporâneos e pelas direções que sua performatividade toma.

2.8. Agências diante dos ódios

Butler (2017a) argumenta que o poder exerce uma relação de dominação sobre nós. Ao nascermos, deparamo-nos com uma linguagem que nos regula de forma arbitrária, sem podermos escolher outra possibilidade. Contudo, o poder é não apenas aquilo que nos pressiona de fora e nos subordina, mas também um determinador da nossa possibilidade de identidade social, de reconhecer-se como um “eu”. É a partir do poder que simplesmente nos tornamos, no sentido intransitivo. Logo, somos obrigatoriamente dependentes do poder para sermos sujeito, entendido como “ocasião linguística para o indivíduo atingir e reproduzir a inteligibilidade, a condição linguística da sua existência e ação” (ibid., p. 10). Desse modo, a sujeição ao poder é simultaneamente submissão e garantia de existência.

opinião pró-sionismo, de modo que a população semita era cada vez mais vista como homogênea e alvo de genocídio.

Primeiramente, o poder atravessa os sujeitos como uma forma de tornar as existências deles possíveis, sendo formativo. Em seguida, o poder é retomado quando o sujeito age e, por agir, pode se investir de poder. Ambivalentemente, é a partir da subordinação que se formam possibilidades de ação contra a subordinação. Esse paradoxo nos permite considerar que as injúrias, enquanto enunciados do poder, tanto submetem seus alvos quanto oferecem modos de existir contra e a partir delas (idem, 2017b).

Ilustro essa teorização a partir da primeira violência homofóbica de que fui alvo na escola, quando eu tinha seis anos. Um colega de turma, sem eu esperar, me chamou de viado e me deu um chute no saco. Nesse momento, houve uma interpelação, termo que Butler empresta de Louis Althusser. Tal interpelação³³, por estar investida de poder, me inaugurou enquanto sujeito: reconheci-me enquanto viado porque me submeti ao chamamento e ao chute. A categoria “viado” – expressa no golpe e no verbal – tanto me feriu em um primeiro momento quanto me garantiu (e garante) existência social e discursiva: sou viado; logo, sou algo. Ao negociar com esse termo, pude ressignificá-lo e atribuir-lhe sentidos positivos. Nos dias atuais, a autodenominação “viado” para mim é sinônimo de certa resistência. Essa operação foi (e é) feita pois me rendi ao poder e, com isso, pude me opor a ele a partir de algumas reflexidades e autonomias. Mesmo quando me refiro positivamente a mim como “viado”, não anulo os seus significados degradantes, mas os descontextualizo e recontextualizo. Há caminhos de agência diante da injúria.

O conceito de “agência” é articulado por Butler a partir das teorizações de um grupo heterogêneo de intelectuais, como Louis Althusser, John Austin, Michel Foucault e Sigmund Freud. Nos livros “Problemas de Gênero” (2017b), “Corpos que Importam” (2019), “Discurso de Ódio” (2021b) e “A Vida Psíquica do Poder” (2017a), publicados cronológica e originalmente entre 1990 e 1997, a filósofa explora reflexivamente o conceito ao tratar de performatividade, citacionalidade, formação do sujeito, interpelação e discurso. Como leitor de Butler, o pesquisador e psicólogo Diego Paz (2021) explica que “agência” é tradução de “agency”, o que no português encontra proximidade com o campo semântico da palavra “ação”: agir, produzir um efeito,

³³ Defendo que a interpelação, com foco na que é violenta, é não somente verbal. Citando Paz (2021, p. 275), afirmo que os discursos de ódios LGBTQIAP+fóbicos “que atingem dimensões físicas, psicológicas ou morais imputam posições de sujeitos baseadas em categorias de gênero e sexualidade, tais quais lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual, sapatão, veado, bicha, etc. Um soco também carrega todos esses sentidos”.

provocar uma fazedura. Levando isso em conta, destaco que, no decorrer desta tese, estou estabelecendo uma conexão com o conceito de “agência” quando eu utilizo termos como “possibilidades de agir”, “capacidade de agir” e “potência de ação”.

Gostaria de dissertar sobre as possibilidades de agir diante de discursos de ódio que nos interpelam. Quem profere discursos de ódio não possui soberania em sua fala; logo, não governa a linguagem e tampouco decide autonomamente por suas significações. Essa pessoa não criou a injúria, tampouco pode controlá-la, uma vez que não há uma parte produtora isolada de um enunciado. Logo, a performatividade não se conserva no tempo de modo intacto e linear, sendo rasurada por iterações que falham e desobedecem a um projeto coerente de identidade. A performatividade dos ódios contém em si instabilidades que subvertem as normas, ainda que tais instabilidades deem suporte para a construção das próprias normas.

Divergindo de Austin, Butler (2017a) expressa que nem toda prática performativa é bem-sucedida; portanto, pode não criar o que nomeia. Os discursos de ódio, por serem performativos sociais, são práticas rituais abertas para reformulação de sentidos. Posto que nem sempre fala e ato coincidem, há brechas para ressignificações. Quando uma injúria é endereçada a uma pessoa com o intuito de nomeá-la e também de ofendê-la, abre-se um espaço para que o objeto de ódios faça um uso distinto da interpelação e responda contra o chamado derogatório. O sujeito alvo do ódio pode agir inesperadamente quanto a historicidade acumulativa do performativo e rebater a ofensa, o que provoca em alguma medida a reorientação dos fluxos do poder que, ainda com possibilidades de serem renormalizados, contêm chances de transgressão.

Cito o caso do jornalista Rômulo D’Ávila, que recebeu comentários homofóbicos em sua conta do *Instagram*. No início de 2020, o repórter estava fazendo a cobertura de uma enchente ao vivo. Durante a passagem, Rômulo interrompe seu ofício para socorrer um senhor desorientado que teve seu carro perdido por conta das chuvas, o que foi registrado pelas câmeras. Posteriormente, uma pessoa foi ao perfil do *Instagram* do profissional e comentou que ele não soubera “enganar”, que seus trejeitos evidenciaram que ele era “muito gay”. O jornalista, que é declaradamente homossexual, respondeu da seguinte forma: “E vem aqui, no meu insta, me chamar de gay? Logo eu, viado de nascimento! Hahahaahaaha. Achou que ia descobrir a América. Meu amor...” (DIAS, 2020).

O retorno de Rômulo evidencia que há um fracasso performativo na fala do telespectador, posto que o repórter não tomou a injúria como algo ofensivo;

contrariamente, ressignificou-a, expropriou-a e a dispôs como algo que o caracteriza há muito tempo. Ele devolveu o termo ao seu interpelador de uma forma distinta da prevista por este último, o que deslocou os propósitos e efeitos normativos da performatividade. Logo, o chamamento não automaticamente criou o que nomeou e não lhe deu contornos totalmente arbitrários. A reutilização produtiva e eficiente dos discursos de ódio contra eles próprios elucidada que enunciados são ambíguos e não estão ílesos de inversões.

As palavras que ferem também podem falhar, as expressões insultuosas podem ser revertidas e apropriadas. [...] Essas práticas envolvem riscos. Elas carregam um potencial subversivo que eventualmente pode se realizar, *ou não*. A linguagem é sempre instável. Talvez possamos fazer essa instabilidade jogar a nosso favor. Apropriar-se de uma nomeação insultuosa e tentar atribuir-lhe outro significado *pode* perturbar o que está posto ou mesmo consagrado (LOURO, 2015, p. 299, grifos meus).

Os enunciados não agem sobre as pessoas de maneira predeterminada, de modo que nem sempre são construídos como atos, como falas que se convertem em ações, ainda que possam fazê-lo. Os discursos de ódio podem (ou não) falhar em constituir uma posição de subordinação em seus objetos. No espaço entre ato de fala e os seus efeitos, encontra-se a chance de contradiscurso e agência linguística³⁴. No caso de Rômulo, sua agência não é uma propriedade dele, algo inerente a ele, como se ele fosse soberano, senão efeito limitado do poder que se converte em uma tentativa debochada

³⁴ A agência linguística que Butler (2021b) propõe é contemplada por ela como uma alternativa às proposições jurídicas, que tentam censurar os discursos de ódio e punir quem os anuncia. Para sustentar seu argumento, a filósofa explana que, ao exporem o que deseja interditar, leis contra injúrias acabam por tornar declarado o que visam impedir de circular. Nessa contradição, a censura fracassa por não ser soberana. O Estado, ao revisibilizar os discursos de ódio durante julgamentos, pode reforçá-los, como se fosse detentor e monopolizador do que pode ou ser conceituado como injúria. Para Butler, ao concedermos às instituições estatais a chance de julgar o que é ou não discurso de ódio – judicializando o conceito –, corremos o risco investi-las de poder, além de dar-lhes oportunidades de impor sua violência e atualizar o trauma do ódio. Além disso e de haver possibilidades de ofensas não se fazerem condutas, a punição e a culpabilização de um sujeito falante mostram-se como ineficientes no combate efetivo aos ódios, uma vez que ele não originou as injúrias, senão as reproduziu. Sentenciar a parte falante não potencializa o deslocamento da performatividade dos ódios. Nesse contexto, a filósofa vislumbra uma possibilidade de agência para além da intervenção estatal-jurídica. Vale ressaltar, contudo, que Butler (2021b) afirma não se opor à regulamentação dos ódios pelo Estado, embora expresse ser cética quanto a isso, o que é em alguma medida contraditório. Larissa Pelúcio, durante a minha banca de qualificação, lembrou que é preciso tomar alguns cuidados ao abordar criticamente a regulamentação dos discursos de ódio pelo Estado, já que corremos o risco de esvaziá-los de seu sentido jurídico. Essa reflexão ganha força quando memorarmos que as LGBTQIAP+fobias foram criminalizadas no Brasil em 2019 pelo Supremo Tribunal Federal ao serem equiparadas ao racismo. De acordo com a pesquisadora da área do direito Tamires Garcia (2020), um dos propósitos de recorrer à esfera do direito formal é trazer a questão das LGBTQIAP+fobias para o debate público e, partir disso, demandar políticas públicas. Creio que, apesar de suas limitações, a criminalização dos discursos de ódio pode visibilizar a questão, o que não deve nos impedir de imaginar outras formas de enfrentar os ódios e reconduzir sua performatividade.

de buscar novos futuros para essa performatividade. Na resposta humorística do jornalista, há certo grau de resistência e agressividade.

Formas de resistência não devem ser confundidas como a exclusiva adoção de uma postura passiva, pacífica e tranquila, como se fosse uma prática individualista que não reconhece o impacto das relações de poder. Para Butler (2021a), há agressividade na resistência, bem como um ideal ético e político de interdependência e igualdade. Questionar as normas lança um olhar crítico para a impossibilidade de alguns corpos serem vistos como vidas, o que envolve uma resistência que é não violenta, mas não por isso não agressiva ou forte, ainda que idealmente não destrutiva. Nesses termos, resistir implica uma luta não violenta que reivindica transformações sociais.

Nem sempre é possível manter a não violência como compromisso ideal para resistir aos ódios. Quando lutamos agressivamente e de modo não violento, sujeitamos nosso corpo a forças externas e negociamos com questões eticamente ambíguas. Portanto, questionar com força as normas é menos uma certeza e mais um enfrentamento constante que envolve reconhecer o valor e a importância de todos os sujeitos, principalmente os que são abjetos, desmerecidos e considerados dispensáveis.

Em diálogo com raciocínios freudianos, Butler expressa que a ausência do ódio não se completa em nós, já que há um potencial destrutivo que desenvolvemos socialmente. Reconhecer isso possibilita que direcionemos agressiva e coletivamente esse poder negativo contra a guerra, canalizando essa forma de destruição para outras. Na resistência não violenta, há certa permanência do ódio, mas tornado outro, que almeja não o extermínio de outra gente, mas da visão que não vislumbra a interdependência inescapável que nos cinge.

A perspectiva de Butler – de responder aos ódios violentos a partir de resistências agressivas – coaduna em alguma medida com as proposições de Kiffer e Giorgi (2019). Para tais intelectuais, há diferentes tipos de ódios, um dos quais é acompanhado de desejos emancipatórios e formas mais criativas e inventivas de convivência política. A postura butleriana de agressividade combativa parece conectar-se a esse tipo de ódio que é de outra ordem e não está ligado ao desejo de eliminação de outrem, senão a possibilidades de ruptura com outros ódios.

Talvez um equívoco de nossa época seja imaginar um sujeito democrático como um sujeito “livre de ódio”, capaz de sublimar suas paixões em uma prática de consenso e deliberação, na qual a escrita cumpriria um papel fundamental na educação dos afetos para uma civilidade abstrata ou ideal. Penso, ao contrário, em escritas que mobilizam o ódio como afeto político

para traçar novos espaços compartilháveis, para produzir outras imagens do coletivo, como uma espécie de contra-ofensiva de fuga, contra os usos do ódio como reafirmação de identidades prévias e pura restauração imaginária de uma ordem mítica (GIORGI, 2019, p. 117).

Por esse raciocínio, há um ódio aos ódios que rompem com pactos democráticos, um ódio contra os ódios que quebram a noção de “em comum”. A proposição é que esse ódio seja acionado conjunta, coletiva e difusamente para que o apagamento e o extermínio de outras pessoas sejam questionados. Dessa maneira, a performatividade dos ódios passaria por ressignificações, jogando com as próprias normas que a sustentam; não de forma pacífica e passiva, mas de modos agressivos e não violentos.

Diego Paz (2021) lança uma crítica à noção de agência de Butler, uma vez que a filósofa privilegia uma visada mais radical quanto ao enfretamento das normas, deixando de lado certas nuances que as agências possuem. Para Paz, guiado pelas teorizações de Saba Mahmood, as agências por vezes se desviam de uma ação emancipatória e flagrantemente resistente; logo, podem conformar-se ou adaptar-se ao poder.

Há pessoas que, ao praticarem sua agentividade, afinam-se deliberadamente às normas, o que não nega o fato de que elas estão exercendo sua agência. Posto que a repetição do poder nunca é a mesma – sendo sempre a cópia de uma cópia –, a performatividade dos ódios pode reatualizar-se sem provocar deslocamentos. Em certos contextos, a capacidade de agir não é uma oposição intensa ao poder – até porque isso poderia custar a vida dos sujeitos agentes –, tampouco contempla uma agressividade aparente. As potências de ação são feitas a partir de negociações com as chances de sobreviver. Por essa perspectiva, a agência é não somente construída como autonomias e liberdades do sujeito. Tal debate fica evidente na tese de Paz, cujo objetivo central é refletir como nós, que vivenciamos LGBTQIAP+fobias, desenvolvemos mecanismos de agência. Experienciamos uma barganha contínua dos riscos de violências que podemos sofrer. Isso faz com que nossas experiências sejam administradas para nos protegermos ou evitarmos o sofrimento, seja ao nos conformarmos de alguma forma às forças das violências ou ao contestá-las direta e explicitamente.

O entendimento mais dilatado do conceito de agência me faz olhar de outras maneiras para alguns episódios que vivenciei, com mais caridade para comigo. Inúmeras foram as vezes em que andei sozinho pela rua e, ao passar diante de grupos de homens, eu me “masculinizei”, andei de forma mais firme e adotei uma postura mais

rígida e rústica, o que antagoniza com o que usualmente sou. O enrijecimento do meu corpo e a dureza do meu caminhar apareceram como agência, como negociação frente a possíveis homofobias, ainda que minha intenção possa falhar. Nesses momentos, ser explicitamente viado gerava em mim uma sensação de perigo: “Se eles perceberem que eu sou gay e afeminado, vão me bater”. Reconheço que há certo risco nisso, já que performar certa masculinidade com a qual não me identifico implica não combater os ódios agressiva e diretamente; ainda assim, é uma tática de autopreservação. Encontro alento também nas palavras de Mombaça (2021):

Autodefesa não é só sobre bater de volta, mas também sobre perceber os próprios limites e desenvolver táticas de fuga, para quando fugir for necessário. É também sobre aprender a ler as coreografias da violência e estudar modos de intervir nelas. É sobre furar o medo e lidar com a condição incontornável de não ter paz como opção (ibid., p. 80).

A citação me traz lembranças do meu primeiro relacionamento afetivo-sexual gay. Eu e ele éramos adolescentes e estudávamos na mesma escola católica, onde fomos da mesma turma durante todo o ensino médio. Tanto eu quanto ele tínhamos famílias cristãs e conservadoras, motivo que fazia com que tivéssemos que manter nosso namoro em segredo, ainda mais que não tínhamos atingido a maioridade. Amávamos pelos cantos, nas brechas das possibilidades, tentando fugir dos olhares de colegas, docentes e pessoal da administração, mas não passando um dia sem nos beijarmos. Estudávamos a cartografia do colégio para sabermos em quais lugares tínhamos menos chances de ser pegos: banheiros pouco usados, salas vazias sem janelas e até armários. Ensaivamos como reagiríamos caso alguém nos presenciasse em alguma ação “suspeita”, o que nos garantiu escapar com certa desenvoltura de momentos em que quase nos flagraram. Criamos um alfabeto afetivo específico, formado por letras gregas, para podermos nos comunicar sem que soubessem do que estávamos falando.

Nós não declarávamos que éramos gays e namorados, mas havia agência. Adaptávamo-nos criativamente ao poder e aos ódios homofóbicos para ficarmos juntos, o que incluiu negociação e algum grau de transgressão. Anos depois, já com 30 anos, eu reencontrei o coordenador do colégio e contei-lhe tudo. Ele ficou bastante surpreso (e feliz) ao saber que conseguimos burlar as normas, não só as institucionais, mas também as socioculturais. Eu e meu ex-namorado jamais fomos descobertos e hoje – entre risos e orgulhos – relembramos essa história que passamos a contar para ex-colegas.

Adicionalmente, a leitura que Paz faz de “agência” tem me feito ponderar sobre os limites que os corpos têm em suas capacidades de agir. Sobre o contexto do *Grindr*, tenho conseguido ser mais empático com determinados usuários que não possuem fotos ou descrições em seus perfis (ou que têm medo de até mostrar seu rosto em imagens via *chat*), o que antes eu via como necessariamente uma maneira de conformar-se ao poder. O ato de aderir a uma identidade vista como desviante – a de um homem com práticas afetivo-sexuais homossexuais, nesse caso – perante o olhar social é um processo complexo, atravessado por questões como “aceitabilidade por parte da família, condições socioeconômicas, nível de escolarização [...]. As políticas de visibilidade, pautadas no ‘assumir-se’, são marcadas por classe, gênero, religião, configuração familiar, geração etc” (PRADO, 2020, p. 253). Para tentar se proteger de um contexto homofóbico familiar, laboral e/ou estatal, um usuário do *Grindr* que não quer se mostrar também investe em potências de ação, jogando com o poder.

É nessa negociação com o poder que nos tornamos e nos mantemos sujeitos, com identidades e subjetividades, o que retoma as teorizações butlerianas. A barganha com as violências faz emergir modos criativos de ser, que são formas – ora mais ora menos combativas – de habitar nas (e apesar das) violências. Os ódios que nos submetem também nos oferecem possibilidades de agir contra eles. Há, pois, sobreposição entre sujeição e resistência até mesmo quando sujeitos agem intencionalmente para subverter as normas. Os modos criativos de ação, por mais transgressores que sejam, carregam a marca do poder porque dele dependem para existir.

3. ÓDIOS À BRASILEIRA: APROXIMAÇÕES ENTRE HOMOFÓBIAS E NECROBIOPOLÍTICA

“VEIO O TEMPO EM QUE POR TODOS OS LADOS AS LUZES DESTA ÉPOCA FORAM ACENDIDAS. Tudo está posto, assim como sempre esteve, mas veio, enfim, o tempo em que por todos os lados já não há como negar que a marcha do terror avança e que o Apocalipse programado tomou, de fato, o terreno inteiro da vida comum. Os caveirões das políticas multiplicados, os grupos de homens cis-héteros armados, as sinhas brancas a renovar a brancura totalitária do mundo como o conhecemos, e assim, por todos os lados, veio o tempo em que a primavera tóxica da distopia brasileira fez brotar, no verde assassinado da desesperança, a sua flor mais odiosa”
(MOMBAÇA, 2021, p. 92).

Discursos e práticas de ódio são firmados nas e pelas relações de poder. Dessa forma, o poder encontra nos ódios possibilidades de se manifestar: mecanismos e procedimentos de disciplinamento, normalização, controle e ordenamento dos corpos valem-se de ódios a fim de tornar o poder persistente. Nesse contexto, a performatividade dos ódios oferece suporte para que as estruturas de poder sigam dissimulando a sua coerência e naturalizando uma estabilidade que, em realidade, é forjada. Ao se formularem a partir de normas, os ódios criam dualidades entre quem odeia e quem é objeto de ódio, de maneira que há hierarquizações e desigualdades, dinâmica sociocultural de poder que visa à manutenção do *status quo*. Logo, os ódios necessariamente estão imbricados no poder. Levando isso em conta, este capítulo trata de como diferentes tipos de poder orienta(ra)m os ódios nacionais contra HRH, o que me faz sustentar que o Brasil é um país homofóbico desde a sua origem.

3.1. Debates e teorizações sobre necrobiopolítica

Foucault (2005) disserta sobre alguns tipos de poder que têm se manifestado historicamente: poder soberano, poder disciplinar e biopoder. O primeiro, praticado de modo saliente na Idade Média, é movido predominantemente pelas definições de um ser soberano, que é percebido como divino e detém o direito de vida e de morte sobre a população súdita. Logo, nesse tipo de poder, em que operam relações de inimizade (MBEMBE, 2016), ocorre a gestão da morte (de outra gente) para que haja o controle da possibilidade de viver (do “eu” ou do “nós”): a figura soberana pode, sem que seja ilícito, fazer morrer ou deixar viver; ou seja, há um direito de matar. Desenham-se atos odiosos de punir, atravessados por práticas cruéis e públicas, materializadas no

sofrimento carnal, como torturas, decapitações e esquartejamentos. Ofender a parte soberana seria necessariamente ofender a sociedade como um todo.

Já o poder disciplinar marca seu início entre o final do século XVII e no decorrer do século XVIII. Técnicas de organização dos corpos e de controle de visibilidade incidem individualmente sobre as pessoas, de modo que cada uma é submetida a uma noção de observância permanente. O adestramento é, sobretudo, marcante em espaços de confinamento – como prisões, escolas, hospitais, exércitos e fábricas, onde se deve incrementar o potencial produtivo das pessoas e/ou desmobilizar motins e uma veia política (SOUZA; PASSOS, 2013). Tecnologias de obediência visam tornar os corpos dóceis e úteis, provocando neles uma sensação constante de vigilância, ordenamento que se dá menos pela violência física.

Na metade do século XVIII, embute-se e penetra nas técnicas disciplinares outro tipo de poder mais reticular: o biológico, que se intensifica no século XIX. O foco não é o indivíduo, mas os seres humanos em sua união, vistos enquanto espécie e massa global. Nesse sentido, o Estado-nação entra como amplo biorregulador, passando a assumir o controle sobre a vida. Portanto, há a estatização dos direitos de fazer viver e deixar morrer, que são complementares. São introduzidos mecanismos de regulação de nascimento, morte, produção, reprodução, “incapacidades” biológicas, “patologias”, previdência, cujos efeitos devem atingir minimamente gente considerada normal e humana. A ideia de proteger a homeostase social contra partes inimigas internas é feita a partir de uma lógica política higienizadora, cientificista e medicalizadora, que hierarquiza biologicamente pessoas em grupos de maior ou menor valor. É como se a sociedade só pudesse ser sadia a partir da morte alheia, de quem ocupa um espaço de abjeção. A “morte” é entendida por Foucault (2005, p. 306) não apenas como o “assassínio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc”, o que guarda relação com a performatividade dos ódios abordada no capítulo anterior.

O filósofo também evidencia que não há a substituição instantânea dos poderes soberano e disciplinar pelo biopolítico, de modo que há articulações entre eles. Ele cita, pois, a sexualidade para ilustrar como há sobreposições entre poderes:

No fundo, por que a sexualidade se tornou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi capital? Eu creio que, se a sexualidade foi importante, foi por uma porção de razões, mas em especial houve estas: de

um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação (ibid., p. 300).

Por essa lógica, uma sexualidade vista como desviante deve ser disciplinada no corpo da pessoa que a pratica (poder disciplinar) e regulada em nível biossocial (biopoder), a fim de que a população “saudável” seja protegida de perversões. Adiciono ainda a possibilidade de o direito soberano de matar se expressar, em que pessoas que não são heterossexuais são diretamente odiadas e mortas por não terem suas sexualidades aceitas, ações que podem ser cometidas por instituições ou por pessoas comuns. É possível notar, assim, as conexões que os poderes têm uns nos outros.

Joseph-Achille Mbembe (2016, p. 130) – filósofo, teórico político e historiador camaronês –, a partir de diálogos convergentes e divergentes com as teorizações de Foucault, defende que “[q]ualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica”. Com isso, ao refletir sobre o poder, ele tira o foco dos contextos essencialmente europeus e denuncia como a colonização, sobretudo na África, deixou heranças na contemporaneidade. Conforme explica a antropóloga feminista decolonial Fátima Lima (2018), os campos de concentração e de extermínio nazistas deixam de ser o maior marco de genocídio de povos, cujo centro torna-se a colonização e a neocolonização de populações autóctones, ou seja, nativas.

Voltando-se para a colonização, Mbembe (2016) defende que a violência e o genocídio direcionados a pessoas negras escravizadas serviram como um mecanismo de criação de terror, sendo experimentos biopolíticos, disciplinares e soberanos que, posteriormente, foram aplicados não apenas em “selvagens”, mas também em pessoas “civilizadas” da Europa, como no nazismo. Ao serem governadas por metrópoles, as colônias eram submetidas a uma série de ilegalidades jurídico-institucionais que não eram aceitas nos Estados-nação europeus, mas amplamente consentidas nos territórios explorados. Isso se dava em decorrência de práticas de Estado de exceção, que tomavam

povos autóctones e/ou escravizados como não cidadãos, não humanos e, conseqüentemente, abjetos.

[A]s colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização” (MBEMBE, 2016, p. 133).

Acreditava-se que com a população nativa não seria possível estabelecer relações civilizadas, de tal maneira que “conquistadores/as” tinham o direito soberano de matar “conquistados/as”. A paz e a guerra não se distinguem nas colônias, onde os ódios provinham a criação de um inimigo comum: “selvagens”. Desenvolviam-se processos ficcionais identitários: nós, gente europeia civilizada *versus* eles e elas, que não teriam atingido o *status* de humanidade e, por isso, tinham suas vidas ceifadas pelo direito soberano de matar. Emerge, então, o que o filósofo camaronês chama de necropolítica, políticas de morte – necropoder – que remontam aos tempos coloniais e são levadas a fio por Estados-nação contemporâneos.

A socióloga dos estudos *queer* Berenice Bento (2018) aproxima a ideia de necropoder da de soberania e, por isso, defende que a palavra “necropolítica” – conceito de Mbembe – não capta totalmente o momento por que passamos atualmente, em que soberania, disciplina e biopolítica convivem. Logo, sugere o uso de “necrobiopoder”, um conjunto de mecanismo de “promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver” (ibid., s.p.). Por essa perspectiva, os Estados contemporâneos, além de deixarem morrer, desenvolvem políticas diretas, racionais e planejadas de morte, o que passa pela lotação de espaços carcerários, a negação de atendimentos médicos e a adoção de inúmeros agrotóxicos que chegam aos pratos da população. “Necrobiopolítica” parece abarcar de maneira mais ampla o cruzamento dos poderes

soberano, disciplinar e biopolítico no contexto global atual, motivo por que passo a incorporá-lo no decorrer desta tese.

Para demonstrar a necrobiopolítica contemporânea, Mbembe (2016) cita o funcionamento neocolonial israelense na Palestina. Comandantes militares, em esfera local, podem executar a tiros quaisquer pessoas sitiadas, independentemente de local e hora. Investe-se, assim, do direito soberano de matar, que não depende da administração estatal direta. Nesse mesmo caso, imbricam-se na soberania os poderes disciplinares e biopolíticos, já que corpos palestinos são vigiados e constantemente regulados. Mbembe ainda menciona, como exemplo da necrobiopolítica atual, alguns países africanos que, desde o final do século XX, nem sempre são administrados na prática por Estados soberanos. A gestão da morte e da vida é feita por milícias urbanas ou exércitos que não são públicos, que regulam, disciplinam e violentam corpos arbitrariamente.

[A]s operações militares e o exercício do direito de matar já não constituem o único monopólio dos Estados [na globalização], e o “exército regular” já não é o único meio de executar essas funções. A afirmação de uma autoridade suprema em um determinado espaço político não se dá facilmente. Em vez disso, emerge um mosaico de direitos de governar incompletos e sobrepostos, disfarçados e emaranhados [...] (MBEMBE, 2016, p. 140).

Há também milícias, grupos paramilitares e empresas privadas de segurança que mantêm relações entre si e/ou entre os próprios Estados-nação, relações que podem ser de parceria ou controle. Com conexões polimorfos, esses microgovernos administram territórios, mortes e vidas para fins financeiros, o que pode incluir a exploração de recursos naturais valiosos e a gestão empresarial de produtos e serviços, por meio das quais economias locais, nacionais e globais são alimentadas (FRANCO, 2021). Em torno de lógicas mercadológicas, as áreas de guerra se intensificam, bem como o massacre de civis comuns ou de exércitos inimigos.

Sugiro em um artigo (MEDEIROS, 2019) – em que analiso o início do governo Bolsonaro – que a soberania na contemporaneidade passa por mudanças e pode ser praticada não apenas pela figura soberana representada por um(a) chefe/a de Estado, mas também por apoiantes, o que entendo como manifestação da necrobiopolítica:

A soberania, ressignificada na contemporaneidade, não se encontra mais aglomerada na figura do soberano: este não é mais um enviado de Deus à Terra, conforme as clássicas definições de Foucault sobre essa modalidade de exercício de poder. Embora Bolsonaro pareça ser em alguma medida divinizado quando o chamam de “mito”, a ascensão do presidente e de seu ódio tem respaldo e cumplicidade civis, sendo mais ligada a questões

políticas do que religiosas. É em nome dele que a coerção a [grupos abjetos] tem sido feita, de modo que não é mais preciso que o próprio soberano puna seus súditos. São estes próprios, acreditando em hierarquizações entre si, que agem para a manutenção da ordem soberana [...].

Nesse sentido, o ódio e o controle dos corpos podem vir de qualquer lugar, o que gera determinada sensação de iminente perigo. O algoz, assim, pode estar infiltrado entre nós, cuja possível presença gera um estado de alerta e temor, de tal maneira que [grupos abjetos] reestruturam suas formas de ser e estar (ibid., p. 294-295).

A necrobiopolítica é, pois, sustentada por uma rede de poderes, ódios e pessoas – atuantes em nível cotidiano e/ou institucional –, que podem ter o apoio e cumplicidade dos Estados-nação. De acordo com o filósofo e advogado Silvio Almeida (2018), a necrobiopolítica também se aplica quando Estados permitem deixar morrer, deixar matar e deixar que as pessoas matem umas as outras, de modo que podem não necessariamente desaparecer com corpos, mas tampouco investem em suas buscas.

Segundo o filósofo Peter Pál Pelbart (2019), Foucault insistiu em uma força produtiva do poder biopolítico, que ofereceria brechas subversivas sobre o controle dos corpos. Contudo, Pelbart, convergindo com Mbembe e divergindo de Butler, enfatiza que o neoliberalismo contemporâneo praticado pelos Estados e por grupos armados espreme essa dimensão produtiva e, portanto, as capacidades de agir. Nesse sentido, o poder operaria mais por sua natureza negativa, destrutiva e violenta, cuja expressão se encontra nas intermináveis guerras subjetivas e odiosas contra grupos abjetos. Como leitor de Mbembe, o filósofo Fábio Luís Franco (2021, p. 42) explica que a gestão da morte é peça fundamental do necropoder, em que matar é não apenas levar um corpo a óbito, mas também “gerir o sofrimento dos corpos, fragmentando a morte em uma miríade de pequenas mortes, um morrer a conta-gotas, com o qual a dominação se intensifica e se perpetua”. Estrutura-se um poder que visa inviabilizar a sobrevivência das pessoas, seja em nível de saúde, econômico, político ou corporal.

Dito isso, necrobiopolítica e ódios contemporâneos são interdependentes, posto que ambos estabelecem uma escala de valoração entre corpos que são vistos como humanos e corpos vistos como inumanos. Por essa lógica, pessoas são destruídas não somente em sua carnalidade, mas também em suas subjetividades, fazendo com que seus modos de ser e estar no mundo sejam rasurados (GIORGI, 2019). Isso ocorre porque – em diversas localidades e contextos – soberania, disciplina e biopolítica constituem uma realidade em que a guerra e o terror são incontornáveis.

As práticas necrobiopolíticas encontram uma das suas expressões mais insidiosas nos crimes de ódio. A fim de compreendê-los, proponho que olhemos para

um caso específico. Em 2017, a travesti brasileira Dandara dos Santos foi morta no Brasil a pauladas, pedradas, golpes e disparo de arma por 12 agressores, todos eles homens cis. O ato foi filmado e compartilhado em plataformas *on-line*. Sobre o crime, o pesquisador de gêneros e sexualidades Caio Pedra (2020) comenta que

[n]enhum vizinho tentou ajudar Dandara, que foi golpeada dezenas de vezes com paus, pedras e pontapés, e obrigada a subir sozinha em um carrinho de mão, em que seu corpo seria conduzido. Nas filmagens, divulgadas na internet dias após o crime, ela aparece caída no chão, sem forças e nem esperanças, esperando pelo golpe final que lhe encerrasse o martírio.

Comentando esse caso em um programa de televisão, Helena Vieira, uma ativista trans da região, ressalta o fato de o corpo de Dandara não causar empatia nas pessoas que assistiram ao crime. Uma mulher cis, uma pessoa idosa ou, até mesmo, um animal talvez fosse capaz de causar alguma reação em alguém, de provocar uma ajuda, um socorro. Dandara não foi. Seu espancamento não causou dor ou comoção. Seu corpo não foi digno de ajuda (ibid., p. 38).

O tipo de ódio praticado contra Dandara, realizado por lógicas do direito soberano de matar, se denomina crime de ódio, que tem como alvo não apenas uma pessoa, mas também o grupo específico a que ela pertence ou representa (MEDEIROS, 2019). As vítimas, por tal raciocínio, não são particular e significativamente importantes para a parte violentadora. A execução desses atos, que são planejados, é ameaçar corpos dissonantes dos ideais. Os crimes de ódio funcionam como uma espécie de higiene social, em que pessoas vistas como diferentes mereceriam o extermínio, seja direto ou indireto. Ao agirem com vias de atingir certa população, quem violenta intenta a manutenção de abjeções, de tal forma que seus atos podem ser lidos enquanto fiscalizadores de hierarquias sociais, posto que perduram para além do instante criminal.

Usualmente se atribui o caráter odioso a um crime em decorrência de um número intenso de golpes, facadas ou tiros, que é muito superior ao suficiente para levar um corpo ao óbito (EFREM FILHO, 2016). Dissertando sobre o assassinato de Dandara, Mendonça (2018) explica que

[a] violência sofrida por Dandara segue a cartilha de um crime de ódio. [...] O crime de ódio opera com táticas de repressão e propaganda para a coerção de formas específicas de vida. A propaganda, nessa perspectiva, é todo o conjunto de ações que busca divulgar ideias, valores e crenças objetivando influenciar e mudar comportamentos dos públicos para os quais destinam a mensagem. Nessa perspectiva, consideramos os crimes de ódio como práticas de violência para serem vistas (ibid., p. 16).

No caso de Dandara, que foi morta em decorrência de um crime de ódio transfóbico, outras pessoas que pertencem ao grupo LGBTQIAP+ veem-se aterrorizadas com o assassinato. Os crimes de ódio podem ser considerados enquanto ações comunicativas intimidadoras que visam “dar um recado” a uma população tida como inferior por quem os comete (MENDONÇA; MEDEIROS; RIAL, 2021), seja por conta de gênero, sexualidade, raça, religião, nacionalidade ou outra expressão, prática ou identidade. Nesse sentido, a crueldade com que Dandara foi torturada, insultada e violentada ecoa performativamente para além daquele momento, chegando biopolítica e disciplinarmente a outros corpos similares, principalmente travestis e trans. Tal eco se amplifica quando refletimos sobre o papel do registro audiovisual da cena, que se propagou rapidamente por plataformas *on-line*. O espetáculo público dos ódios, renovado por meio dos usos digitais, é um processo histórico cujas técnicas de tornar visível são reproduzidas na contemporaneidade. A violência cometida com intuito de ter uma audiência tem base na “história de todos os espetáculos que aterrorizam as pessoas de determinada religião, de determinada cor de pele ou de determinada orientação sexual, fazendo-as acreditar que não podem se sentir seguras. Que são fisicamente vulneráveis. A todo momento” (EMCKE, 2020, p. 49-50). Como parte do crime, a filmagem visava chegar a outras pessoas, como um recado que mostra a corpos semelhantes o que lhes acontece por não seguirem as normas sociais.

Podemos pensar os crimes de ódio enquanto políticas necrobiopolíticas, posto que: a) matam e/ou violentam alguns corpos ao mesmo tempo que b) quem vive, ao tomar conhecimento da morte/violência de integrantes de seu grupo social, passa a temer por sua vida. A regulação e o disciplinamento dos corpos são feitos a partir do medo da morte/violência, que estimula que subjetividades sejam controladas como técnica de sobrevivência. Há relação desta insegurança com o que a filósofa feminista Landa Ciccone (2020, p. 152) afirma sobre violências LGBTQIAP+fóbicas: “[e]ncontraram uma nova forma de nos exterminar: nos adoecendo até nos levar à morte”, de modo que a necrobiopolítica incita a morte a partir de diferentes tipos de poder: soberano, disciplinar e biopoder. Os crimes de ódio melancolizam viventes, efeito de poder que visa à administração do sofrimento mental e ao cerceamento de subjetividades.

Franco (2021) apresenta o desaparecimento de corpos como outro método que dá sustentação ao necropoder contemporâneo. Para tanto, o pesquisador se debruça sobre a ditadura militar brasileira e sobre como esse período foi atravessado por uma

lógica de exceção, cujas formas de governar a população se espalharam para a realidade atual das periferias e favelas. Como estudo de caso, Franco disserta sobre uma das tantas valas clandestinas coletivas originadas na ditadura: a localizada no bairro Perus na cidade de São Paulo. Descoberta em 1990, ela dá a ver a racionalidade político-estatal de gestão dos mortos no período, quando o sepultamento anônimo e sigiloso de corpos ocorria a partir de técnicas nomeadas de negrogovernamentais.

Articulados com a necropolítica, os dispositivos negrogovernamentais entram em ação após a ocorrência da morte com a finalidade de gerir cadáveres e, por meio deles, os vivos. Eles mobilizam um conjunto de práticas, saberes, instituições, discursos, tecnologias, regulamentações que operam desde o recolhimento do corpo, passando por etapas como perícias, identificação civil, reconhecimento social, documentação, preparação, transporte, armazenamento, distribuição, até a inumação, exumação e distribuição dos remanescentes mortais (ibid., p. 45).

As tecnologias de desaparecimento foram importadas das guerras coloniais francesas e aperfeiçoadas em território nacional, o que era mantido por um sistema burocrático para gerir e tornar anônimas aquelas mortes. Isso envolvia uma variedade de procedimentos, como o recolhimento dos cadáveres; a falsificação de sua identidade; o estudo da anatomia da gente assassinada para que o seu corpo não boiasse caso fosse lançado em rios; a descaracterização dos cadáveres – como retirada de arcada dentária e pontas de seus dedos; o esquartejamento e a dispersão das partes corporais; a investigação sobre modos de sepultamento. Diferentemente do suplício e/ou da morte reconhecida e sabida, a negrogovernamentalidade escondia suas práticas de Estado de exceção, mantendo certa aparência de que não investia no direito soberano de matar.

Quando um corpo desaparece, quem zela por ele vive incertezas e terror: a pessoa desaparecida morreu ou vive? Se vive, onde ela está e como passa? Se ela morreu, o que e quem causou o seu óbito e qual foi a motivação? Para vivos que têm proximidade afetiva com o corpo desaparecido que foi morto, a pessoa sobrevive, mas não vive plenamente, estando entre o biopoder e o necropoder. Dúvidas ficam sem respostas e o luto não pode ser vivido.

Podemos pensar que a gestão da vida e da morte parte de hierarquizações entre vidas que importam e vidas que não importam. Butler (2015) explicita a existência de enquadramentos que definem quais corpos têm valor e quais não têm, quais são entendidos como vida e quais não são. Os que não são lidos como vida, caso padeçam ou desapareçam, não são dignos de enlutamento, tampouco são considerados perda, uma vez que só há morte e comoção quando há vida. Esses enquadramentos são molduras

epistemológicas marcadas por fatores político-históricos, definindo normativamente quem é vida e quem não é, quem tem valor e quem não tem. Em torno dessa reflexão, Butler compreende que há corpos que estão vivos, mas não são reconhecidos como vida; que todos os corpos podem ser vistos como precários, mas que a condição de precariedade lhes é distribuída diferencialmente.

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção (ibid., p. 46).

Com isso, Butler (2018) argumenta que há condições diacrônicas que dão reconhecimento e inteligibilidade a alguns corpos em detrimento de outros, os quais são atingidos por inúmeras possibilidades de violência: estatal, urbana, doméstica. Isso se dá porque não seriam dignos de amparo, proteção, luto ou redes de apoio. Ao tratar de corpos que vivem, mas não são vida, a filósofa se refere a seres abjetos que deslocam alguma instância normativa; desse modo, não são considerados como vida porque, contrariamente, são vistos como ameaça à vida (de grupos não abjetos), visão dicotômica que se liga ao que tenho debatido quanto aos ódios contemporâneos.

Quais vidas têm direito a preservação, proteção, defesa, dignidade, memória e luto? Em detrimento dessas vidas, quais não têm as mesmas prerrogativas e são alvo de diferentes graus de ódios? Quais grupos, por serem vistos como parte de um “eu” cuja vida importa, merecem ter suas precariedades mais reconhecidas do que gente que é vista como “outra”? Qual desaparecimento é digno de ser investigado? Inspirado em Butler (2021a), afirmo que essas indagações são biopolíticas e se inserem no contexto do necropoder contemporâneo, o que passa por reconhecer que há uma distribuição desigual do valor dos corpos e, por conseguinte, do direito ao luto. Enquanto algumas vidas são incalculáveis, outras estão sujeitas a cálculos, de modo que as suas mortes seriam ponderadamente pranteadas ou, ainda, nada pranteadas. Só há luto se a perda de uma vida é reconhecida.

Ao me referir ao reconhecimento da vida, trato da expressão do enlutamento público. Este só ocorre quando uma morte é lamentada não somente na esfera local ou dentro da comunidade a que a pessoa que faleceu pertencia. Se a morte de determinados sujeitos é publicamente negligenciada, não há um luto amplo, senão seletivo. Se a morte

e a vida de algumas pessoas desaparecidas não podem ser investigadas e constatadas, suas existências não têm direito de serem lastimadas se perdidas.

Reconheço que parece existir certo pessimismo na concepção de necrobiopolítica, na medida em que ela sublinha a força negativa do poder, espremendo sua veia produtiva. Encontro nas teorizações butlerianas uma possibilidade de agência mais combativa que, embora difícil, não é inconcebível. Enquadramentos, dotados de condições de precariedade que limitam quem está dentro ou fora da categoria “vida”, reproduzem-se a fim de firmarem-se. Butler (2015) reivindica que tal deslocamento no espaço e no tempo abre brechas para ressignificações e aponta para possíveis fracassos e rupturas. Tal discussão guarda relação com o próprio conceito de performatividade, em que as iteratividades do poder contêm brechas para sua ressignificação. Nesse sentido, por serem instáveis, enquadramentos contêm em si subsídios para subversões.

Podemos e devemos questionar as condições de precariedade que compõem enquadramentos, assinalando como os seus mecanismos de hierarquização, ódios e desigualdades não são naturais, tampouco fixos. Devemos agir para renovarmos e fortalecermos as condições de precariedade. Essa ação pode e deve ser feita a partir de um ideal de não violência, mas com agressividade e fúria: a morte – subjetiva ou carnal – de grupos abjetos deve gerar consternação e ser vista como evitável, como vidas cujo enlutamento deve ser tanto possível quanto adiável. Há modos de combate aos mecanismos necrobiopolíticos.

3.2. Necrobiopolítica brasileira: ódios raciais como ponto de partida

As peculiaridades da necrobiopolítica nacional se ligam a vários experimentos de políticas de morte durante o período colonial, sobretudo destinadas às populações negras e indígenas, que foram escravizadas, coisificadas e mortas em diferentes esferas, das simbólicas às físicas. Evidencio que as técnicas e os mecanismos de regulação e hierarquização dos corpos que se deram naquela época são legados encontrados na contemporaneidade, sendo praticados não exclusivamente contra pessoas negras e indígenas, mas também, em menor ou maior grau, contra outros grupos.

A exploração de outros continentes por parte de gente europeia na metade do segundo milênio tornou a escravização um negócio altamente organizado e violento em

proporções intercontinentais³⁵ (RIBEIRO, 2019). Esse processo também foi marcado pela racialização, uma vez que agentes de colonização transformaram pessoas negras e indígenas em sinônimo de mercadoria, entendidas como raças homogêneas e inferiores à branca. Dessa forma, o conceito de raça foi forjado discursiva e performativamente nesse contexto, em que hierarquias foram estabelecidas a partir de características físicas pessoais, como a cor da pele, o tamanho do nariz e da boca, o tipo de cabelo (MOREIRA, 2019).

Circunscrevendo tal debate no Brasil, o intelectual e ativista negro Abdias Nascimento (2016) explica que se formou um mito de que o país seria racialmente cordial e pacífico, disposto a aceitar as diferenças por ter a miscigenação no cerne de seu desenvolvimento; como se as culturas europeias, africanas e indígenas tivessem construído uma convivência harmônica, de modo que gozaríamos das mesmas condições de equidade.

O Brasil, em sua autodescrição como promessa utópica de um mundo pós-racial, configura-se, mais bem, como uma distopia antinegra e anti-indígena, em que as figurações de uma liberdade carnalizada expressam não a ruptura com todas as normas, mas seu excesso. O Brasil, essa ficção colonizada e recolonial, submissa ao imperialismo e imperialista, dominada e dominante, nunca serviu de fato ao propósito das lutas contínuas por liberação do território e dos corpos subjugados em sua construção (MOMBAÇA, 2021, p. 16).

Seríamos, pois, um povo não racista, falácia que não leva em conta as desigualdades intensas que se formularam no Brasil Colônia e ainda existem nacionalmente, conforme expresso por Mombaça no trecho mencionado.

Inúmeras são as violências que atingiram os corpos dos povos indígenas e negros durante o Brasil Colonial. Eles tiveram seus territórios invadidos e expropriados, foram obrigados a realizar deslocamentos, habitar cativeiros e viver em condições insalubres. Foram violentados psicologicamente e fisicamente. Passaram por açoites, estupros, esartejamentos, enforcamentos e decapitações, muitos deles públicos. Foram demarcados com ferro em brasa, convertidos em produtos, barganhados como objetos. Padeeceram de doenças passadas pela gente colonizadora. Trabalharam compulsoriamente. Suicidaram-se por não terem controle de suas próprias vidas. Foram

³⁵ A escravização não teve início com a invasão de navios europeus às Áfricas e Américas. Ela já existia em diferentes localidades e tempos: na Antiguidade Clássica, no Império Romano, na América pré-colombiana, na África não colonizada e na China imperial (GOMES, 2019). Contudo, a exploração da África e das Américas pela Europa maximizou altamente a escravização, sobretudo em sua dimensão racializada.

associados a selvageria, preguiça, ignorância, promiscuidade, imoralidade, pecado, doença. Tiveram de curvar-se a novas práticas culturais e religiosas que lhes eram estranhas para serem vistos como civilizados e purificados. Depois de alcançarem a “liberdade”, foram convertidos em mão-de-obra barata, já que deveriam servir a um ideal nacional de produtividade³⁶.

Há diversas histórias, diferenças, espacialidades, ódios, enfrentamentos e resistências que compuseram as experiências dos povos colonizados e escravizados. Desse modo, meu intuito não é apagar essas peculiaridades, mas elaborar sucintamente a ideia do que foram os ódios que atingiram (e atingem) corpos negros e indígenas. Ao fazer isso, reconheço que arrisco cair no anacronismo, um erro cronológico que se presta a deslocar outro contexto histórico para o presente, como se não houvesse distinções sociais, culturais e relacionais entre as temporalidades em questão. Defendo, no entanto, que o corpo, além de ser significado a partir do cenário em que se insere, é dotado de carnalidade. A materialidade corporal não está fora das relações do poder, tampouco é uma verdade ontológica; ou seja, não é pré-existente à linguagem (BUTLER, 2019). Ainda assim, há uma fisicalidade do corpo, que pode ser machucado, que sangra, sente dor, tem fome e está sujeito a enfermidades (CONNELL; PEARSE, 2015). Indago-me se essa noção de corpo suscetível de ser ferido pode ser um dos modos de realçar a vulnerabilidade compartilhada que possuímos (BUTLER, 2015), seja em nível sincrônico ou diacrônico, e nos fazer imaginar o que é sentir a dor de outra pessoa por uma perspectiva que não a nossa.

A colonização atingiu inúmeros povos africanos, indígenas e descendentes, marcados por uma infinidade de culturas e cosmovisões. A escravização converteu as diferenças entre esses povos em homogeneidade sob o guarda-chuva da palavra “raça”. Da costa para o interior, as distintas Áfricas, sobretudo Ocidental e Central, tiveram populações cativas capturadas, processo que se deu pela organização militar e geográfica de grupos europeus e africanos que, em parceria, investiam na comercialização de pessoas negras (NASCIMENTO, 2016). Conforme dados coletados pelo jornalista e escritor Laurentino Gomes (2019), cerca de 20 milhões de pessoas foram retiradas compulsoriamente de suas casas nas Áfricas durante o período colonial,

³⁶ As violências apresentadas neste parágrafo estão detalhadas nas pesquisas de Mbembe (2014), Nascimento (2016), Pelbart (2019), Moreira (2019) e Laurentino Gomes (2019) sobre a escravização de pessoas negras, bem como nas investigações de Oliveira (2016), Fernandes (2019), Eloy Amado (2019), Krenak (2019), Potiguara (2019) e Vilaça (2020) sobre a exploração de pessoas indígenas. Recomendo-as como bibliografias que se aprofundam no debate racial colonial e/ou contemporâneo.

sendo que cinco milhões dessas foram trazidas ao Brasil no decorrer de três séculos e meio, o que simboliza 47% de gente escravizada que embarcou nas Américas. Isso faz do país o maior território escravizador do oeste global, não à toa Portugal e Brasil tenham sido os maiores traficantes de seres humanos no ínterim, atividade fundada em ódio, brutalidade e morte³⁷.

À medida que a escravização de pessoas negras se fortalecia, a de indígenas diminuía. Esta última população foi escravizada temporariamente porque era considerada menos eficaz no trabalho braçal do que as pessoas advindas das Áfricas (OLIVEIRA, 2016). Com o entendimento de que os povos nativos deveriam ser alocados para outro campo, a coroa portuguesa investiu nas missões jesuíticas, que visavam aldear gente indígena e “educá-la” para a labuta e a fé cristã, servindo de mão-de-obra barata para os negócios cristãos da Companhia de Jesus. Indígenas também sofriam captura por bandeirantes que pretendiam ampliar as dimensões territoriais do Brasil (GOMES, 2019), de modo que, por interesses geopolíticos, os povos autóctones deixaram de ser vistos como bárbaros e passaram a ser vassallos que deveriam resguardar as fronteiras e ser úteis para a nação. Nesse sentido, obrigaram indígenas a produzir, reproduzir e consumir, provendo parte do sucesso econômico da pátria. Embora essa população venha se articulando politicamente desde os anos 1980, sobretudo a partir de reivindicações e mobilizações específicas quando da Constituição de 1988, ainda opera certa visão de que indígenas deveriam assimilar a cultura neoliberal ocidental e “civilizar-se”.

As desigualdades não deixaram de existir depois do fim da escravização. A partir do século XIX e no decorrer do século XX, uma nova estratégia de biopoder e ódios raciais foi desenvolvida no Brasil: as políticas de embranquecimento (NASCIMENTO, 2016). Foi cessado o tráfico africano, contava-se com o desaparecimento de indígenas e estimulou-se a imigração de pessoas brancas europeias. O objetivo era tornar o país o mais branco possível, o que mesclava várias ações, desde

³⁷ Compartilho uma citação que muito me tocou e mostra como era a realidade das pessoas africanas escravizadas no período colonial: “Joseph Miller faz um cálculo assustador a respeito da mortalidade no tráfico de cativos no Atlântico. Ainda na África, entre 40 e 45% dos negros escravizados morriam no trajeto entre as zonas de captura e o litoral. Dos restantes, entre 10 e 15% pereciam durante o mês que, em média, ficavam à espera o embarque nos portos africanos. [...] Dos sobreviventes que embarcavam nos navios negreiros, outros 10%, em média, morreriam na travessia do oceano. Na etapa seguinte, a do desembarque na América, mais de 5% perdiam a vida durante o processo de venda e transporte para os locais de trabalho – muitas vezes situados em minas ou lavouras no interior distante, o que exigia longas caminhadas a pé por trilhas perigosas e traiçoeiras. Por fim, mais 15% faleceriam nos três primeiros anos de cativeiro em terras do Novo Mundo” (GOMES, 2019, p. 46).

o consentimento de estupro da mulher negra por homens brancos para que crianças pardas nascessem até incentivos dos governos federais para que gente estrangeira povoasse a nação.

Vale ressaltar que muitos povos indígenas e negros, cada qual com suas particularidades, desenvolveram ações de resistência em nível micro e macropolítico contra o sistema vigente (ELOY AMADO, 2019). Insurreições e confrontos armados mais ou menos duradouros marcaram as disputas coloniais. Havia (e continuam a existir) quilombos por várias partes do Brasil, principalmente negros, mas que podiam englobar indígenas. Mesmo diante de tamanha necrobiopolítica, agências ora mais ora menos combativas se formularam. Um destaque pode ser dado ao quilombo dos Palmares, que teve grande extensão territorial e alta capacidade de defesa.

Outros episódios compõem a historicidade dos ódios brasileiros e têm relação com torturas herdadas dos tempos coloniais, como a revolta federalista do Rio Grande do Sul no século XIX e a ditadura militar no século XX. A primeira foi marcada por decapitações e torturas entre tropas, como a introdução de funil no ânus de um adversário, onde era derramado azeite fervente. Similarmente, a segunda valia-se de torturas com palmatórias e pau de arara, também recorrentes durante a escravização.

Na contemporaneidade brasileira, vemos que a colonização não está tão distante. Em 2020, Madalena Gordiano, uma mulher negra de 46 anos, foi encontrada em condições similares à escravização em Patos de Minas, em Minas Gerais. A mulher vivia desde os seus oito anos na casa de uma família, onde ocupava um pequeno quarto sem janela e sem ventilação. Madalena, sem direito a descanso ou salário, realizava serviços domésticos em troca de sobrevivência e era proibida de conversar com pessoas externas à moradia que habitava forçadamente (FOLHA DE SÃO PAULO, 2020).

Atualmente, as populações negras continuam sendo colocadas em *status* de abjeção, associadas a ausência de beleza, inferioridade moral e intelectual, deficiência cultural, animalidade, criminalidade e sexualidade anormal. Em nível de gênero, mulheres negras, além de serem lidas como corpos muito sexuais e violáveis, são por vezes relegadas ao papel de servir, tanto na cozinha quanto na cama (RIBEIRO, 2019). Elas também tendem a ganhar menos e enfrentar mais desemprego que mulheres brancas e homens, sejam brancos ou negros (idem, 2017). Já os homens negros têm sido caracterizados como bestas sexuais, que carecem de capacidade de controle e, por isso, devem ser evitados e temidos; também são imaginados como pouco dispostos a trabalhar e dado a vícios (MOREIRA, 2019).

Segundo dados coletados pela agência Lupa (AFONSO, 2019) de diversas fontes, apesar de 56% da população brasileira ser negra, ela é minoria em cargos de liderança no mercado de trabalho, no legislativo e na magistratura nacionais; por outro lado, é maioria no quesito desemprego, vítimas de homicídio e população carcerária. O reflexo desses ódios raciais repercute diretamente na saúde mental das pessoas negras: depressão, ideação suicida, fobia social, internalização dos ódios, abuso de drogas lícitas e ilícitas, o que também tem acometido as populações indígenas, de acordo com a ativista e escritora indígena Eliane Potiguara (2019).

Por vezes, grupos indígenas com culturas e cosmovisões distintas entre si se articulam apesar de suas percepções diferentes de mundo, a fim de resistirem às violências da sociedade não indígena. São quase 900 mil indígenas que habitam o território nacional, de acordo com o censo de 2010 (IBGE, 2012). “Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos” (KRENAK, 2019, p. 15), mas que se articulam politicamente para enfrentarem os ódios racistas, sobretudo contra a expropriação de seus territórios e para combater ameaças, perseguições e assassinatos que sofrem de agentes estatais, missionários e fazendeiros.

Como expressa Eloy Amado (2019), é impossível tratar de direitos sociais indígenas e quilombolas sem mencionar seus territórios e o meio ambiente³⁸. Por viverem em áreas que empresas e profissionais – com ligação com atividades madeireiras, garimpeiras, latifundiárias, mineradoras, hidrelétricas e rodoviárias – querem ocupar (POTIGUARA, 2019), populações indígenas e quilombolas sofrem violências diretas ou indiretas. O desejo intenso de tomada de suas terras é refletido em crimes contra esses grupos e também a ambientalistas, o que ocorre com o consentimento dos governos, que não cumprem seu papel constitucional. Evidencia-se como as práticas necrobiopolíticas se desenham de maneira polimorfa.

³⁸ O significado do território para os povos das florestas extrapola substancialmente a noção de espaço físico, já que traz marcas de ancestralidade e dignidade. Como elucida o filósofo indígena Ailton Krenak (2019), a natureza é também uma familiar na cosmologia nativa, que entende rios, árvores e montanhas como parte da comunidade, não como um recurso. Por essa perspectiva, o meio ambiente tem atributos humanos, de modo que o desmatamento é vivido enquanto luto (idem, 2020). Terra e humanidade não se separam; contrariamente, são a mesma coisa. No pensamento neoliberal, que não leva a visão e a subjetividade dos povos da floresta em conta, a natureza é outra, um ser abjeto que vive, mas não é vida, cuja morte não merece atenção. A destruição do meio ambiente é também reflexo dos ódios, em que vidas são consideradas descartáveis em detrimento de outras. Nesse sentido, matas devem padecer para que seres humanos vivam moderna, cômoda e confortavelmente. Embora a constituição de 1988 não autorize a exploração predatória das terras indígenas e quilombolas, ignora-se simplesmente a letra da lei ou, ainda, adotam-se estratégias a fim de deslegitimar tal população e usurpar seus territórios (BRUM, 2019).

Sobre tal contexto, Fernandes (2019, p. 184) sugere que a colonização mantém-se viva e atuante, cuja “parte mais visível são as práticas institucionais, mas um ponto a ser evidenciado nesses processos são os feixes discursivos que funcionam como aparato ideológico dessas práticas”. Portanto, os ódios raciais direcionados a indígenas são sustentados por uma rede diacrônica e sincrônica, institucional e cotidiana, que não deixou de existir. Para elucidar quão atual esse tipo de ódio é, cito dois casos. O primeiro é exposto pela antropóloga Aparecida Vilaça (2020) ao entrevistar o bispo Roberto Arruda, o qual narra a violência praticada por gente branca em expedições punitivas e mortais na década de 1950 contra os/as Wari’:

[Os invasores] usavam metralhadoras mesmo. E depois entravam na aldeia liquidando mulheres e crianças que sobravam. E ainda tive relato por um OroNao [subgrupo Wari’], cuja mulher tinha morrido num desses ataques. [...] [O] terrível é que ele viu o momento em que um branco agarrou nos braços da mãe uma criança relativamente pequena, e o homem pegou uma perna, o outro pegou outra, da criança, e com um terçado dividiram essa criança pelo meio. E depois com o terçado atravessaram a mãe e deixaram tudo morto aí (ibid., p. 29).

Os requintes de crueldade não são exclusividade desse acontecimento. Em meados de 2020, 24 indígenas Guarani-Kaiowá, parte formada por adolescentes e crianças, foram encontradas/os trabalhando em situação análoga à escravização em Itaquiraí, no Mato Grosso do Sul. Esse tipo de precarização do trabalho e da vida de pessoas indígenas é nomeado por Potiguara (2019) como “semiescravização” e “empobrecimento compulsório”. O grupo foi aliciado por empreiteiros e trabalhava na colheita de mandioca, tendo alojamento precário e falta de equipamento de proteção para a realização das atividades e contra a covid-19³⁹ (SUAREZ, 2020).

Tomando como base a escravização africana, Mbembe (2014) explana sobre existir um devir-negro, políticas de extermínio que extrapolam a dimensão racial e chegam a outros grupos abjetos. Inspirado em Mbembe (2014) e reforçando a sobrevivência dos ódios coloniais racistas na atualidade brasileira, Pelbart (2019) explica que vivemos, além de um devir-negro, um devir-índio. A soma desses dois devires caracteriza a necrobiopolítica no Brasil, que Perbart denomina de tropical. Pessoas negras e indígenas foram e são consideradas estrangeiras por não representarem o ideal de pureza nacional, tornado proeminente no governo Bolsonaro, mas presente

³⁹ Covid é a abreviação em inglês de doença do coronavírus, que antecede o número 19 porque foi em 2019 que os primeiros casos da enfermidade foram divulgados.

em todas as temporalidades brasileiras. Tais devires chegam a outros grupos abjetos brasileiros, cuja morte tem sido ignorada ou estimulada em diversas esferas: gente LGBTQIAP+, mulheres, pessoas com deficiência, imigrantes, drogaditas e periféricas, além de tantos outros corpos que podemos considerar e passam a sofrer violências legadas da colonização, sobretudo em um contexto pandêmico.

A bióloga Nurit Bensusan (2020) afirma que cada vez mais as políticas de morte têm saído das bordas e chegado aos centros; espalham-se por toda a camada social, embora com condições de precariedade variáveis para cada grupo abjeto. Os povos das florestas viveram na pandemia mais um momento mortal, que tem se repetido há mais de 500 anos. Vilaça (2020) explica que, com a chegada do coronavírus ao Brasil comandado por Bolsonaro, houve a aceleração de: grilagem de terras, mineração ilegal, invasões aos territórios indígenas, desmonte de instituições focadas na fiscalização ambiental. No primeiro ano da covid-19, a bancada evangélica, da qual o governo federal é aliado, articulou-se para que equipes missionárias invadissem territórios indígenas isolados no intuito de prestar “assistência”, o que estimulou que o vírus circulasse. Em junho de 2020, esposas de militares viajaram até território Yanomami com a intenção de realizar “ação social”. Gerando aglomerações, elas maquiaram e pintaram as unhas de mulheres indígenas, bem como distribuíram roupas e cloroquina, remédio comprovadamente ineficiente contra o vírus (VALENTE, 2020). Com os holofotes direcionados para a crise sanitária, houve certo apagamento da violência contra os povos das florestas.

Seria possível dizer que na contemporaneidade deixamos para trás o processo colonial? Assim como Vilaça, o antropólogo Bruce Albert (2020) defende que a pandemia colocou-nos em situação similar à dos povos das florestas, reforçando o devir-indígena. Ao se referir ao desamparo vivido historicamente por Yanomamis frente às epidemias letais, o pesquisador expressa que nós, gente branca, não tínhamos imunidade ao coronavírus, sabíamos pouco sobre ele e a vacinação em massa não foi uma realidade por meses. Com medo, vivendo em confinamento, dependentes de governantes de alinhamento necrobiopolítico, sentimos a impotência que diferentes povos das florestas têm sentido há séculos com a malária, a tuberculose e diversos tipos de gripe. Desse modo – antes mesmo da pandemia, mas sobretudo com ela –, vivemos um devir-negro/a e um devir-indígena: um devir afro-indígena.

Os ódios contemporâneos brasileiros são reflexo não apenas de um movimento global, mas também de políticas de morte praticadas desde os tempos coloniais. A

performatividade e a citacionalidade dos ódios nacionais criam identidades maniqueístas que pretendem ser vistas como naturais, mas são forjadas a partir de ficções simbólicas e relações de poder. Desde a invasão europeia ao Brasil, há reiteraões de exclusões e hierarquizações entre quem é cidadã(o) de bem e quem é estrangeiro/a. Sobre isso, Kiffer e Giorgi (2019, p. 10) anunciam que há “uma pele performativa nessas novas discursividades do ódio que reabrem as valas dos nossos cadáveres não enterrados”. Logo, os ódios contemporâneos brasileiros são atravessados por uma historicidade sociocultural quanto ao modo de odiar e ser odiada/o.

3.3. Ódios contra HRH como parte da necrobiopolítica nacional

3.3.1. Conceituações sobre heteronormatividade, homossexualidades e homofobias

Antes de tecer aproximações entre necrobiopolítica nacional e ódios contra homens que amam e/ou desejam pessoas do mesmo gênero, gostaria de situar teoricamente alguns conceitos que estarão presentes nas próximas páginas: heteronormatividade, homossexualidades e homofobias. Para tanto, respaldo-me principalmente nos estudos *queer*. Estes não formam um grupo teórico-crítico homogêneo, fixo, coeso e sistemático; contrariamente, tratam de assuntos multifacetados e ora divergentes, possuem intelectuais que passeiam por diversas perspectivas de conhecimento, combinam indisciplinadamente diferentes noções e metodologias (COLLING, 2011; 2018b; LOURO, 2018a; SPARGO, 2019).

Por meio de uma cartografia, Leopoldo (2020) elenca algumas teorias que inspiram as reflexões *queer*: psicanálise, pós-estruturalismo, estudos homoeróticos, feminismos negros e transfeminismos. Miskolci (2012) adiciona a esse caldo o movimento feminista de segunda onda, a mobilização pelos direitos civis das pessoas negras e as políticas gays e lésbicas que ocorreram no final do século XX. Em nível temporal, tampouco há uma delimitação do início dos estudos *queer*. Não obstante, a historiadora e teórica *queer* Tamsin Spargo (2019) explica que a perspectiva ganhou força em conferências acadêmicas nos Estados Unidos nos anos 1980, enquanto no Brasil ela chega nos anos 1990, nutrindo ligações com os estudos pós-coloniais.

Apesar de o pensamento *queer* ser marcado intencionalmente por dispersões, há alguns pontos que costuram e unem boa parte de suas considerações e problematizações. Um desses pontos é o reconhecimento de que a oposição entre

heterossexualidade e homossexualidade é uma prática discursiva hierárquica, construída social e culturalmente. Em consonância com tal discussão, Pelúcio (2014b) e Miskolci (2012) explicam que duas das contribuições desses estudos são, respectivamente, questionar a heterossexualidade compulsória e problematizar a heteronormatividade.

Heterossexualidade compulsória é um conceito explicitado pela teórica feminista Adrienne Rich (2012), que argumenta que a heterossexualidade é mais que uma orientação sexual, de modo que funciona como um sistema político que inferioriza, explora e agride mulheres a partir de diversas práticas – como feminicídios e estupros, muitos dos quais são levados a fio dentro do casamento heterossexual⁴⁰. Butler (2017b), abrigada sob as teorizações de Rich, expressa que vivemos em um regime em que atuam a presunção e a naturalização da heterossexualidade, as quais produzem e reforçam discursivamente categorias ontológicas violentas de sexo, gênero e sexualidade.

Assim como Rich, a filósofa feminista Monique Wittig (2006) compreende a heterossexualidade enquanto regime político que se baseia na submissão e na apropriação das mulheres, a quem é imposta a obrigação de reprodução da espécie, cobrança inerentemente heterossexual e matrimonial. Nesse sentido, a intelectual fundamenta o que chama de pensamento heterossexual, um contrato social da contemporaneidade que é erguido sobre a expectativa da heterossexualidade. Viver em sociedade seria, por tal óptica, viver em heterossexualidade: esta seria sempre um “si”, enquanto outras orientações sexuais, uma outra coisa.

O pesquisador em comunicação Leandro Colling (2018a) nos oferece uma articulação entre os conceitos de heterossexualidade compulsória e heteronormatividade, este último tendo como um de seus principais precursores o teórico social *queer* Michael Warner (1994):

Enquanto na heterossexualidade compulsória todas as pessoas devem ser heterossexuais para serem consideradas normais, na heteronormatividade todas devem organizar suas vidas conforme o modelo heterossexual, tenham elas práticas sexuais heterossexuais ou não. Se na heterossexualidade compulsória todas as pessoas que não são heterossexuais são consideradas doentes e precisam ser explicadas, estudadas e tratadas, na heteronormatividade elas tornam-se coerentes desde que se identifiquem com heterossexualidade como modelo [...]. Nesse sentido, um homem até pode ser homossexual, inclusive fora do armário, mas não pode se identificar com o universo feminino, nem uma mulher lésbica pode se identificar com o masculino (ibid., p. 47).

⁴⁰ A crítica, ao refletir sobre a ausência de estudos sobre lésbicas e mulheres não brancas nas investigações feministas do final do século XX, valoriza outros modelos de amor para além do matrimonial heterossexual: os formados entre amigas ou a partir de laços afetivo-sexuais entre mulheres.

Portanto, criam-nos para sermos heterossexuais e/ou aplicarmos o modelo da heterossexualidade familiar e monogâmica em nossas relações afetivo-sexuais – independentemente de nossa orientação sexual –, empreendendo uma divisão binária entre gêneros.

A antropóloga feminista Gayle Rubin (2017) reflete sobre como as sexualidades e práticas sexuais são classificadas em uma escala de valor, o que considero guiado pela heteronormatividade. Em uma espécie de sistema de hierarquias, haveria linhas que dividiriam o que é mais aceitável do que é menos.

De acordo com esse sistema, a sexualidade “boa”, “normal” e “natural” seria idealmente heterossexual, conjugal, monogâmica, reprodutiva e não comercial. Ela se daria entre casais, dentro da mesma geração e em casa. Ela não envolveria pornografia, objetos de fetiche, brinquedos sexuais de nenhum tipo ou quaisquer outros papéis que não fossem o masculino e o feminino. Qualquer forma de sexo que viole essas regras é “má”, “anormal” ou “não natural”. O sexo mau pode ser homossexual, o que acontece fora do casamento, promíscuo, não procriador ou comercial. Pode ser a masturbação, as orgias, o casual, o que cruza fronteiras geracionais e que se pratica em lugares “públicos”, ou ao menos em arbustos ou em banheiros. Pode envolver o uso de pornografia, objetos de fetiche, brinquedos sexuais ou papéis pouco usuais⁴¹ (ibid., p. 85).

Feita essa explanação, o que pretendo sublinhar é que a heteronormatividade opera como elemento central no sistema que Rubin apresentou, de modo que as pessoas simultaneamente heterossexuais, cisgêneras e endosexo estão em posição socialmente superior em relação às LGBTQIAP+. Louro (2018a) faz reflexões similares ao expressar que corpos são regulados a partir da sequência sexo/gênero/sexualidade. Nessa sequência, uma criança recém-nascida é designada como pertencente tão somente a um sexo biológico: macho ou fêmea, excludentes entre si. A partir de tal sexo, um gênero lhe é atribuído: masculino ou feminino, igualmente excludentes entre si. A partir disso, a heterossexualidade é o caminho esperado, considerada natural e normal: homens devem se relacionar afetivo-sexualmente com mulheres e vice-versa, pois haveria uma relação de complementariedade. Desse modo, a sequência de que Louro

⁴¹ Ressalto que o sistema proposto pela antropóloga não é estático e varia cultural e temporalmente em um processo dinâmico, sobretudo se levarmos em consideração outros atravessamentos, como gênero, etnia, raça, faixa etária e classe social. Cruzar as fronteiras que dividem os “bons” sexos e as “más” sexualidades ultrapassa as questões de sexo e sexualidade destacadas por Rubin e revelam disputas cotidianas por inteligibilidade cultural. Há épocas em que tais fronteiras se deslocam ou se tornam mais opacas, do mesmo modo que o inverso.

trata é uma expectativa social que pode ser simplificada nos seguintes trinômios: macho/masculino/heterossexual e fêmea/mulher/heterossexual.

Portanto, forjam-se hierarquias, em que corpos cisheterossexuais saem como vencedores da sequência sexo/gênero/sexualidade, ocupando lugares no pódio desse sistema. Um espaço no pódio garante que seres ali presentes sejam “recompensados com o reconhecimento de saúde mental, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, apoio institucional e benefícios materiais” (RUBIN, 2017, p. 82). A hierarquização constrói não apenas diferenças, mas sobretudo desigualdades, o que faz com que corpos que não são heterossexuais, cisgêneros ou endosexo sejam majoritariamente vistos como abjetos e odiados, tenham suas vidas lidas como não valiosas. Logo, o pódio em questão vem em grande medida acompanhado de ódios à população LGBTQIAP+, que insiste em incomodar a sequência sexo/gênero/sexualidade e heteronormatividade⁴², principalmente se houver quebra da linha normativa que separa masculino e feminino.

Esse debate *queer* em torno da heteronormatividade teve e tem como grande inspirador Foucault (1999), filósofo primordial para que compreendêssemos os discursos sobre o sexo e as sexualidades como invenções sócio-históricas, levadas a fio para a regulação dos corpos. Para o intelectual, o sexo é um sistema de poder instável que visa perpetuar as sexualidades como naturais, ainda que não o sejam. A partir das teorizações como as de Foucault, as sexualidades foram desnaturalizadas e consideradas parte de um dispositivo histórico que define “o desejo como uma das vias do controle e da normalização dos corpos e das subjetividades” (MISKOLCI, 2017, p. 91).

⁴² A fim de lançarem luz também para a normatividade que atravessa os corpos de pessoas trans, transexuais e travestis, Mattos e Cidade (2016, p. 134) reivindicam a utilização do conceito de cisheteronormatividade. Esta é “uma perspectiva que tem a matriz heterossexual como base das relações de parentesco e a matriz cisgênera como organizadora das designações compulsórias e experiências das identidades de gênero”. A cisheteronormatividade é um sistema regulatório compulsório que naturaliza identidades de gênero alinhadas à cisgeneridade. Uma pessoa cisgênera, como já expliquei anteriormente, é aquela cujo gênero com que se identifica corresponde ao que lhe foi designado ao nascer. Eu, por exemplo, sou cisgênero: nasci com pênis, testículos e próstata – partes do corpo socialmente consideradas masculinas –, a equipe da saúde que realizou meu parto disse que eu era um menino, meus pais acataram tal performativo e, além disso, eu me considero um homem. Sob o guarda-chuva da palavra “trans”, estão pessoas que, diferentemente de mim, não se identificam com o gênero que lhe atribuíram, seja por se entenderem como de outro gênero, como dos dois gêneros, como não tendo aderência a nenhum deles ou, ainda, outra autovisão. Logo, há pessoas trans que são binárias e outras, não binárias. Gaspodini e Jesus (2020), além de caracterizarem a cisgeneridade como contraponto à transgeneridade, explicam que cissexualidade se distingue da intersexualidade, conceito que se liga à endosexualidade. Dessa forma, do mesmo modo que uma pessoa não transgênera é chamada de cisgênera, uma pessoa não intersexo é designada como cissexual. Intersexualidade é vivida por corpos que não se encaixam na binaridade sexual compulsória, ou seja, possuem dimensões biológicas que não seguem a lógica normativa do que é considerado como feminino ou masculino (VIEIRA, 2020). Nesta tese, restrinjo-me ao uso de “heteronormatividade” por focar em homossexualidades masculinas e homofobias que atingem HRH.

Esse dispositivo da sexualidade, conforme nomeou Foucault, investe na regulação e na higienização das sexualidades para tentar alcançar certa uniformidade moral, que está circunscrita na ideia de bem-estar social e nacional, segundo o historiador Jeffrey Weeks (1998). Pedagogicamente, corpos são disciplinados e educados para que toda a espécie funcione a partir de parâmetros heterossexuais. Há a formulação histórica da crença de que a abertura para sexualidades que não são heterossexuais, monogâmicas e procriadoras geraria a degeneração das famílias tradicionais, crianças, sociedade como um todo e nação.

O poder dispositivo é reticular e funciona por meio de um saber duplo: precisamos saber sobre o sexo na mesma medida em que ele sabe sobre nós, como se as sexualidades fossem instituidoras de nossa essência. É a partir da criação fabular (BUTLER, 2017b) de perversões sexuais que as relações de poder se ampliam. Prazer e poder não se excluem, mas se interligam.

Foucault (1999) explica que, aproximadamente até o século XVIII, havia menos pudor e mais franqueza ao se falar sobre assuntos sexuais. O foco do regramento recaía sobre a instituição matrimonial, de modo que os casais monogâmicos heterossexuais eram constantemente interpelados por exigências sociais. Esse contexto passou por mudanças no decorrer da era Vitoriana, quando houve uma explosão discursiva sobre sexo. As sexualidades e o sexo passam a ser concebidos como instâncias privadas, que deveriam idealmente ocorrer apenas no quarto do respeitado casal procriador. Com isso, o foco desloca-se para as sexualidades tidas como anormais e ilegítimas, descumpridoras da ordem matrimonial e forjadas a partir de discursos sexuais que continham em seu cerne o desejo de limpeza social. Ainda que o parâmetro normativo tenha se mantido ancorado no casal tradicional formado por homem e mulher, os olhares se voltam para as sexualidades de homossexuais, crianças, pessoas criminosas e/ou consideradas loucas. É a partir dessas sexualidades – vistas como desviantes e frequentemente cobradas de falarem de si e de seu sexo – que a sexualidade regular é interrogada e emerge como exemplar.

O dispositivo da sexualidade, que compreendo como heteronormativo, advoga que há apenas uma heterossexualidade, cujas essências e superioridades seriam promovidas a partir da sua oposição com uma única homossexualidade. Segundo Wittig (2006), o contrato que coloca a heterossexualidade no topo de uma pirâmide de valorização vislumbra a homossexualidade tão somente de forma fantasmática, como “não si” que precisa existir para que haja o “si”, visão que opera na lógica dos ódios. A

heterossexualidade existe em relação com a homossexualidade, como criações interdependentes que pertencem à mesma matriz heteronormativa.

Ainda que a prática entre pessoas do mesmo sexo exista há milênios, é no final do século XIX que a identidade homossexual funda-se biopoliticamente como “espécie” e é mantida por diferentes discursos, sobretudo os da área da saúde (SPARGO, 2019). Cientificamente, classificam-se homossexuais como seres patológicos, cuja sexualidade é explicada a partir de suas características morfológicas, fisiológicas e anatômicas (FAUSTO-STERLING, 2000). A homossexualidade passa a ser vista não mais somente como pecaminosa ou criminosa, mas sobremaneira como doença que precisa ser analisada, compreendida e controlada, posto que se desvia da heterossexualidade procriadora. Nesse sentido, a noção cristalizada de heterossexualidade depende da homossexualidade para se definir e manter suas fronteiras e *pretensa* coerência. “Em outras palavras, para que a heterossexualidade permaneça inata como forma social distinta, ela exige uma concepção ininteligível (como a homossexualidade)” (BUTLER, 2017b, p. 138).

Ao valer-me do adjetivo “pretensa”, pretendo sublinhar que não existe a heterossexualidade única e (no) singular, já que ela é fruto de um imaginário hegemônico, não de uma verdade. Por isso, vale apontar que há fissuras na heterossexualidade, ou melhor, nas heterossexualidades⁴³: diversos são os modos de ser heterossexual.

Para fixar os contornos que instituem a heterossexualidade – familiar, monogâmica e procriadora –, o dispositivo da sexualidade tem conferido grande importância à catalogação biopolítica de quaisquer dimensões sexuais, mesmo as mais íntimas. A intenção era (e ainda é) dissecar práticas e desejos para analisá-los, categorizá-los e fazê-los existir a fim de que controles sejam firmados. Sobre isso, Foucault (1999) enumera diversas áreas do saber que passaram, desde o século XVIII, a (re)produzir discursos sexuais, como a economia, a demografia, a pedagogia, o direito, a

⁴³ Sobre o assunto, Nogueira (2020, p. 188) explica que o desejo “não é uma reserva de verdade, mas um artefato construído culturalmente, modelado pela violência social, por incentivos, recompensas, medo e exclusão. Nesse sentido, não há um desejo definitivamente homossexual, heterossexual ou bissexual, pois todo desejo é um recorte arbitrário, um fluxo ininterrupto e polívoco”. Adicionalmente, Fausto-Sterling (2012) cita caso de marinheiros heterossexuais que navegam por longos períodos sem conviverem com mulheres e acabam tendo experiências afetivo-sexuais com outros homens. Tanto eu em outra investigação (MEDEIROS; 2021) quanto Padilha (2019) e Nogueira (2020) apontamos que a busca *online* de parceiros entre homens também é empreendida por pessoas que se consideram heterossexuais. Segundo Weeks (2018, p. 91), “[n]ão existe nenhuma conexão necessária entre comportamento [homens que transam com homens] e identidade sexual [homens que se declaram como não heterossexuais]”.

medicina e a psicologia. Estudos realizados pelo Estado e pela ciência foram (e são) levados a fio para quantificar, qualificar, analisar e regular o sexo da população, dentre os quais estão: a) controle de taxas de natalidade, mortalidade, fecundidade, contracepção e proliferação de doenças; b) inspeção e controle do sexo de crianças e adolescentes, sobretudo em ambientes institucionais, como colégios e internatos; c) justiça penal que avalia e julga meticulosamente perversões; d) presença ativa de profissionais da saúde em esferas públicas e privadas para rotular, tratar e corrigir comportamentos e pessoas que descumprem o padrão de sexo matrimonial monogâmico e heterossexual. Como já expressei anteriormente neste capítulo, Foucault (2005) argumenta que os poderes que atravessam o dispositivo da sexualidade mesclam lógicas biopolíticas e disciplinares.

Nesse contexto, forjou-se a ideia moderna de que o sexo e seus enunciados seriam reprimidos, como se realizar certas práticas sexuais e/ou discorrer sobre elas, secretamente ou não, fossem atos subversivos em si. Foucault (1999) questiona tal hipótese repressiva ao defender que os discursos sobre sexo não são essencialmente proibidos e censurados; contrariamente, falar sobre sexo é algo incitado, uma vez que, a partir disso, constituímos-nos como pessoas e temos nossas subjetividades regradas. Embora o filósofo não negue a existência da repressão sexual, seu objetivo é voltar-se a um panorama discursivo-histórico mais amplo sobre as sexualidades humanas, o qual não tem a interdição como principal chave de leitura. Por essa perspectiva foucaultiana, diversas são as técnicas de poder que nos estimulam a produzir enunciados sobre sexo desde o século XVIII.

Várias foram (e são) as estratégias para que cada corpo confesse seu sexo, para que cada pessoa imperativamente colabore para que uma malha discursiva plural e conflituosa sobre sexo se adense, o que é emprestado da tradição monástica. Logo, estimula-se o falar demasiado de sexo, valorizando-o enquanto segredo. Spargo (2019), subsidiada por reflexões foucaultianas, evidencia que a verdade sobre cada pessoa é constituída justamente na produção discursiva do seu ato confessional, que é significado ao trazer o sexo para a fala. Desse modo, o sexo não é ontológico, mas performativamente elaborado, julgado e regrado quando tornado verbo.

É possível reconhecer, pois, o caráter político das sexualidades que, além de não serem imutáveis e trans-históricas, possuem hierarquias e desigualdades próprias. Quaisquer orientações sexuais são forjadas de cultura para cultura; logo, não são identidades fixas, tampouco se restringem ao binômio homossexual/heterossexual. Esse

binarismo visa esconder performativamente a variedade de sexualidades que existem, investindo em uma prática predatória de eliminação do “não si” para delimitar os contornos de “si”. O filósofo transfeminista *queer* Paul Preciado (2014), ao desviar do pensamento dicotômico e vislumbrar as sexualidades enquanto tecnologias, evidencia a pluralidade de formas, expressões e práticas sexuais, que são fluidas, incoerentes e impossíveis de serem categorizadas fixamente. Há, pois, vivências de heterossexualidades, homossexualidades, bissexualidades, assexualidades, pansexualidades e tantas outras que já foram ou não tornadas palavras.

Diante da pluralidade de orientações sexuais, é importante sublinhar que as pessoas não heterossexuais dividem-se em grupos. Há hierarquias internas que fazem com que alguns deles sejam mais valorizados do que outros. Os homens gays – principalmente os brancos, masculinos e de classe média – possuem vários privilégios em comparação com outras orientações sexuais não heterossexuais (BALDIN; KLEIN, 2020). As homossexualidades – que utilizo no plural propositalmente – com frequência são vistas apenas como masculinas, de forma que as vivências lésbicas⁴⁴ são invisibilizadas (DUARTES, 2020; ZILLER *et al.*, 2019). Ciccone (2020) explica que o amor e o desejo entre mulheres são por vezes convertidos em mercadoria para o prazer masculino. A pesquisadora também frisa que o sexo lésbico é tido por uma perspectiva hegemônica como inexistente ou incompleto, já que a figura do falo estaria ausente.

Algumas homossexualidades masculinas gozam de mais privilégios não apenas em relação às homossexualidades lésbicas, mas também em comparação com outras orientações sexuais. As que não são monossexuais, como as bissexualidades e pansexualidades, são consideradas promíscuas e indecisas, como se o desejo só pudesse fluir unilateralmente. Também invisibilizadas são as assexualidades, mal compreendidas

⁴⁴ A fim de evidenciar os casos brasileiros de lesbocídio, que é a “morte de lésbicas por motivo de lesbofobia ou ódios, repulsa e discriminação contra a existência lésbica”, Milena Peres, Suane Soares e Maria Clara Dias (2018, p. 19) criaram o Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil, uma iniciativa do Núcleo de Inclusão Social (NIS) e do Nós: dissidências feministas, vinculados à Universidade Federal do Rio de Janeiro. As intelectuais problematizam como há descaso com os feminicídios de mulheres lésbicas, cujas investigações costumam ser pouco consistentes. A partir da coleta de dados divulgados por *sites*, jornais eletrônicos, plataformas *on-line* meios de comunicação, o projeto busca aferir o número de lésbicas assassinadas e suicidas nacionalmente entre 2014 e 2017, prática negligenciada por instituições governamentais. O documento não representa o número real de mortes, o que provavelmente é maior. O levantamento computou 126 óbitos durante o período, dos quais 33 foram suicídios. Estes últimos estão incluídos no dossiê porque são frutos de uma constante tentativa de heterossexualização de lésbicas, que gera problemas de autorrespeito e autoestima. Chamam a atenção a juventude da maioria das vítimas (57% tinham até 29 anos) e o gênero de quem prioritariamente comete os assassinatos: homens. As realizadoras da pesquisa apontam diferentes tipos de lesbocídio que são atravessados por misoginia, um dos quais é o que elas denominam de virilidade ultrajada. Nesse caso, um casal heterossexual é desfeito e, posteriormente, a parceira começa uma relação lésbica, o que não é aceito pelo homem que, por sentir que sua virilidade foi colocada em xeque, mata a ex-companheira ou a atual namorada/esposa dela.

por não praticarem sexo nos moldes e/ou nas frequências valorizados pelo dispositivo da sexualidade. Há distintas pessoas que são não heterossexuais, o que deveria ser tão somente diferença ao invés de desigualdade.

Com essas explanações, fica evidente que há diversos tipos de violências que pessoas não heterossexuais sofrem internamente ao meio LGBTQIAP+ ou externamente. Direciono a minha atenção para uma dessas violências: as homofobias. O pesquisador dos estudos gays e lésbicos Byrne Fone (2010) pensa-as enquanto temor ou desagrado por homossexualidades e suas expressões, vistas como perturbadoras da ordem sexual e de gênero, sobretudo quando dão a ver homens afeminados e mulheres masculinas. Adicionalmente, o jornalista e ativista gay João Silvério Trevisan (2018) explica que as homofobias são a intolerância contra homossexualidades declaradas, não contra práticas homoeróticas vividas distantes do olhar público. Já o psicólogo e pesquisador Marco Aurélio Prado (2010) caracteriza as homofobias como uma série de mecanismos e técnicas que regulam e vigiam as fronteiras de gênero, atingindo pessoas que são – ou se parecem com – homens gays ou mulheres lésbicas. Nesta tese, penso em homofobias em sua relação com as homossexualidades masculinas, uma vez que chamo os ódios contra homossexualidades femininas de lesbofobias. Portanto, a partir deste parágrafo, para fins de síntese, quando utilizar “homossexual”, “homossexualidades”, “homofobias” e “gays”, refiro-me a identidades, práticas, expressões e vivências homossexuais masculinas.

O advogado e pesquisador de sexualidades Daniel Borrillo (2010) explica que um dos esforços das homofobias é designar outra pessoa como inferior a fim de bem posicionar o “si”, tratando a diferença como irreduzível e a partir da abjeção. Realizando uma aproximação dessas reflexões de Borrillo com as discussões que empreendi no capítulo 2, proponho pensar as homofobias enquanto ódios, já que elas investem performativamente na criação de identidades, forjadas como oposição. Além disso, considero que as homofobias podem ser expressas de diferentes formas odiosas – razão por que as uso no plural –, algumas mais sutis e outras mais explícitas, o que abarca cumplicidades, indiferenças, ascos, violências verbais e físicas.

Pela óptica dos preconceitos, homossexuais têm sido performativamente vistos como pecadores, promíscuos, sexualmente insaciáveis, descontrolados, pedófilos, doentes, destruidores da família tradicional, criminosos e/ou desintegradores da humanidade por não se reproduzirem (FONE, 2000). Esses adjetivos, além de serem estereotipados e moralistas, não levam em conta que há inúmeros modos de ser gay e

agir homoeroticamente. O antropólogo Peter Fry e o sociólogo Edward Macrae (1985) explicam que, em uma sociedade ampla e diversa como a brasileira, as vivências homossexuais são inúmeras, sofrendo variações a partir de região, classe social e temporalidade. Portanto, não há homogeneidade no grupo formado por HRH.

Dissertar sobre homofobias inclui também tratar de exclusões de gênero. No senso comum, as identidades, práticas e expressões homossexuais têm sido relacionadas à afeminação e à falta de virilidade, o que é visto como negativo e representativo de inferioridade. Como defende o sociólogo Daniel Welzer-Lang (2004), ódios misóginos e homofóbicos são duas faces da mesma moeda. Corpos percebidos como homossexuais tendem a ser alvo de regulação, disciplinamento, punição e aniquilamento, inclusive entre os próprios HRH.

Borrillo (2010) argumenta que as homofobias têm sido por vezes disfarçadas na contemporaneidade, tentando camuflar-se de aceitação. O intelectual dá nome a essa prática: homofobias liberais, as quais parecem tolerar as homossexualidades, mas não as reconhecem, uma vez que pregam que elas podem acontecer desde que no silêncio – na discrição e fora da esfera pública ou, ainda, dentro dos parâmetros heteronormativo. Adicionalmente, os ódios homofóbicos também incluem ações omissas ou indiferentes, o que se conecta com a cumplicidade com os ódios sobre que Emcke (2020) explana, debate que realizei no capítulo 2.

Levando em conta a persistência e a multilateralidade com que a heteronormatividade atravessa homens homossexuais, seria possível escapar dela? Seguindo as teorizações foucaultianas e butlerianas que apresentei no capítulo 2, defendo que não. Butler (2019) argumenta que, posto que as pessoas são moldadas pela linguagem e pelos discursos socioculturais, não podemos simplesmente nos livrar do poder que nos rege, já que ele próprio nos constitui(u). Todavia, apesar de não podermos fugir da heteronormatividade ou abandoná-la integralmente, podemos subvertê-la valendo-nos de suas próprias operações.

A fim de ilustrar esse processo de poder por meio de uma analogia, evoco a figura de Curupira. Este é um ente do folclore brasileiro que protege as florestas e seus animais. De cabelo em chamas, Curupira contém uma característica peculiar: seus pés são inversos, de modo que a sua canela fica na parte da frente do corpo e os seus dedos, na parte de trás. Isso faz com que suas pegadas sejam ao contrário, deixando marcas no solo, o que confunde malfeitores/as e cria a ilusão de que Curupira correu para uma direção, quando em realidade se deslocou para outra. Pensemos na heteronormatividade

enquanto solo. Para nos locomovermos, precisamos andar sobre ele, o que faz com que índices de nossas ações fiquem invariavelmente registrados. Não podemos escapar disso, não deixamos de recorrer à superfície para locomoção, mas podemos falsear nossos rastros ou criar pistas confusas sobre os caminhos que traçamos, assim como Curupira. Sendo assim, não é possível nos desvencilharmos das relações de poder, mas podemos jogar em alguma medida com elas e criar possibilidade de ação.

Levando em conta a performatividade e a citacionalidade do poder, é dentro das normas que encontramos frestas que sinalizam que a fixidez e a coerência identitárias são ilusões. Sendo fabricações, podemos desconstruí-las. Insistem em nos ensinar que a nossa sexualidade são nossas verdades absolutas; ao mesmo tempo, tentam nos fazer crer que a heterossexualidade é a forma adequada de ser e viver. Todavia, por não serem ontológicas e tampouco duplicações fidedignas das normas, as práticas e expressões de sexualidade podem se desviar e provocar mudanças no momento da repetição.

De acordo com Butler (2017b; 2019), a heterossexualidade exemplar pode ser lida como uma paródia, a cópia de algo que não possui um original. Embora as normas de sexualidade invoquem a naturalidade de uma heterossexualidade, ela é um fazer, uma repetição constante, uma ficção persistente. Heterossexualidades são imitações de suas idealizações, uma insistente refação. Dito isso, qualquer expressão e prática de sexualidade é uma cópia, não de algo originário, mas a reprodução incompleta de uma ontologia inventada.

Com base nesse debate, sustento que, ao reconhecermos sexualidades como efeitos da heteronormatividade, não devemos abandonar essas categorias como se elas fossem unicamente dispostas à manutenção das relações de poder. É por meio do uso dos discursos sobre sexualidades que encontramos potencial de transgressão às convenções. Há um constante risco de reiterar a norma ao dizê-la, mas é aí que se encontra, paradoxalmente, a possibilidade de ressignificação. Com isso, quero dizer que temos alguma agência, não total. Reforço que práticas e expressões subversivas de sexualidade têm sua imaginação delimitadas pela heteronormatividade. Logo, negociamos com o que já existe normativamente para investirmos em formas produtivas – ao invés de reprodutivas – de ser e estar no mundo.

Butler (2019; 2018) apresenta uma estratégia *queer* de converter um insulto – que nos coloca em posição de abjeção e exclusão – em uma autodenominação política e contestatória. Já que nem sempre a interpelação cria o que nomeia, “viado”, “bicha”, “homossexual” e outras palavras ora injuriosas podem ser tomadas “como categorias de

luta e nos enuncia[r]mos como capazes de dizer nós mesmas(os) - e melhor que quaisquer outros, sejam médicos, psiquiatras, sexólogos, psicólogos ou religiosos - a verdade sobre nós” (FACCHINI, 2018, p. 314).

Ainda que haja desobediências e forças produtivas do poder, não podemos deixar de reconhecer que o neoliberalismo contemporâneo, parte do qual é praticado pelo Estado brasileiro, desenvolve uma postura violenta necrobiopolítica, como nos lembram Pelbart (2019), Bento (2018) e Mbembe (2014). É preciso ter esperanças e imaginar presentes e futuros mais otimistas sem que caiamos numa lógica de positividade tóxica, que desconsidera a realidade com a finalidade de não enfrentá-la. Não podemos parar de deixar pegadas quando caminhamos, mas podemos, à semelhança de Curupira, inverter os seus sentidos e traçar itinerários travessos no terreno da heteronormatividade.

Compreender as homofobias, os seus ódios e as resistências passa por entender o olhar dado cultural e historicamente às homossexualidades. Minha intenção é refletir brevemente sobre a performatividade das homofobias brasileiras a partir da articulação dos poderes soberano, disciplinar e biopolítico, considerando o processo que forjou discursivamente corpos e práticas homossexuais como abjetos, mas também percebendo brechas, agências e resistências. Desse modo, pretendo argumentar que o Brasil vem odiando desde sua origem não apenas a população negra e indígena, mas também a gente homossexual, cuja potência para agir tem ora deslocado a performatividade dos ódios.

3.3.2. Uma breve retomada das homofobias nacionais: do Brasil colonial às masculinidades de Bolsonaro

Atribui-se ao Brasil a ideia de democracia racial, como se aqui vivêssemos uma miscigenação que explicaria a ausência de racismo. Enquanto falácia, essa imagem coincide com outra: a de que o Brasil é sexualmente permissivo, um paraíso da diversidade que autoriza a convivência harmônica de sexos, gêneros e sexualidades, como explica o pesquisador de direito Renan Quinalha (2019). Essa perspectiva seria corroborada em grande medida por sermos palco de uma famosa festa popular de rua: o carnaval. Segundo o historiador brasileiro James Green (2019), tal mito esconde as intolerâncias e os ódios institucionais e cotidianos homofóbicos que ocorrem tanto no carnaval quanto – e principalmente – nos demais 361 dias do ano. Historicamente, é

possível notar como as necrobiopolíticas também têm atuado contra as vivências homossexuais, tanto as formando quanto constituindo suas possibilidades de existência e ação.

Trevisan (2018) considera que o pânico contra as homossexualidades teve seu início no Brasil em 1500, quando o território nacional, após ser invadido por navios portugueses, passou a ser construído enquanto Estado nos moldes ocidentais. A colonização brasileira tem um corpo: o do homem europeu, branco, cristão, cisgênero, heterossexual e reprodutor, que pregava sua própria superioridade frente a quaisquer outros corpos que não representassem tal padrão. Ao fazer valer a força violenta contra populações indígenas e africanas, Portugal investiu em um processo de colonização que se mistura a dois outros, o de racialização e o de heteronormatização (FERNANDES, 2019).

Diante de povos nativos africanos e americanos, a Europa exploradora deparou-se com práticas afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo⁴⁵. A essas pessoas era exigida a norma das colônias: o sexo procriador e matrimonial entre um homem e uma mulher. Tudo que não cumprisse essa convenção social era taxado de sodomia⁴⁶ (WEEKS, 1998), inclusive outros elementos culturais indígenas tidos como imorais, como antropofagia, poligamia, ingestão de carne crua, incesto e nudez. Por essa perspectiva, indígenas sodomitas deveriam sofrer perseguição, disciplinamento, escravização e/ou genocídio tanto por viverem de modo considerado incivilizado quanto por terem práticas tidas como pecaminosas. O projeto colonial é composto pelas ações da Coroa portuguesa e da Igreja católica, de modo que o direito legal e a inquisição chegaram ao sul da linha do Equador, punindo sodomitas de variadas formas, desde as mais brandas até as sentenças de morte em praça pública. Portanto, indígenas (e posteriormente quilombolas) tiveram suas sexualidades, seus sexos e seus gêneros policiados e colonizados.

⁴⁵ Dezenas de intelectuais contemporâneos da área da antropologia relataram que isso era comum em certas sociedades da África tradicional, como entre gente Daomeanos, Ila, Lango, Nama, Siwan Tamala, Thonga, Nupe da Nigéria, Azande e Khoisan da África do Sul (MOTT, 1998). Sobre a população indígena nacional, Trevisan (2018) comenta a existência de: registros antropológicos que citam homens que se casavam entre si; mulheres que tinham casos com outras mulheres; encontros sexuais furtivos entre pessoas do mesmo sexo; homens e mulheres que desempenham papéis sociais diferentes do seu gênero; gente que amava e desejava quaisquer gêneros; homens castrados que passavam a agir como mulheres. O povo Tupinambá designava pessoas que contemporaneamente chamamos de gays como *tibira*; lésbicas, como *çacoaimbeguira* (FERNANDES, 2019; MOTT, 2006).

⁴⁶ As práticas que atualmente denominamos de homoeróticas (TREVISAN, 2018) ou homossexuais (BORRILLO, 2010) eram vistas como sodomia e quem as praticava, como sodomitas. A expressão, que tem forte ancoragem na perspectiva católica portuguesa, concebia o sexo entre pessoas do mesmo gênero como pecado, crime e/ou sem-vergonhice (FRY; MACRAE, 1985).

Enquanto as políticas de morte contra homossexuais parecem predominar no período colonial, o biopoder e a disciplina se tornam mais evidentes a partir do século XIX. A historiadora Mary Del Priore (2011, p. 100) explica que, no Brasil pós-colonial, viveu-se um período que “vigiava a nudez, mas olhava pelos buracos da fechadura. Que impunha regras ao casal, mas liberava os bordéis”. O que a pesquisadora assinala parece confluir com as teorizações de Trevisan (2018): o Brasil era e é tanto moralista quanto hipócrita quando o assunto se relaciona a sexo e sexualidades. No decorrer do século em questão, os poderes religiosos, ora mais intensos quanto ao regramento sexual, são atenuados pelos discursos médicos, juristas, criminológicos: o Brasil é atravessado pelo biopoder. Sem deixar de lado a moral cristã, os fazeres e os saberes científicos, policiais e da área da saúde pregavam uma higienização social. A intenção era regular o corpo biológico-social a fim de “curar” a pátria de patologias e distúrbios, o que incluía valorizar o sexo reprodutivo e fiscalizar as sexualidades periféricas e as libertinagens.

A figura do sodomita vai perdendo força e ganha novos nomes, embasados em perspectivas higiênico-científicas, dos quais se destaca “homossexual”, descoberto enquanto espécie (FOUCAULT, 1999). Ele é visto não mais como pecador pela perspectiva dominante, mas como doente, que precisa ser curado e destrinchado para que tenha sua sexualidade compreendida e catalogada biologicamente. A fim de proteger a sociedade brasileira, a família e a ordem, homossexuais eram recorrentemente confinados em hospitais e alguns chegavam a passar por terapias de eletrochoque (GREEN, 2019). Apesar de certos discursos sobre as homossexualidades serem mais ferrenhos que outros, há sobreposição de sistemas que controlavam e disciplinavam as práticas homossexuais: psiquiátrico, religioso, científico, jurídico e policial. Embora as práticas homossexuais não fossem ilegais no período, havia uma rede jurídica que era acionada com frequência para punir, conter e controlar sexualidades tidas como desviantes. Nesse sentido, homossexuais eram por vezes criminalizados e tinham mais chances de ser culpabilizados por ações ilícitas que não tinham relação direta com sexualidade, o que persistiu até as primeiras décadas do século XX.

Há um paradoxo nacional: a vida social regrada e institucionalizada transcorre ao mesmo tempo que experiências afetivo-sexuais se dão na clandestinidade. Para fundamentar esse argumento, Trevisan (2018) vale-se da analogia da ferradura, explicando que um polo representa o casamento familiar – monogâmico e heterossexual

– e o outro, a transgressão de sexos, gêneros e sexualidades. Ambas as extremidades são opostas, mas próximas.

É diante desse cenário que agências vão sendo construídas, ora menos e ora mais combativas. No período colonial, pessoas europeias viam a devassidão pagã nacional tanto com repulsa quanto com fascínio. O Brasil, ainda que tivesse obrigatoriamente importado os ódios da metrópole Portugal, oferecia possibilidades de não cumprir os deveres cristãos e, com isso, ter vivências sexuais com menos ou sem culpa. Esse processo seguia o modelo de ferradura citado no parágrafo anterior, de modo que as capacidades de agir eram mais implícitas que declaradas, até porque os ódios contra dissidentes sexuais existiam. Toleravam-se menos as homossexualidades públicas e não seguidoras dos papéis de gênero, o que pode ser comprovado pela descoberta de diários secretos de homens estrangeiros que, ao viverem ao Brasil naquela época, experimentavam e narravam suas práticas homoeróticas clandestinas. Trevisan (2018) apresenta documentos narrativos do irlandês Sir Roger Casement e do argentino Túlio Carella.

Nos períodos Imperial e Republicano nacionais, expressou-se nas artes o travestismo, tipo de atuação feita por homens que interpretavam mulheres. Se no século XIX isso se dava pelo fato de mulheres não poderem subir aos palcos, no século XX o travestismo se profissionaliza, o qual passa a ser mais conhecido como transformismo. Tal movimento foi importante porque questionava em alguma medida a dicotomização de gênero, o que acabava por se alastrar para a esfera da sexualidade. Embora não fossem de todo explícitas, práticas homoeróticas ocorriam nos bastidores. Possibilidades de agir eram executadas a partir das brechas normativas que existiam.

Durante o Estado Novo de Vargas, entre 1937 e 1945, a alta frequência das pesquisas científicas sobre homossexualidades diminuiu, mas a sua influência, além de ter se mantido, dilatou-se. Publicações populares em jornais e folhetins divulgavam e resumiam as investigações em questão para a sociedade brasileira como um todo, fazendo-o a partir de um apelo moralista e religioso (GREEN, 2019). Com isso, o medo de identidades e práticas homossexuais era alimentado, assim como o desejo de afastar-se de pessoas ligadas a elas. Acentua-se também a valorização de uma masculinidade viril, jovem e forte que antagonizava no imaginário social com a figura do afeminado e do passivo, que era estigmatizado.

Na ditadura militar, são as políticas de morte que voltam a se destacar, então acompanhadas de técnicas necrogovernamentais. “[A]parentemente não houve uma

perseguição generalizada aos homossexuais durante os *primeiros anos* do governo militar” (GREEN, 2019, p. 310, grifos meus) iniciado em 1964, o que mudou quando o Ato Institucional 5 (AI-5) foi baixado em 1968. O Congresso nacional foi fechado, a oposição passou a sofrer agressão intensa e contínua, veículos de comunicação passaram a ser censurados, direitos civis foram encerrados. Uma característica proeminente dessa época foi misturar moralidade com autoritarismo, colocando o Estado como *locus* privilegiado de controle do corpo social. Quinalha (2018) explica que, com o apoio de parte da sociedade civil, direitos humanos foram violados institucionalmente, o que chegou de forma agressiva a corpos dissonantes das normas a partir de violências físicas e assassinatos.

Na arena dos gêneros e das sexualidades, travestis e homossexuais que se declaravam como tais e/ou eram afeminados eram alvo de repreensão, “presos arbitrariamente, extorquidos e torturados pelo fato de ostentarem, em seus corpos, os sinais de sexualidade ou de identidade de gênero dissidentes” (ibid., p. 31). As desobediências ao modelo de casal heterossexual procriador e cristão eram vistas como problema de segurança nacional, bem como associadas à degeneração, à corrupção e ao comunismo. A ideia de nação imaculada coloca homossexuais e demais corpos dissidentes fora do *status* de cidadania, como seres inimigos da nação. O que Quinalha (2020) chama de tempos ditatoriais hetero-militares repercute e segue repercutindo no campo das políticas contemporâneas de sexo/gênero/sexualidade.

Em decorrência da ditadura hetero-militar, a politização nacional formal do movimento homossexual brasileiro (MHB) floresceu com atraso se comparada à sua ocorrência no restante da América Latina, que já no final dos anos de 1960 vivera uma combinação da rebeldia estudantil e da revolução sexual (GREEN *et al.*, 2018). No Brasil, a causa recebeu inspiração de intelectuais que estavam em exílio, mas que, com a anistia em 1979, retornavam ao país com inquietações estrangeiras antirracistas, feministas e comunistas. Também houve atravessamentos do desbunde gay, mobilização de liberação homossexual mais individual que tinha como símbolos alguns bagunceiros de gênero, como o grupo de teatro Dzi Croquettes e os cantores Ney Matogrosso e Caetano Veloso. Uma reivindicação latente nessa primeira onda do movimento homossexual oficial foi o fim da violência do Estado militar contra identidades, práticas e expressões homossexuais, agências que se formavam em um contexto autoritário.

À medida que ocorria a reabertura democrática, formulava-se um contexto que vinha sendo mais progressista, o que mudou com a chegada do HIV/Aids ao Brasil no início dos anos 1980. No imaginário conservador e religioso, o vírus teria se manifestado como uma punição, uma terrível resposta aos efeitos da revolução sexual, sobretudo quanto à permissividade dada para as relações homossexuais. Vista enquanto “câncer gay” (DEL PRIORE, 2011), o HIV/Aids renovou as homofobias, mesmo que ela atingisse diferentes orientações sexuais e gêneros. Embruteceram-se os discursos normativos sobre sexo/gênero/sexualidade. Expressou-se certo pânico moral, que acolhe medos coletivos já presentes na sociedade a fim que de sejam temidas mudanças na ordem de gênero e sexualidade (MISKOLCI, 2007). A partir da associação de homossexualidades e lesbianidades com o rompimento do bem-estar coletivo e familiar, incentivou-se que práticas necrobiopolíticas de ódio atingissem corpos homossexuais.

Já que o HIV/Aids era um problema de saúde LGBTQIAP+, a militância homossexual nacional orientou a ela a sua ação política, principalmente a partir de organizações da sociedade civil. Governos federal e estaduais entraram em confluência com o movimento a fim de resolver a questão, criando políticas públicas de combate ao HIV/Aids (FEITOSA, 2018) e, posteriormente, de outras ordens, por meio de repasse de verbas.

Nesse período, vemos descaso – fosse institucional ou não – com a saúde e a vida dessas pessoas não cisheterossexuais que vivem com HIV/Aids, o que também pôde ser visto na votação a respeito do que estaria na constituição federal de 1988. Embora, na época, o Brasil buscasse aderência ao sistema internacional de direitos humanos, o plenário do Congresso quase por unanimidade expressou ser contra leis que tratassem de discriminação baseada em orientação sexual (OLIVEIRA; CARVALHO; JESUS, 2020). O papel da bancada cristã de outrora, tão decisivo para que a discriminação contra pessoas não cisheterossexuais não fosse criminalizada, mantém-se forte no legislativo federal contemporâneo. Demonstração disso é que a equiparação das LGBTQIAP+fobias ao racismo em 2019 ocorreu a partir do poder judiciário, que considerou que o Congresso nacional tem sido omissivo quanto à discussão dessa pauta.

Na democracia brasileira – ainda grogue de um passado mais distante colonial e outro mais recente ditatorial –, a politização de movimentos homossexuais e LGBTQIAP+ mesclaram enfrentamentos e alguns avanços. Nos anos 1990, enquanto várias frentes progressistas emergiam ao lado de pesquisas acadêmicas que davam a ver as homossexualidades por uma perspectiva humana (COLLING, 2018b), instituições

religiosas prometiam a cura do “homossexualismo” e médicos falavam em “reversão sexual”. Internamente, HRH aderiam à respeitabilidade normativa e consideravam-se melhores que os demais em decorrência de suas virilidade, classe e cor; enquanto bichas orgulhosas e afeminadas aproximavam-se de outros grupos dissidentes para formarem alianças.

Certas possibilidades de ação ganham mais contornos nas duas primeiras décadas do século XXI. Algumas políticas públicas de gênero, sexualidade e raça foram efetivadas, por vezes mais e por vezes menos. Aconteceram importantes protestos para resistirmos a pessoas ou projetos preconceituosos, como as mobilizações contra a cura gay em 2013. Houve o crescimento das paradas de orgulho e sua politização, cujas reivindicações também jogam luz sobre a constitucionalidade do Estado laico. Temos visto um crescimento gradual, mas não pouco potente, das discussões e pesquisas acadêmicas em torno da temática LGBTQIAP+. Pululam pelas plataformas de mídias sociais conteúdo feito por e para grupos dissidentes, o qual problematiza discriminações. Na esfera cultural *pop*, que também é política, temos ícones célebres que representam o movimento, como Jean Wyllys, Daniela Mercury, Pabllo Vittar, Ellen Oléria, Candy Mel, Urias e Glória Groove. Trevisan (2018) reforça que essas possibilidades de ação ocorrem mais em decorrência da pressão e atividade da própria população LGBTQIAP+ do que pelo esforço dos governos federais do século XXI. Fica evidente, com isso, que há manobras para agir diante dos ódios institucionalizados.

Na medida em que as normas são persistentes, enfrentá-las a partir delas próprias é como as agências podem se manifestar. Com essa perspectiva em mente, é complexo falar tão somente de avanços ou exclusivamente de retrocessos quanto aos ódios homofóbicos e contra pessoas LGBTQIAP+. Discursos e contradiscursos odiosos tramam-me em uma mesma teia, o que se manifestou durante os mandatos de Lula, Dilma e Temer.

O governo de Lula ocorreu em dois mandatos (de 2003 até 2011) e foi precedido pelo de Fernando Henrique Cardoso (FHC) – político do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) e alinhado à direita tradicional. Nos anos 2000, o governo do Partido dos Trabalhadores (PT), da qual Lula faz(ia) parte, apareceu como uma possibilidade de esperança e ascensão das classes populares, tanto economicamente quanto em nível social e cultural. O mais alto cargo do executivo do país nas mãos de um partido que se dizia de esquerda e apoiador dos direitos humanos provocou otimismo em grupos abjetos e na população brasileira de renda baixa.

De acordo com Brum (2019, p. 18): “[a] mudança que Lula prop[ôs] como governante, porém, é a inclusão no mundo como ele está dado, não a confrontação da ordem do mundo”, tendo certamente diminuído a fome, mas sem alterar a renda das classes altas. Logo, a política que Lula estabeleceu emergiu, em alguma medida, como continuidade da economia liberal de FHC. Ainda assim, ao perceberem que pessoas pobres e negras podiam consumir marcas caras e frequentar aeroportos e shoppings em grupos (os famosos “rolezinhos”), as classes mais abastadas e brancas começaram a notar que seus privilégios estavam alcançando corpos vistos como inferiores (MIGUEL, 2018). O governo Lula, ainda que pelo consumo, foi visto como desestabilizador das hierarquias sociais, o que gerou reações, inclusive odiosas.

Quanto às pautas LGBTQIAP+, as diligências de Lula promoveram alguns espaços para avanço:

Há que citar as Conferências Nacionais LGBT de 2009, 2011 e 2016, que, por meio da participação social de ativistas e Poder Público, objetivavam construir políticas públicas. Há o Brasil Sem Homofobia (2004); o I Plano Nacional de Promoção e Cidadania e Direitos Humanos de LGBT (2009); o Conselho Nacional de Combate à Discriminação de LGBT (2010); o Disque 100 – Direitos Humanos (2011); a Política Nacional de Saúde Integral da População LGBT (2011); e a criação do Sistema Nacional de Enfrentamento à Violência LGBT (2013); entre outros (IRINEU; OLIVEIRA; LACERDA, 2020, p. 100).

Adicionalmente, Irineu (2020) afirma que a criação de programas LGBTQIAP+ na era petista se deu com um baixo orçamento e pouca capacidade de monitoramento de políticas públicas. A pesquisadora sustenta ainda que a postura que se apresentava como progressista fora feita a partir da publicização de suas ações, como que para mostrar que elas eram inéditas, a fim de contribuir para uma boa imagem governamental.

Quando o primeiro mandato de Lula se encerrava e já como candidato visando à reeleição, investigações apontaram o envolvimento do PT no esquema do “mensalão”, processo de compra de votos de parlamentares por parte do governo federal para que os projetos deste fossem efetivados. Iniciou-se com esse episódio o paulatino enfraquecimento do PT (MOURA; CORBELLINI, 2019), associado à corrupção. As rachaduras do partido foram se convertendo em grandes buracos durante o governo de Dilma Rousseff, que durou de 2011 a 2016, ínterim em que ocorreu a operação Lava Jato, que investigava esquemas de lavagem de dinheiro por parte de vários políticos e partidos tradicionais. Tais escândalos, altamente midiáticos e espetacularizados, fizeram com que a população brasileira desenvolvesse uma forte aversão à política

convencional e aos seus grupos partidários, como PT, PSDB e o então Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB).

Além de lidar com os reflexos do mensalão, governar durante a Lava Jato, não gozar de alta popularidade e tampouco ser vista como carismática em relação ao seu antecessor, Dilma presidiu o país em meio aos efeitos que a crise mundial de 2008 havia deixado. Tal crise, que teve uma faceta altamente econômica, atingiu diversas classes sociais, sobretudo as populares, o que gerou o sentimento de perda de privilégios ora conquistados na era lulista.

Apesar de o PT ter feito alianças com as direitas, não houve a quebra de oposições. De forma evidente, os principais adversários do governo Lula eram os partidos de direita tradicional, com foco para a ala tucana (PSDB), cuja aderência à economia neoliberal visava tornar o Brasil uma democracia capitalista madura. Posteriormente foi-se delineando uma nova oposição (MIGUEL, 2018), defensora de pautas morais, que via no PT um risco às ideias dominantes de outrora. Esse grupo foi chamado de extrema-direita, nova direita, ultraconservador ou, ainda, neoconservador⁴⁷, que tem como uma de suas características o enfrentamento aos avanços de sexualidade e gênero, como lembra (REYES, 2020).

O filósofo e advogado Silvio Almeida (2018) enumera outra qualidade dessa nova direita: o fundamentalismo religioso, movimento que tomou força a partir da década de 1990, quando igrejas neopentecostais mobilizaram-se para eleger suas lideranças. Esse tipo de fundamentalismo parte da ideia de que há apenas uma verdade sobre algumas questões, as quais não podem ser negociadas, como o aborto, a multiplicidade de configurações familiares e a aceitação de algumas orientações sexuais e identidades de gênero. Ligada aos valores cristãos⁴⁸, o fundamentalismo religioso embrenha-se nas esferas políticas e midiáticas. Muitas das lideranças são dirigentes dos legislativos municipal, estadual e nacional que detêm propriedade de veículos de comunicação televisiva e radiofônica (VIEIRA, 2018).

⁴⁷ Para Almeida (2018), o neoconservadorismo crê que o mundo vive uma crise causada pela ausência da moralidade e dos valores clássicos. Para essa perspectiva, o Estado não deveria organizar as relações econômicas, tampouco criar políticas para grupos deslocados, o que tiraria o foco da família nuclear heterossexual, vista como primordial célula nacional. É como se o Estado estivesse oferecendo demasiados direitos, principalmente às pessoas e aos grupos “errados” (CARAPANA, 2018; PELÚCIO; DUQUE, 2020).

⁴⁸ É relevante destacar que há diferentes grupos cristãos que ocupam cargos políticos, nem sempre coesos entre si. Desse modo, ainda que poucas, há figuras no legislativo e no executivo que são cristãs progressistas (ALMEIDA, 2018). Também há movimentos e perspectivas cristãs feministas, negras e LGBTQIAP+, como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, Movimento Negro Evangélico, Frente de Evangélicas pela Legalização do Aborto (VIEIRA, 2018).

Em diversos momentos da diligência do PT, sobretudo nos mandatos de Dilma, essas diferentes direitas se uniram para se oporem ao governo situacionista, de modo que a ala tucana passou a aderir a pautas conservadoras. De acordo com a jornalista e escritora Patrícia Mello (2020, p. 147), essa união revela “ressentimento, a sensação de que são vítimas de uma injustiça, de que outro grupo é protegido pelas elites e recebe mais do que merece. Décadas de políticas identitárias da esquerda colaboraram para esse sentimento”. Com isso, criaram-se guerras morais a fim de estimular que a presidência deixasse de ser ocupada por um partido pretensamente de esquerda.

Forjou-se uma ficção de que marxistas desejariam degradar a civilização brasileira e a família tradicional – heterossexual, nuclear e filial. Nessa visão, por não terem tido vitória em tomar os meios de produção, comunistas teriam pensado em um novo modo de encerrar o capitalismo disfarçadamente, a partir da agenda dos direitos humanos, da música *pop*, da ação de feministas, dos cursos das humanidades e sociais nas universidades, sobretudo públicas (CAPARANÃ, 2018). Com a reciclagem do antigo demônio comunista, o Brasil estaria em perigo nas mãos do PT (MIGUEL, 2018). Concebido como inimigo número um da nação, o comunismo, enquanto fantasia, passou a fagocitar quaisquer pessoas ou grupos que não se alinham à nova direita: movimentos negros, feministas, LGBTQIAP+, cotistas, quilombolas, indígenas e pró-direitos humanos que se expandiram na segunda década do século XXI. Opera uma lógica dual conservadora, em que há apenas dois lados possíveis: ser do bem ou da vagabundagem e desordem. Sublinho que a noção “cidadania do bem” tem integral aderência às pautas morais.

A invenção do comunismo como vilão acoplou a fabricação de monstros, dentre os quais destaco um: quem pratica a pedofilia. Essa figura é apresentada como ameaça às famílias tradicionais e infâncias. Não é por acaso que essa fabricação é tão presente nos discursos governamentais bolsonaristas. Há quem, por mais que se volte ao conservadorismo, apoia a proteção de pessoas pobres, negras, indígenas e LGBTQIAP+, mas a personificação da pedofilia é indefensável (BRUM, 2019). Como estratégia da extrema-direita, a imagem de praticantes da pedofilia é representada por: exposições/performances de arte que tratam de corpo e sexualidades, como o do *Queermuseum* (MEDEIROS, 2020b); projetos educacionais que visam ao combate às LGBTQIAP+fobias; intelectuais que discutem gêneros e sexualidades, como Judith Butler e Wendy Brown, atacadas e chamadas de “assassinas de crianças” no aeroporto de Congonhas em uma visita ao Brasil (BALIEIRO, 2018).

Em níveis estaduais e municipais de ensino, campanhas foram criadas para impedir que educação sexual e de gênero ocorressem nas escolas, o que foi taxado de “ideologia de gênero”. Este é um movimento religioso-político que opera em nível global e tem se intensificado no Brasil dos anos 2010 até a atualidade, cujo intuito é inculcar socialmente a ideia de que os direitos humanos e as políticas de sexo, gênero e sexualidade colocam em xeque os ideais morais da vida coletiva (MACHADO; MISKOLCI, 2019; BULGARELLI, 2020). Para tanto, defende

[...] a defesa da “família natural”: representada como a “única natural”, fundada no matrimônio heterossexual e destinada à transmissão da vida, e apresentada como uma realidade sob constante ameaça e a ser protegida. Disso derivam tanto a ideia de que seria preciso garantir às crianças o direito de crescer em uma “família de verdade”, quanto a pressão sobre instâncias governamentais ou de representação política para interromper ou proibir a adoção de medidas noções supostamente inspiradas na “teoria/ideologia do *gender*”. [...] [D]e acordo com as narrativas antigênero, a educação das crianças não deve sofrer interferências indevidas por da parte de escolas, que, ao sabor da implantação de uma ditadura do *gender*, teriam se convertido em “campos de reeducação e doutrinação”. [...] Propostas educacionais inclusivas, antidiscriminatórias, voltadas a valorizar a laicidade, o pluralismo, a promover o reconhecimento da diferença e garantir o caráter público e cidadão da formação escolar, tendem ser percebidas e denunciadas por esses movimentos como uma “ameaça à liberdade de expressão, crença e consciência” daquelas famílias cujos valores morais e religiosos (de ordem estritamente privada) são, segundo eles mesmos, inconciliáveis com as normativas sobre direitos humanos produzidas por instituições, como a ONU, “colonizadas pela agenda do *gender*” (JUNQUEIRA, 2018, p. 13-14, grifos do autor).

A criação da “ideologia de gênero” apresenta “como supostas ameaças o casamento entre pessoas do mesmo sexo, a contracepção e a interrupção da gravidez, o acesso a tecnologias reprodutivas por casais homossexuais, a criminalização da homofobia e a educação sexual” (MISKOLCI, 2021, p. 62). Associando indevidamente certas pautas progressistas à sexualização das crianças, grupos de extrema-direita, como o Movimento Brasil Livre (MBL), pretendiam que a população desacreditasse nos direitos humanos, espelhados na esquerda, principalmente no PT. Segundo Giorgi (2019), os ódios contemporâneos têm em comum os direitos humanos como alvo.

As guerras morais se sustentam por práticas de ódios. Propõe-se a existência de uma parte inimiga que deve ser temida por não ser o “si”, um elemento de fora, uma identidade antagonica. Estimulado o medo, acendem-se os ódios, cujas operações são duais: o “nós” precisa se proteger da parte outra. Com isso, o neoconservadorismo consegue criar um terreno comum com forte parcela eleitoral, em que os ódios compartilhados a quem ameaça à família tradicional constituem uma sensação de

pertencimento. Quando exaustivamente citada e apoiada em medo, uma ficção torna-se realidade, principalmente em um contexto de ansiedade. Simultaneamente, corpos abjetos, associados à parte inimiga comum, enfrentam guerras morais. “E guerras que não se pode ganhar não são guerras, mas massacres” (BRUM, 2019, p. 123).

É possível notar descontinuidades entre as gestões de Lula e as de Dilma. O primeiro foi eleito aproximando-se e dialogando com o movimento LGBTQIAP+, mas paulatinamente foi deixando de cumprir suas promessas, o que se intensificou nos mandatos da presidenta. Ela entrou em acordos com bancadas conservadoras e evangélicas do Congresso (FACCHINI, 2018), que historicamente têm visado coibir o avanço de pautas progressistas e sacralizar a noção de família tradicional – heterossexual e procriadora.

Além de a legalização do aborto e a lei anti-LGBTQIAP+fobias não terem se manifestado no governo Dilma, não houve a aprovação do *kit* anti-homofobia. Este era um compilado de gráficos e vídeos do Programa Brasil Sem Homofobia, cuja origem remonta ao segundo mandato de Lula. A partir de uma parceria entre governo federal e escolas da rede pública, o objetivo do material era combater os ódios LGBTQIAP+fóbicos nas instituições de ensino. Ao ser apresentado em um seminário antes de ser aprovado em 2010, surgiram rumores de que peças continham beijo gay e estimulavam a sexualização infantil. Isso gerou uma acalorada discussão sobre o veto do *kit* por setores conservadores, em que Bolsonaro, na época deputado federal pelo Partido Progressista, mostrou-se um importante articulador da polêmica ao associar o material a aliciamento de crianças (LONGO, 2017): o empreendedorismo moral do político não é recente e tem início proeminente nesse caso específico. De forma pejorativa, Bolsonaro nomeou as peças gráficas de “*kit* gay”, “desencadeou um pânico homossexual e colocou a escola no olho do furacão político que se armava” (MISKOLCI, 2021, p. 19).

Em 2011, já com Dilma na presidência, o debate ganhou ainda mais força. Concomitantemente a isso, ocorria o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo gênero e a discussão pela Comissão dos Direitos Humanos do Projeto de Lei da Câmara (PLC) 122/2006, que objetivava a criminalização da homofobia. A emergência de pautas e direitos de diversidade sexual e de gênero em um curto período temporal representava um problema para os setores pouco progressistas. Como estratégia opositiva à aprovação do *kit* anti-homofobia, cristalizou-se a falsa relação entre o material didático e uma série de conotações negativas: promiscuidade, pedofilia e

erotização infantil (MARANHÃO; COELHO; DIAS, 2019). Portanto, o foco deixara de ser o combate ao *bullying* LGBTQIAP+fóbico para tornar-se a ameaça às crianças e, por consequência, à família tradicional. No mesmo ano, Dilma cedeu à pressão conservadora política e suspendeu o *kit* anti-homofobia, com a seguinte frase: “Não vai ser permitido a nenhum órgão do governo fazer propaganda de opções sexuais [sic]” (IRINEU, 2020).

Podemos enumerar possíveis e complementares motivos que esmoreceram a força do PT: o mensalão; a operação Lava-Jato; a inclusão pelo consumo que não se manteve intacta com as crises; a impopularidade de Dilma, que também guarda relação com o fato de ser ela uma mulher em um cargo de presidência; a associação do partido com corrupção e política antiga; o afastamento da essência de seus ideais; as contraditórias decisões que ora se alinhavam a grupos conservadores (em prol da governabilidade), ora (e em menor proporção) se aproximavam das pautas sociais de grupos abjetos.

O mandato de Dilma, que democraticamente deveria ser encerrado em 2018, foi interrompido com um *impeachment*⁴⁹, o que foi empreendido por um viés misógino. A destituição da presidenta, assim como a perda de crença no PT, foi menos um evento isolado e mais um processo. Acrescento alguns eventos que também corroboraram para que Michel Temer, vice-presidente de Dilma, se tornasse chefe interino do executivo: as manifestações de 2013, 2015 e 2016⁵⁰.

⁴⁹ Dilma foi denunciada por crime de responsabilidade fiscal, que envolveria manobras financeiras feitas pelo governo a fim de mudar a percepção a respeito das contas públicas. Houve juristas que consideravam a ação ilegal, outra parcela que expressava que não havia provas que pudessem gerar o *impeachment* e, ainda, demais profissionais que não consideravam ilícitos os movimentos contábeis. Na Câmara e no Senado, figuras do legislativo, parte delas investigadas por seu envolvimento com crimes, decidiram majoritariamente pela retirada de Dilma. Houve parlamentares que disseram “sim” ao *impeachment* fazendo referência à família e a Deus. Ao votar e ainda como deputado federal, Bolsonaro homenageou Carlos Alberto Brilhante Ustra, um general da ditadura que torturou Dilma e comandou o assassinato de 50 pessoas. “Ustra, o terror de Dilma” foi a frase dita (BUGALHO, 2020). Para Brum (2019), a campanha de Bolsonaro à presidência começou nesse episódio, enquanto Avritzer (2020) defende que esse momento foi decisivo para que o futuro presidente ganhasse visibilidade na política contemporânea.

⁵⁰ Em 2013, ocorrem as manifestações pelo passe livre em diversas cidades nacionais, sobretudo capitais, em que milhares de gente brasileira saíram às ruas. Seu funcionamento não contou com uma estrutura institucional, já que foi descentralizado e desorganizado (NOBRE, 2020), o que se deve muito à sua articulação a partir das *plataformason-line*. Embora o movimento não fosse essencialmente antipetista ou de extrema-direita, ele ecoou no governo Dilma e no PT, vistos com insatisfação por diversas camadas da sociedade. Houve certa cooptação desse movimento pela oposição ao governo vigente, sobretudo pela extrema-direita que se fortalecia (MISKOLCI, 2021). Os protestos públicos dilataram suas críticas e seu tamanho ao mesmo tempo que atraíam uma variedade de bandeiras, muitas das quais, divergentes entre si, uniram-se nas avenidas. Em 2015 e 2016, outras manifestações levaram às ruas a população brasileira. Os protestos de março de 2015 tinham um alto caráter antipetista, sendo mais homogeneizados. Transeuntes de verde e amarelo bradavam seletivamente pelo fim da corrupção e pelo *impeachment* de Dilma, ao mesmo tempo que vangloriavam Sérgio Moro, principal juiz da Lava Jato que passou a personificar o

No cargo, Temer não hesitou em exibir sua orientação não progressista; fez uma composição ministerial refletida na figura do “macho, branco, homem de família, político profissional, banqueiro experiente, empresário bem-sucedido, aliado das corporações de agronegócio, das igrejas pentecostais” (PELBART, 2019, p. 130). O investimento interrompido em políticas públicas, gerado por uma postura de austeridade, foi acompanhado do corte do ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, que era responsável pela formulação de ações governamentais destinadas às pessoas LGBTQIAP+. Pressionado pelos movimentos sociais, Temer posteriormente recriou o Ministério dos Direitos Humanos, sem informar qual seria o seu orçamento. Os tímidos – ainda que importantes – avanços deram vez para ascensão dos ódios institucionalizados e cotidianos contra homossexuais e aos demais grupos dissidentes, sobretudo com a eleição presidencial de 2018, de que saiu vitorioso Jair Bolsonaro, então filiado ao Partido Social Liberal (PSL).

Bolsonaro valeu-se, em alguma medida, da insatisfação e dos ódios nacionais como importantes motes persuasivos para o desenvolvimento de suas estratégias políticas e de propaganda, tanto no período eleitoral quanto durante o seu mandato. Nesse sentido, posicionou-se como “novo”, alguém que não faria uma política antiga. Houve a criação, pois, de uma imagem antissistema (NOBRE, 2020), marcada pela alta desconfiança de instituições democráticas e constitucionais.

A construção dessa sua imagem antissistema diz respeito não apenas ao sentido partidário-institucional, mas também ao sociocultural e moral, de modo que houve a adoção de uma postura antiprogressista (AVRITZER, 2020). Algumas pautas sociais que avançaram em nível de direitos humanos durante o governo do PT incomodaram setores conservadores. Desse modo, não podemos deixar de considerar que fatia do eleitorado foi às urnas em 2018 porque, além de ver-se descontente com a política vigente e tradicional, estava crendo que perdia privilégios para pessoas LGBTQIAP+, negras, indígenas, feministas, entre tantas outras. Isso guarda relação com o que Bolsonaro representa para parte de votantes, que se identifica(va) com o que o político reivindica.

Jair Bolsonaro representa, principalmente, o brasileiro que nos últimos anos sentiu que perdeu privilégios. Nem sempre os privilégios são bem entendidos. Não se trata apenas de poder de compra, o que é determinante numa eleição, mas daquilo que dá chão a uma experiência de existir, aquilo

ideal de justiça e heroísmo entre os setores conservadores (NOBRE, 2020). Com essas manifestações, a destituição de Dilma foi se disseminando e ganhando aprovação de diversas camadas sociais, das mais abastadas às populares, o que orientou fortemente os protestos de 2016.

que faz com que aquele que caminha se sinta em terra mais ou menos firme, conheça as placas de sinalização e entenda como se mover para chegar aonde precisa.

Várias irrupções perturbaram esse sentimento de caminhar em território conhecido, em especial para o homem branco e heterossexual (BRUM, 2019, p. 231).

Os ódios são expandidos quando fronteiras ameaçam ser rompidas com intensidade; quando os corpos abjetos, ainda que provisória e minimamente, convertem-se em corpos humanos e cidadãos. Diante de um contexto em que se faz presente a sensação de perda de privilégios, Bolsonaro utilizou e utiliza de ódios e de sua nutrição também como técnica política, de maneira que “não se preocupou em apresentar um projeto de país, mas em se expressar de maneira a refletir o que as pessoas sentiam” (MOURA; CORBELLINI, 2019, p. 66): não apenas ódios, mas eles principalmente. Tal estratégia não é espantosa levando em conta o histórico de declarações de Bolsonaro contra grupos abjetos.

Durante a carreira política de Bolsonaro, há um extenso rol de falas polêmicas e agressivas, as quais ferem a igualdade social, atacam a democracia e desrespeitam minorias sociais. [...] [C]itamos algumas a seguir, muitas das quais não foram amplamente levadas em consideração até que ele, de fato, aparecesse como favorito nas pesquisas eleitorais presidenciais. “Eu jamais ia estuprar você porque você não merece [frase dita à deputada Maria do Rosário no Congresso]”. “O erro da ditadura foi torturar e não matar”. “Foram quatro homens [que tive como filhos]. A quinta eu dei uma fraquejada, e veio uma mulher”. “Eu fui num quilombo em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem para procriador ele serve mais”. “Esses marginais vermelhos [referência a pessoas ligadas ao Partido dos Trabalhadores (PT)] serão banidos de nossa pátria”.

Quando o assunto é a população LGBT, Bolsonaro tampouco deixa de manifestar dizeres controversos. Ao dissertar sobre o projeto kit anti-homofobia nas escolas, o político expressou que “[e]sses gays e lésbicas querem que nós, a maioria, entubemos como exemplo de comportamento a sua promiscuidade”. Também afirmou que prefere que um filho seu “morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí. Para mim ele vai ter morrido mesmo”. Quando a união estável entre homossexuais foi aprovada, esbravejou ironicamente que “[o] próximo passo será a adoção de crianças por casais homossexuais e a legalização da pedofilia” (MEDEIROS, 2019, p. 289).

As falas de Bolsonaro que se desviavam dos direitos humanos não eram vistas por seu eleitorado como se ele fosse praticá-las ou, ainda, eram entendidas como menores. Não se acreditava que ele mataria pessoas criminosas, prenderia adeptas da esquerda ou violentaria gente LGBTQIAP+, negra, indígena e feminista. A aposta em Bolsonaro não tinha relação com isso. Notemos que, além de discursos odiosos, Bolsonaro trouxe durante sua campanha elementos centrais para gozar da aceitação de

votantes que não eram diretamente praticantes do ódio: o combate à corrupção e a defesa da segurança pública. Logo, nem toda pessoa que votou em Bolsonaro é racista, misógina, LGBTQIAP+fóbica em nível explícito, ainda que tenha votado em um político que o é, preferindo reparar (quase) nada nos ódios e muito (ou totalmente) na pauta que prometia o fim da política tradicional, vista como desonesta.

Quem prefere interesses próprios e/ou ignora os ódios a determinados grupos é cúmplice com os ódios e corresponsável por eles. Reconhecer que os ódios e a sua cumplicidade estão espalhados entre diversas pessoas e instituições me permite não incorrer no erro de demonizar Bolsonaro e tratá-lo como o principal causador dos ódios, como se ele e seu governo tivessem inaugurado algo totalmente novo. Diacrônica e sincronicamente, Bolsonaro não está sozinho e, como expressa Brum (2019), o bolsonarismo pode seguir vivendo sem aquele que lhe nomeia.

Em nível de LGBTQIAP+fobias, Bolsonaro se destacou como uma figura emblemática na trama desses ódios. Com sua vitória nas eleições de 2018, a insegurança não era uma “sensação”, mas realidade. O período de votação presidencial daquele ano foi marcado pelo aumento da discussão sobre pautas não cisheterossexuais, especialmente pelo crescimento de candidaturas LGBTQIAP+, o que gerou polarizações fora e nas plataformas *on-line*. Bolsonaro, conhecido por suas falas preconceituosas, envolveu-se diretamente na propagação de desinformação sobre o “*kit gay*”. Sua possível vitória gerou medo na gente não cisheterossexual, sobretudo quando parte do eleitorado bolsonarista manifestou comportamentos discriminatórios, causando medo generalizado.

Em relatório chamado *Violência contra LGBTQs+ nos contextos eleitoral e pós-eleitoral*⁵¹ (BULGARELLI *et al.*, 2019), a organização Gênero e Número exibe dados obtidos a partir de um questionário, realizado em janeiro de 2019 com 400 pessoas LGBTQIAP+ maiores de 16 anos e frequentadoras de espaços de sociabilidade nas capitais São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. O documento mostra que 92,5% de respondentes sentiam que a violência contra pessoas LGBTQIAP+ havia aumentado durante as eleições; 95,5% acreditavam que havia um clima de escalada desse tipo de violência no período que vai do segundo semestre de 2018 até as primeiras semanas de 2019; 47% sofreram violência mais de três vezes naquele momento; 44% das pessoas

⁵¹ A pesquisa vale-se de uma amostra não probabilística e, logo, não representa a população LGBTQIAP+ como um todo. Vale destacar que houve sobrerrepresentação de homens gays e pessoas cisgêneras, bem como o contato restrito com gente que frequenta espaços de sociabilidade LGBTQIAP+ nas capitais São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador.

agressoras eram integrantes de partido ou grupo político; 51% das vítimas foram diretamente alvo de LGBTQIAP+fobias no ínterim, sendo 94% de ordem verbal e, dessas, 11% com a parte agressora fazendo gestos e expressões relacionadas a Jair Bolsonaro.

Os pesquisadores em comunicação Carlos Mendonça e Felipe Mendonça (2021) relembram dois acontecimentos coletivos, ambos ocorridos em setembro de 2018, que transparecem homofobia. Em um deles, a torcida do Clube Atlético Mineiro entoou um cântico preconceituoso ao time adversário durante uma partida de futebol: “Ô, Cruzeiroense, toma cuidado: o Bolsonaro vai matar viado”. No outro, torcedores da Sociedade Esportiva Palmeiras gritavam em estação de metrô em São Paulo “Ô, bicharada, toma cuidado: o Bolsonaro vai matar viado”, o que teria tido início após o grupo ter se encontrado com manifestantes pró-Bolsonaro.

Um evento que deu ainda mais concretude a essa realidade de medo foi a saída do deputado Jean Wyllys do Brasil no início de 2019, que iniciaria seu terceiro mandato como congressista homossexual que lutava para visibilidade das pautas de grupos abjetos na política. Contudo, depois de ele e sua família sofrerem ameaças de morte semanais, exilou-se (WYLLYS, 2019).

Tais acontecimentos elucidam que os ódios contra pessoas LGBTQIAP+ se intensificaram desde as disputas eleitorais, quando Bolsonaro e seus preconceitos tornaram-se ainda mais visíveis. As falas LGBTQIAP+fóbicas de Bolsonaro colaboraram em alguma medida para que o seu eleitorado também agisse de maneira discriminatória, praticando discursos de ódio, violências físicas e verbais, ameaças de morte e homicídio com motivação eleitoral contra o grupo LGBTQIAP+. “A violência não tinha medo de se fazer ouvir e ela evocava um nome, o de Bolsonaro. Esse nome fora, inclusive, associado a um discurso de aniquilação. Bolsonaro era aquele que iria ‘acabar com tudo isso’” (PAZ, 2021, p. 222).

Ciccione (2020) expõe que, depois dos resultados das urnas daquele ano, casais homossexuais foram ao cartório a fim de reconhecerem sua união antes do início do mandato de Bolsonaro em 2019. Havia o medo de que esse direito fosse perdido com o começo do novo governo, de modo que houve aumento do número de casamentos ente gays e lésbicas no período. Nós, corpos abjetos declarados, sabíamos que não enfrentaríamos tempos fáceis: Bolsonaro incentivava uma ofensiva anti-abjeção.

O segundo semestre de 2018 foi muito marcante para mim em decorrência das eleições. Minha primeira experiência como professor contratado começou pouco antes

do primeiro turno, em um curso de especialização mercadológica em uma instituição privada de ensino. Um dos assuntos que a disciplina abordava era *fake news*. Lembro-me de entrar na sala com mais de 30 discentes e ter diversos pensamentos de insegurança: Devo falar de política quando o debate for sobre *fake news*? Seria realmente possível falar desse tema sem mencionar o contexto político? Mas, se eu falar, não vou calar minha posição. Corro o risco de ser demitido por isso? E se alguma pessoa da turma for pró-Bolsonaro? O que eu faço se eu for alvo de homofobia, já que os casos de violências contra pessoas LGBTQIAP+ aumentaram tanto nesse período? Como mediar, enquanto educador, divergências que poderiam aparecer? Essas dúvidas surgiam misturadas dos meus medos pessoais: o que aconteceria após o pleito ser decidido? Não me recordo de boa parte do que realmente ocorreu nessas aulas, mas nunca me esqueci do sentimento de insegurança que carreguei naqueles instantes. Sei, contudo, que boa parte da turma tinha um posicionamento sociopolítico similar ao meu e muitas delas, hoje amigas, compartilham da mesma frustração de vivermos a ascensão dos ódios.

Ao sair de uma das aulas com essa turma, encontrei no prédio do centro universitário outro professor gay (e gay professor). Ele me agarrou pelos braços e me falou, com certo desespero, que precisava conversar. Ao me dar carona até minha casa, esse meu amigo relatava medos similares aos meus, tanto os que diziam respeito a como lidar com esse assunto na sala de aula quanto outro: como nós, gays afeminados, iríamos fazer se Bolsonaro ganhasse? Fomos relatando um para o outro casos de violências LGBTQIAP+fóbicas de que tínhamos sabido, algumas envolvendo gente que conhecíamos. Ele me contou que refletia com seu marido sobre a possibilidade de sair do Brasil, comentando a situação de um colega que estava buscando países que aceitassem dar refúgio a pessoas LGBTQIAP+. Um casal de amigos o fez, migrando para o Canadá em busca de mais proteção. Eu e esse meu colega de profissão tivemos uma conversa difícil e, ao mesmo tempo, de muito apoio, como muitas outras que tive com amigas e amigos de diferentes grupos abjetos.

Uma conhecida minha, travesti, durante encontro do grupo de estudo, relatou que fora insultada enquanto caminhava na rua. Disseram que, com a vitória de Bolsonaro, “iam matar viado”. Essa foi uma história que mobilizou muito os meus afectos, principalmente porque eu reconheci que eu era muito menos suscetível de ser violentado que ela, já que eu, apesar de viado afeminado, sou um homem cisgênero branco de classe média.

Apesar de meus privilégios, vivenciei uma sensação de medo. Por temer ser alvo de homofobia, deixei de usar roupas curtas, acessórios coloridos e algum ornamento que pudesse dar a ver minha viadagem. Quando os votos do segundo turno estavam sendo contabilizados, eu e minhas amigas do colégio nos reunimos. Nós cinco fomos e somos corpos considerados, cada um de um modo, abjetos pela perspectiva normativa. Ao tomarmos conhecimento da vitória de Bolsonaro, choramos, abraçamo-nos, indignamo-nos, revoltamo-nos e, principalmente, nos demos forças para continuar a resistir. Juntas, mesmo sendo tão diferentes, renovamos nosso amor e a proteção que conferimos umas às outras. Tínhamos a nós. Tínhamos também muito medo: não sabíamos o que aconteceria conosco e com as nossas e os nossos.

Em uma reunião familiar posterior à vitória de Bolsonaro, eu expressei minhas inseguranças à minha irmã, à minha mãe e ao meu pai. Disse que era um bom momento de pensar se eu deveria ficar no Brasil e ia enumerando os diversos episódios que seres abjetos como eu tinham passado nos últimos meses. Chorei. Choramos. Minha família me deu apoio e deixou evidente que faria o possível e o impossível para me manter em segurança, inclusive colaborar para a minha saída do país. Minha irmã disse que eu não precisava me preocupar comigo e eu expliquei para ela que não era apenas comigo com quem eu me preocupava. Eu já imaginara que minha família iria me dar alento, o que me faz uma exceção entre pessoas LGBTQIAP+. Como seria para outras, que não têm esse amparo, sem a possibilidade de pensar em alternativas para enfrentar a situação?

As homofobias nacionais certamente não começam com a vitória de Bolsonaro à presidência, mas é na sua gestão que elas explicitamente deixam de ser combatidas pelo Estado para se tornarem uma política de governo (PAZ, 2021), o que vem ocorrendo em um cenário de disputas de gênero e sexualidade. Na contemporaneidade, algumas masculinidades têm se embrutecido, aderindo a uma postura mais próxima do estereótipo de homem viril e agressivo. O avanço de pautas feministas, LGBTQIAP+, raciais e de classe é uma das principais razões que gera um movimento duplo e paradoxal em certas masculinidades: “um sentimento difundido de crise, de vulnerabilidade e de incertezas da identidade masculina, coexiste com a multiplicação agressiva de imagens, de exposições e de desfiles viris” (COURTINE, 2013, p. 555). O medo masculino da perda de privilégios, bem como da impotência tem recrudescido manifestações e desejos pela onipotência, mesmo que esta se expresse de maneira ficcional, hiperbólica e, por vezes, caricatural. Tal medo pode se orientar para práticas de ódio, não à toa o substantivo seja masculino.

Nesse contexto, há o incremento do que a socióloga trans Raewyn Connell (2019) nomeia de masculinidades políticas autoritárias, lideradas por governantes homens em várias nações, os quais organizam movimentos de caráter nacionalista, racista e moral por viverem uma espécie de “ansiedade de gênero”. O sociólogo James Messerschmidt (2019b) chama esse bloco ultraconservador de eixo do mal, que teve/tem como exemplos Trump nos Estados Unidos, Putin na Rússia, el-Sisi no Egito, bin Salman na Arábia Saudita, Duterte nas Filipinas, Ki Jong-un na Coreia do Norte e Bolsonaro no Brasil, este último com uma característica marcante: seu investimento em uma masculinidade militarizada (PAZ, 2021).

Em duas de suas investigações, Messerschmidt (2020; 2019b) analisa especificamente as masculinidades de Trump, também as relacionando às de outros desses líderes. O sociólogo expressa que o ex-presidente dos Estados Unidos, durante seu mandato, performou tanto masculinidades hegemônicas quanto dominadoras, conceitos que valem ser explicados.

Masculinidade hegemônica⁵² – sobre a qual me refiro em algumas partes desta tese como MH – é um conceito desenvolvido pela pesquisadora Connell (2003). Ele vem passando por popularizações, reformulações (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013) e ampliações de uso em diversas áreas do conhecimento (MESSERSCHMIDT, 2018). Levando em conta a historicidade do termo, podemos considerar que, nos dias de hoje, masculinidades hegemônicas são práticas sociais de masculinidades⁵³, localizadas em certo tempo sociocultural e legitimadoras de relações de gênero desiguais entre homens e mulheres, entre masculinidades e feminilidades, entre masculinidades, conforme sintetiza Messerschmidt (2019a). Nesse sentido, as MH envolvem tanto o policiamento de homens quanto a inferiorização de mulheres e do feminino. Diferentemente das MH, as masculinidades dominadoras não legitimam diretamente as

⁵² O “hegemônica” que adjetiva “masculinidade” é derivado das teorizações do filósofo Antonio Gramsci sobre as relações de classe. Amparado por uma discussão marxista, o pensador trata da hegemonia a partir de configurações culturais em que um grupo cobra e mantém a regulação da vida social, o que poderia ser mudado a partir da mobilização de classes inteiras. Esse último ponto não é o foco do conceito de masculinidade hegemônica. O que Connell fez foi deslocar o termo da questão de classe para as relações de gênero. A dualidade que o conceito de hegemonia abarcava (classe dominante x classe operária) foi ressignificada, já que as masculinidades não operam exclusivamente por dicotomias. Contrariamente, há diversas formas de ser homem, inclusive hegemônicas, que menos controlam e comandam direitos violentamente e mais encorajam o consentimento e a cumplicidade com desigualdades (CONNELL, 2019).

⁵³ As masculinidades não são personalidades estáticas ou um tipo específico de homem. Uma pessoa, independentemente de seu gênero, pode adotar uma masculinidade e abandoná-la quando não lhe convier, negociando suas expressões de gênero (CONNELL, 2003). Dito isso, masculinidades são práticas que se fazem na ação social a partir de normas de gênero e sexualidade.

desigualdades de gênero; suas ações envolvem controlar determinadas interações – de modo que o poder é exercido sobre pessoas e eventos – e exigir que a sua autoridade seja a única obedecida, ignorando quaisquer opiniões, mesmo que advenham de especialistas.

Feita essa conceituação, retomo a discussão sobre as expressões de gênero de alguns líderes mundiais. Trump e os políticos supracitados, como Bolsonaro, performam masculinidades dominadoras quando: a) negam posições científicas que confirmam os problemas ambientais ou sanitários que vivemos, b) usam de seu posto para beneficiar a si e sua família, c) atendem aos interesses do mercado privado e às iniciativas neoliberais em detrimento do bem-estar social, d) valem-se de seus perfis em plataformas *on-line* para controlarem a opinião pública. Por outro lado, eles têm práticas de masculinidade hegemônica ao: a) colocarem-se como heróis da nação que, por terem uma postura protetora masculina, garantirão a segurança do restante das pessoas, que são feminilizadas e tidas como fracas, b) dizerem que, enquanto homens brancos, livrarão o país de homens estrangeiros, indígenas ou quilombolas caracterizados como perigosos, invasores ou agressivos, c) expressam seu grau de superioridade frente a masculinidades subordinadas, tidas como aberrantes ou desviantes das MH por serem incongruentes com as lógicas da heteronormatividade.

Adicionalmente, o modo como Trump – enquanto líder governamental – reagiu à crise do coronavírus levou Messerschmidt (2020) a formular a ideia de masculinidade dominadora necropolítica. Faz parte dessa masculinidade algumas práticas que o então presidente adotou: a) ignorar recomendações médicas e científicas para conter o vírus, b) discursar expressando que a pandemia não era severa, tampouco motivo para alarde ou pânico, c) defender que a situação estava sendo controlada pessoalmente por Trump, enquanto mortes cresciam, d) sugerir, sem comprovação, que o consumo de desinfetante e cloroquina tinha potencial curativo, e) deixar de usar a máscara em ambientes públicos e recomendar o mesmo, já que declarou que isso fazia com que ele parecesse fraco, o que estimulou que a dispensa da proteção fosse associada a um teste de lealdade masculina. Com isso, Messerschmidt argumenta que a postura adotada por Trump foi necropolítica, posto que as populações negras, idosas e de classe baixa morreram mais se comparadas com outros grupos no contexto estadunidense. Essas mortes poderiam ter sido evitadas caso uma masculinidade dominadora necropolítica não tivesse sido colocada em ação, como foi o que ocorreu na Nova Zelândia, cuja taxa de mortalidade durante a pandemia foi contida por sua líder, Jacinda Ardern. Ela desenvolveu

performances femininas não dominadoras, tampouco necropolíticas, adotando as devidas medidas de saúde.

Com essas teorizações, pretendo fazer um paralelo com as masculinidades de Bolsonaro. A vitória do político é multifatorial, de modo que não a atribuo tão somente às questões de masculinidades; no entanto, reconheço a sua importância. Em partes, Bolsonaro chegou à posição que ocupa – e mantém-se nela – com o apoio de homens cujas masculinidades se assemelham às dele. Em pesquisa etnográfica, Pelúcio (2020) conversou com homens heterossexuais que usam aplicativos voltados para relacionamentos afetivo-sexuais. A antropóloga deu a ver as articulações que existem entre masculinidades regionais e locais; ou seja, as que dizem respeito respectivamente à cultura de um país e as que se desenrolam em esferas cotidianas familiares e organizacionais (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013)⁵⁴. Levando em conta que não há hierarquias entre esses dois níveis, senão atravessamentos mútuos, é importante refletir sobre a retroalimentação que existe entre masculinidades de homens comuns e masculinidades de homens que ocupam postos na política tradicional federal, como Bolsonaro.

Isso guarda relação com explicações de Messerschmidt (2020), que afirma que há eleitorados que são leais a um candidato não porque o veem como político, mas porque ele defende determinados temas morais. Na presidência, Bolsonaro age e discursa reforçando algumas masculinidades, as quais inspiram a vida cotidiana de homens comuns. Apesar de o poder necrobiopolítico não ser exclusivamente soberano e ligado a Bolsonaro, este incentiva e confere legitimidade a algumas formas de ser homem, sejam hegemônicas, dominadoras e/ou necrobiopolíticas. No contexto contemporâneo nacional, marcado pela insegurança masculina de perda de privilégios e pelo medo de que o *status* de macho superpotente seja deixado de lado, alguns homens adotam parcerias e compartilham ódios contra grupos abjetos. Tais homens comuns, ao encontrarem um líder político que representa seus temores e desejos, podem se tornar ativistas.

⁵⁴ Em nível de pluralidade de masculinidades hegemônicas, podemos observar a sua manifestação em três níveis: global, regional e local (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). Enquanto a dimensão global é desenvolvida em esferas transnacionais políticas, midiáticas e comerciais, a regional se desenrola circunscrita a uma cultura ou a um Estado-nação. Por fim, as masculinidades hegemônicas locais se formam a partir das interações face a face em ambientes familiares, organizacionais ou comunitários, o que costuma ser estudado por pesquisas de cunho etnográfico. Messerschmidt (2018) explica que não há hierarquias entre esses três níveis, senão atravessamentos mútuos. O sociólogo também aponta a possibilidade de haver várias masculinidades hegemônicas em cada uma dessas três camadas espaciais, de modo que não é improvável existir mais de um modelo de MH convivendo no mesmo lugar.

Bolsonaro vem incorporando algumas masculinidades hegemônicas⁵⁵ em sua vida pública como político, as quais demonstram seus ódios contra gays e contra mulheres. Começando pelas homofobias, recorro a uma citação que resume certas falas de Bolsonaro:

Num debate na TV Câmara, em 2010, [Bolsonaro] disse: “O filho começa a ficar assim, meio gayzinho, leva um couro e muda o comportamento dele. A gente precisa agir”. Em 2002, afirmando não ser homofóbico, foi ao ponto: “Não vou combater nem discriminar, mas se eu vir dois homens se beijando na rua, vou bater”. Ou assertivo: “Sou preconceituoso, com muito orgulho”. Em 2011, numa entrevista à Playboy: “Seria incapaz de amar um filho homossexual. Não vou dar uma de hipócrita aqui: prefiro que um filho meu morra num acidente do que apareça com um bigodudo por aí. Para mim ele vai ter morrido mesmo”. Em 2011, depois de o STF [Supremo Tribunal Federal] legalizar a união estável homoafetiva: “O próximo passo será a adoção de crianças por casais homossexuais e a legalização da pedofilia. Unidade familiar é homem e mulher”. Protestando contra a proposta de lei contra a homofobia: “E eu vou ser preso em flagrante só porque esse cara faz sexo com o seu aparelho excretor?”. A propósito da adoção por casais homoafetivos: “Ensinar para a criança que ser gay é normal? Não!”. Ironizando sobre adoção: “Um casal gay que adota uma criança, quem é a mãe, o bigodudo ou o careca?”. Ainda sobre a adoção por homossexuais: “Eu não deixaria meu filho de cinco anos de idade brincar com o filho da mesma idade filho de um casal gay [sic]”. No plenário da Câmara, em 2012, ao criticar o chamado “kit gay”, gritava: “Canalhas, emboscando crianças nas escolas! Canalhas, mil vezes. [ironizando] Homossexualismo, direitos? Vai queimar tua rosquinha onde tu bem entender, porra!” (TREVISAN, 2018, p. 441-442).

Já no cargo de chefe do executivo, Bolsonaro também proferiu discursos alinhados à inferiorização de homossexuais e suas masculinidades. Mello (2020) expõe caso de 2019 em que, durante coletiva de imprensa, um repórter perguntou ao presidente sobre denúncias feitas contra seu filho Flávio Bolsonaro, tendo recebido a seguinte resposta do político: “Você tem cara de homossexual terrível, mas nem por isso eu te acuso de ser homossexual”. No mesmo ano, Bolsonaro barrou o financiamento para filmes que tratassem da temática LGBTQIAP+ (JESUS, 2019) e afirmou que a criminalização das LGBTQIAP+fobias pelo STF fora “completamente

⁵⁵ A violência nem sempre faz parte das masculinidades hegemônicas, que podem variar culturalmente e/ou remodelar-se. O filólogo Rafael Jiménez e a filósofa Olga Sinues (2010) apresentam alguns mitos da violência que rondam as masculinidades, como força, agressividade e dureza inatas; necessidade de domínio e alta competitividade; repressão da empatia. O imaginário social de que masculinidades são violentas não deixa ver que há diferentes formas de legitimar relações desiguais, que não necessariamente advêm da brutalidade, ainda que dela possam se servir. Sobre isso, o sociólogo Jokin Carballo (2017) explica que nem toda masculinidade hegemônica é sustentada pela força, uma vez que pode haver mecanismos mais sutis e difusos que espalham a hegemonia por diversas esferas culturais, institucionais e cotidianas.

equivocada” (MAZUI; CASTILHOS; ORTIZ, 2019). Historicamente, gente gay tem sido inferiorizada por Bolsonaro, que a considera ligada ao que não presta.

Há expressões de MH em que Bolsonaro legitima as desigualdades não somente entre masculinidades e homens, mas também entre homens e mulheres e entre masculinidades e feminilidades. Em 2019, o presidente disse que o Brasil não poderia ser um país do turismo sexual gay, mas declarou que “quem quiser vir aqui fazer sexo com uma mulher, fique à vontade” (CONGRESSO EM FOCO, 2019), fazendo apologia ao turismo sexual e colocando mulheres como corpos a serem desfrutados. Em nível de misoginia vale recordar quando disse, em 2014, que não estupraria a deputada Maria do Rosário porque ela seria feia ou quando, em 2017, comentou em tom “humorístico” que tivera uma filha mulher porque dera uma fraquejada (MEDEIROS, 2019). Em entrevista a programa televisivo em 2016, opinou que não empregaria uma mulher com o mesmo salário que o de um homem (MARQUES, 2018). O menosprezo às mulheres e às feminilidades pode ser notado nesses exemplos.

Um questionamento relevante que Connell (2019) faz é se esses líderes políticos autoritários, a incluir Bolsonaro, de fato incorporam uma masculinidade hegemônica. Embora seus discursos e práticas sejam atravessados por ideias de supremacia masculina, misoginia e LGBTQIAP+fobias, tais líderes exageram suas masculinidades, visando formular por vezes uma imagem de intenso autocentramento e hipermasculinidade, como se tão somente eles pudessem varrer a corrupção nacional e trazer o retorno de um “bom” passado. Com base em teorizações butlerianas (2017b; 2019), é como se houvesse uma paródia hiperbólica, uma superparódia, que imita suas idealizações sem nunca atingi-las. É nesse exagero que Connell centra sua reflexão:

Se a hegemonia está funcionando bem, os grupos sociais dominantes não têm necessidade de recorrer à força em larga escala. A hegemonia implica um grau de consentimento, de participação no sistema, por parte de dominados/as. [...] [M]asculinidade hegemônica é uma masculinidade que é amplamente aceita na sociedade e tem pouca necessidade de violência organizada para consolidar sua posição. Então, quando nós vemos a emergência de violência estatal e social, nós estamos vendo o gênero como um campo de luta ao invés de um padrão de dominação estabelecido. É por isso que as configurações da masculinidade na nova política autoritária são tão exageradas, com ameaças declaradas, posturas agressivas e reivindicações de ajuda divina. Elas [essas masculinidades] não estão expressando uma posição de poder segura (CONNELL, 2019, p. 8, tradução minha⁵⁶).

⁵⁶ If hegemony is working well, the dominant social groups have no need to resort to force on a large scale. Hegemony implies a degree of consent, of participation in the system, on the part of the dominated. [...] [H]egemonic masculinity is a masculinity that is widely accepted in the society and has little need for organized violence to consolidate its position. So when we see a rise in state and social violence, we are

Por essa lógica, é como se certas masculinidades se hiperbolizassem a fim de tentar alcançar um *status* de hegemonia; ou seja, visassem uma construção onipotente para encobrir sua impotência, por seu posto no topo do pódio ser colocado em xeque e, quiçá, nem existir mais.

Recorrendo a uma expressão popular brasileira e invertendo-a, é como se alguns desses líderes fossem cordeiros em pele de lobo, performando masculinidades pseudo-hegemônicas, que são também medrosas e reveladoras da insegurança de perda de privilégios. Sugiro que pode haver momentos em que Bolsonaro aciona esses tipos de masculinidades pseudo-hegemônicas, construindo uma performance de paródia masculina a partir de virilidades, misoginias e LGBTQIAP+fobias exacerbadas. É por essa razão que alguns de seus discursos soam tão absurdos para parte da população brasileira, já que parecem retomar uma lógica de gênero que não cabe mais na contemporaneidade. Levando em conta que as pautas e conquistas de grupos abjetos estão apenas começando, essas masculinidades praticadas por Bolsonaro dão a ver certas semelhanças que ele tem com um cordeiro assustado, ainda que esteja disfarçado de lobo. Ou possa ser, de fato, um lobo em determinadas ocasiões, como quando mobiliza ações necrobiopolíticas, algumas institucionalizadas.

Em janeiro de 2019, no início do governo, houve a extinção da Secretaria de Educação Continuada, Diversidade e Inclusão, órgão pertencente ao Ministério da Educação que investia em ações que tangenciavam assuntos LGBTQIAP+ e de outros grupos. No mesmo mês, houve uma reestruturação do Ministério das Mulheres, Família e Direitos Humanos (MMFDH), pasta da ministra Damares Alves, em que uma diretoria que tratava da promoção e defesa dos direitos LGBTQIAP+ foi cortada. Com a argumentação de que não pretendia “ofender as famílias”, em fevereiro de 2019 as campanhas específicas de prevenção às infecções sexualmente transmissíveis (IST) e Aids não consideravam as particularidades que englobam a saúde das pessoas não cisheterossexuais, como há anos acontecia. Em meados daquele ano, ocorreu a extinção do Conselho Nacional de Combate à Discriminação LGBT, ora ligado ao MMFDH. No final de 2019, não foi realizada a IV Conferência Nacional de Direitos Humanos LGBT, cuja responsabilidade também era do MMFDH. O evento começara durante a gestão Lula e se estendera até o mandato de Dilma. Em outubro de 2020, a Advocacia Geral da

seeing gender as a field of struggle rather than an established pattern of domination. That is why the displays of masculinity in the new authoritarian politics are so exaggerated, with loud threats, aggressive postures, and claims of divine favour. They are not expressing a secure position of power.

União (AGU) oficializou pedido para que a decisão do STF, de equiparar as LGBTQIAP+fobias ao racismo, fosse revogada. Essas involuções evidenciam como há práticas biopolíticas na diligência bolsonarista para que a população em questão seja cada vez mais invisibilizada e não assistida por políticas públicas.

A situação se tornou agravada com a chegada da covid-19 no segundo ano do governo Bolsonaro, que respondeu ao problema sanitário a partir de posturas necrobiopolíticas. A pandemia atingiu de modo peculiar a população LGBTQIAP+, sobretudo por conta da negligência à vida e promoção da morte. Sobre isso, o momento do coronavírus fez com que boa parte da população não cisheterossexual acumulasse riscos, já que convencionalmente esse grupo abjeto vive “uma carência histórica de reconhecimento, proteção, visibilidade e representatividade política que marca o país” (OLIVEIRA; CARVALHO; JESUS, 2020, p. 69). Já existe dificuldade de monitorar as LGBTQIAP+fobias em um contexto habitual, o que é incrementado com a covid-19: tendem a se intensificar os casos de agressões subnotificadas, o medo de realizar denúncias e as ocorrências de violências familiares⁵⁷.

Além disso, outras posturas de Bolsonaro frente à pandemia dão algumas pistas das masculinidades necrobiopolíticas que ele praticou.

Ficaram famosas suas falas, afirmando que o coronavírus era apenas uma “gripezinha”. Quando o número de mortos avançou e se tornou preocupante, ele disse “eu não sou cozeiro”. Quando foi contaminado pelo Covid-19, muitos acreditaram que ele estava apenas mostrando isso em nome da propaganda de cloroquina, uma substância contraindicada por muitas pesquisas médicas e comprada em toneladas pelo governo brasileiro. A contagem de mortos foi interrompida pelo governo e a cloroquina, no momento em que escrevo este texto, vem sendo enviada aos povos indígenas atualmente fragilizados pelo Covid-19 e abandonados pelo governo (TIBURI, 2021, p. 106-107).

Bolsonaro foi negacionista, desqualificou a ciência, recomendou uma droga sem eficácia comprovada, minimizou a gravidade do vírus e menosprezou o alto número de

⁵⁷ Pesquisa intitulada *Diagnóstico LGBT+ na pandemia: desafios da comunidade LGBT+ no contexto de isolamento social em enfrentamento à pandemia de coronavírus*⁵⁷, feita pelo *Vote LGBT* e pela *Box 1824* (2021), mostra os impactos da crise sanitária nessa população. Destacam-se: a) a piora na saúde mental, o que acomete mais pessoas não binárias e mulheres, sobretudo se forem lésbicas, bissexuais e pansexuais; b) o afastamento da rede de apoio, já que o isolamento social por vezes cobra que se conviva exclusivamente com a própria família preconceituosa e c) a falta de fonte de renda. Ainda que a pandemia tenha atingido diversos corpos, ela é vivida de maneira mais aguda por esse e outros grupos, que vêm historicamente passando por exclusões e violências persistentes. O mesmo relatório evidencia que gente LGBTQIAP+ tem mais chances de sofrer de questões de saúde mental se comparada com a média da população brasileira. Embora haja pessoas, sobretudo gays e lésbicas, que não tenham sentido o efeito de LGBTQIAP+fobias na pandemia, elas não representam o grupo como um todo e são mais exceções numéricas, como o relatório expressa.

óbitos em distintas ocasiões, como quando disse que não podia fazer nada quanto às mortes: seu primeiro nome era Messias, mas não fazia milagre; ou ao expressar que não adiantaria fugir da morte, na medida em que ela seria o destino de todo o mundo. Essa e outras declarações de Bolsonaro, além de conceberem a morte como destino inelutável, ignoram que os efeitos da pandemia são distribuídos de maneira desigual, variando a partir de dimensões de raça, classe, gênero e sexualidade (FRANCO, 2021). Os primeiros dois anos da pandemia foram marcados pela improvisação de sepulturas coletivas, reflexo de um alto número de mortes e apatia do governo federal com relação à vida.

Quanto às masculinidades dominadoras, Bolsonaro investiu em uma briga diplomática com a China, principal parceira comercial no oferecimento de insumos para a vacina. A partir de um conflito de ordem particular, o presidente mostrou autoritariamente não ter intenção de negociar com um país que poderia ajudar na vacinação e na sobrevivência da população brasileira, expressando que ele era o presidente e, logo, cabia a ele a decisão (PRIOLI, 2021).

Em 2021, foi aberta a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Pandemia, a fim de investigar se houve irregularidades e omissões do governo federal quanto ao enfrentamento do coronavírus no Brasil. Durante a escrita deste texto, algumas sérias descobertas já haviam sido feitas, como a tentativa de mudar a bula da cloroquina para que fosse considerada eficaz quanto ao combate da covid-19 (NOBLAT, 2021). Além disso, a gestão de Bolsonaro recusou inúmeras ofertas de compras de vacina de diferentes laboratórios, o que impediu que milhões de pessoas fossem imunizadas (GUEDES, 2021). Nesse sentido, Tiburi (2021, p. 106) defende que “[n]ão é um exagero dizer que o governo se utilizou do coronavírus para intensificar a matança da população”: necrobiopolítica à brasileira.

Há momentos em que as masculinidades necrobiopolíticas de Bolsonaro se sobrepõem às hegemônicas. Sobre isso, a jornalista Mônica Bergamo (2020) noticiou que pessoas que estiveram com o presidente na pandemia relataram que ele desencorajava o uso de máscaras, dizendo às visitas que se proteger era “coisa de viado”. Ademais, o presidente declarou publicamente em 2020 que: “Tudo agora é pandemia. Tem que acabar com esse negócio. Lamento os mortos, lamento. Todos nós vamos morrer um dia [...]. Tem que deixar de ser um país de maricas” (TV FOLHA, 2020), termo este que é costumeiramente utilizado para tratar homossexuais de forma

pejorativa. A lógica acionada nos discursos de Bolsonaro associa ser “viado” ou “marricas” com algo negativo, que simboliza inferioridade.

Se olharmos com atenção para a historicidade dos ódios contra homossexuais, perceberemos que as homofobias no governo Bolsonaro são menos ruptura e mais continuidade. Mais que isso, a persistência das homofobias desde os tempos coloniais nacionais evidencia que esse tipo de ódio é um componente das necrobiopolíticas, fazendo parte das dinâmicas nacionais de poderes soberano, disciplinar e biopolítico.

4. AGÊNCIAS DE USUÁRIOS DO *GRINDR* DIANTE DOS ÓDIOS

4.1. Coleta/análise de perfis e agência como operador analítico-metodológico

Se durante a pesquisa de mestrado (MEDEIROS, 2021) decidi por uma observação-participante no *Grindr* – o que incluía dialogar com usuários além de coletar perfis –, no doutorado investi apenas na fase de observação, escolha que gostaria de justificar. Primeiramente, informo que o próprio *Grindr*, em suas Diretrizes de Comunidade⁵⁸, desautoriza tanto a condução de pesquisas na plataforma quanto solicitações a usuários para que participem de estudos, proibição que achei prudente não desrespeitar, uma vez que a questão envolve uma dimensão jurídica.

Para além desse ponto, há certas exigências de que pesquisas que tenham seres humanos como colaboradores sigam normativas e aprovações por comitês de ética. Acredito que essas regulações são relevantes e importantes para um fazer científico respeitoso, ainda que o processo possa ser moroso e não útil para todas as investigações. O pesquisador em direito Ramon Costa (2020) se viu desafiado por essa questão ao estudar o *Grindr*. Ele reconhecia a necessidade de que seus interlocutores assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), documento formal que autoriza que pessoas pesquisadoras utilizem dados de participantes da investigação. Contudo, o intelectual percebeu que, por se tratar de um espaço *on-line* em que o anonimato e o sigilo são ora fundamentais, o ofício limitava a sua atuação como pesquisador e gerava insegurança nos entrevistados, de modo que dispensou seu uso. Vivenciei práticas semelhantes no mestrado, quando as discussões sobre TCLE nas ciências sociais e humanas não eram tão agudas quanto no meu doutoramento, entre 2018 e 2022. A dificuldade de conseguir uma autorização oficial de usuários – em um contexto de discrição – foi um dos pontos que motivou minha escolha.

Por fim, cito um motivo mais pessoal. Segundo Pelúcio (2020), um dos desafios de empreender uma pesquisa participativa *on-line* em aplicativos é não haver o momento de ir ao campo geograficamente físico, até porque, com um celular com conexão em mãos, a pesquisa é ininterrupta. Com isso, dialogar diretamente com interlocutores envolve certa “urgência de ter de responder a mensagens para não perder

⁵⁸ Disponível em: <https://www.grindr.com/community-guidelines/?lang=pt-BR>. Acesso em 12 mai. 2022.

o colaborador, de ser acionada em momentos que eram para mim inapropriados” (ibid., p. 8), algo por que igualmente passei durante o mestrado.

No processo de investigação da dissertação, lembro-me de abdicar de vários compromissos e oportunidades exatamente para me dedicar exclusivamente às conversas com interlocutores. Conversava com diversos sujeitos de manhã, tarde, noite e até madrugada. O trabalho não cessou nessa fase e precedia outra: a análise de dados. Além disso, tive de lidar com usuários que questionavam a validade da minha pesquisa, insultavam-me por não crerem que eu estava ali como pesquisador ou diziam que conversariam comigo somente se eu me relacionasse afetivo-sexualmente com eles. Isso foi tão extenuante quanto importante para elaborar a dissertação. No doutorado, já atuando como docente em cursos de graduação e pós-graduação, assumi que eu não gozava do mesmo tempo que tivera anteriormente para ficar imerso na pesquisa, o que exigiu de mim algumas adaptações.

Tendo esse contexto em vista, ponderei se eu daria conta de responder ao meu problema de pesquisa tão somente analisando perfis, sem estabelecer uma interação direta com usuários do *Grindr*. Para isso, conectei-me inicialmente na plataforma de forma experimental, a fim de testar se a coleta de perfis seria suficiente para dar fio à investigação. Dessa forma, pude notar a infinidade de usuários que expressavam suas agências – ora mais ora menos combativas – em suas descrições, o que me fez concluir que recorrer à coleta de perfis bastava.

Decidi, então, fazer um perfil no *Grindr* em que não constava qualquer informação visível minha para as demais pessoas ali presentes. Não havia fotos, nome, descrição, idade ou qualquer outro campo pré-formatado disponibilizado. Além disso, desabilitei as possibilidades de saberem a qual distância eu estava em quilômetros/metros e de encontrarem a minha conta na aba “Explorar”. Durante o tempo em que o perfil esteve ativo, não interagi diretamente com ninguém, ainda que, poucas vezes, usuários tenham dado *Taps* ou mandado mensagens, as quais eu não respondi.

De acordo com o pesquisador em gênero Antonio García-Gómez (2020), há uma dualidade em plataformas como o *Grindr*. Ao mesmo tempo que esses serviços parecem ser privados por estarem supostamente restritos a corpos dissidentes – sobretudo HRH – interessados em relações afetivo-sexuais, os perfis ali presentes estão públicos para qualquer pessoa que fizer cadastro na aplicação. Essa questão exigiu de mim uma postura ética enquanto pesquisador, na medida em que há sujeitos no *Grindr* que não

querem ser identificados e/ou terem seus perfis divulgados, como expressei anteriormente. Para tanto, optei por exibir nesta tese tão somente trechos de perfis ao invés de perfis inteiros, já que os últimos podem conter dados como idade, nome próprio e cidade, o que pode não garantir o anonimato de um usuário⁵⁹. Ademais, não adicionei nenhum *print*⁶⁰ de perfis, já que isso mostraria a interface da aplicação, a qual se encontra protegida em nível de direitos autorais. Tal informação está descrita nos Termos de Serviço⁶¹ do *Grindr*, contrato com que concordei diretamente ao ter cadastrado meu perfil como pesquisador⁶².

Utilizei a conta em questão para realizar o trabalho de coleta de perfis, processo que durou do mês de julho de 2021 até fevereiro de 2022. Durante esses meses, conectei-me em diferentes dias e horários, valendo-me principalmente da aba “Explorar”, que me possibilitou visualizar gratuitamente até 100 perfis que existiam em determinado ponto geográfico. Utilizei diversas localizações nessa aba, contemplando variadas cidades dos 26 estados brasileiros e do Distrito Federal. Embora esta investigação seja qualitativa, não reivindique uma dimensão de representatividade estatística e tampouco tenha por interesse realizar uma comparação entre as regiões nacionais, optei por navegar por diferentes municípios para elucidar que as agências estão presentes em todo o território nacional, do interior às metrópoles.

Para ilustrar meu processo de coleta, vou citar um exemplo que apresenta uma sequência de ações que eu costumava fazer: conecto-me no aplicativo, clico na aba

⁵⁹ Durante a defesa da tese, pessoas que compuseram a banca examinadora pontuaram a urgência de discutirmos academicamente a ética que envolve coleta de dados de perfis nas plataformas digitais; mais que isso, problematizaram até que ponto podemos/devemos ou não apresentar esses dados pessoais explicitamente em nossas investigações. Sobre isso, a professora Joana Ziller de Araújo Josephson defendeu que os perfis do *Grindr* têm, sim, um caráter público, uma vez que qualquer pessoa pode criar uma conta na aplicação e ver as fotos e descrições que estão ali presentes. Por essa óptica, não seria problemático usar *prints* de perfis, desde que a face e os nomes próprios dos sujeitos não aparecessem. Adicionalmente, o professor Felipe Viero Kolinski Machado e a professora Rose de Melo Rocha explicaram que compreendem minha preocupação em ocultar os dados das pessoas que tiveram seus perfis coletados, mas expuseram que sentiram falta de visualizar suas características sociodemográficas, como idade, localização geográfica, tipo corporal e raça. Esse debate me trouxe mais reflexões do que respostas, algo a que pretendo me debruçar em estudos futuros que eu empreender.

⁶⁰ Captura visual de uma tela digital.

⁶¹ Disponível em: <https://www.grindr.com/terms-of-service/>. Acesso em: 12 mai. 2022.

⁶² Durante a banca examinadora de defesa da tese, o professor Carlos Frederico de Brito d'Andréa fez uma provocação muito interessante. Ele propôs que nós, gente acadêmica, desenvolvamos certa desobediência diante de alguns termos de serviço impostos pelos aplicativos que analisamos. Posto que estamos realizando pesquisas com viés social e de interesse público – normalmente não ligadas a objetivos mercadológicos e financeiros –, deveríamos poder mostrar a interface das aplicações que estudamos, seja por meio de registros em *prints* ou vídeos. Caso eu tivesse bancado tal escolha nesta tese, certamente a parte empírica teria sido mais bem ilustrada e desenvolvida, oferecendo às pessoas leitoras mais insumos para compreenderem o *Grindr* e o seu funcionamento. Acredito que essa discussão pode gerar movimentos metodológicos em investigações futuras, sejam minhas ou de outras pessoas.

“Explorar” e escrevo “Boa Vista”. Sou levado, assim, para um mapa da capital de Roraima, onde eu posso fixar um ponto exato do território. Desse modo, eu consigo selecionar com precisão em qual bairro e rua eu pretendo navegar. Opto por ficar na região central da cidade. Ao fazer essa escolha, a plataforma torna visíveis os 100 perfis mais próximos desse ponto. Como Boa Vista possui um grande perímetro urbano e, conseqüentemente, mais usuários conectados do que em municípios de menor porte, eu desloco o ponto de localização para bairros mais distantes do centro por pelo menos duas vezes; assim, eu posso ter acesso a novos perfis. Abro e leio cada um deles, alguns dos quais reconheço algum tipo de agência aos ódios, seja mais ou menos combativa. Ao notar uma capacidade de ação em um perfil, realizo sua cópia digital a partir de um *print*.

Empreendi esse processo incontáveis vezes, o que fez com que eu visse mais de 20 mil perfis. Desses, realizei *prints* de aproximadamente 200. Em seguida, dediquei-me em selecionar trechos de descrições em que, ao meu ver, era flagrante a presença de agências. Com todos os trechos organizados em um documento comum, comecei a agrupá-los conforme encontrava padrões, de modo que as categorias analíticas foram emergindo. Nas próximas páginas, disserto sobre as três grandes categorias de agências a que cheguei: 1) injúrias como autodenominações, 2) (re)apropriações de códigos e negociações com o armário, 3) agências debochadas e/ou agressivas. Fiz essa divisão mais para fins didáticos do que taxativos, uma vez que há categorias que se sobrepõem.

Cheguei a essas categorias e as analisei valendo-me do conceito butleriano de agência como principal operador analítico-metodológico. Ainda que performatividade, poder, ódio e discurso de ódio também tenham sido utilizados como articuladores das discussões analíticas, eles aparecem como apoio aos debates sobre agências de usuários do *Grindr*. Por meio da empiria, demonstro que há uma constante negociação com as normas nas possibilidades de agir diante dos ódios, possibilidades que são ora menos ora mais combativas, as quais por vezes se interseccionam. Amparado sob as provocações de Paz (2021), ilustro de que forma agências podem afinar-se, adaptar-se e/ou opor-se às lógicas de poder existentes nos ódios.

4.2. Injúrias como autodenominações: o poder como inerente às agências

Durante minha presença enquanto pesquisador no *Grindr*, encontrei perfis cujos usuários demonstraram empreender uma ressignificação das injúrias ora lhes atribuídas,

autodenominando-se por meio de termos que, se direcionados a homens, contêm um passado ofensivo, como “afeminado”, “bicha”, “menininha” e “garota”. Também localizei adjetivos, usados para caracterização de si, que se referem a materialidades corporais e faixas etárias pouco valorizadas socialmente, como “gordo”, “gordão”, “obeso” e “velho”. Aproximando essas autointitulações das teorizações de Butler (2018), argumento que o processo de chamar-se a partir de uma injúria é uma possibilidade de ação, sobretudo quando isso é feito diante dos olhares de outras pessoas. As palavras citadas evocam implicitamente o direito de que corpos abjetos apareçam em espaços normativos, como se anunciassem de modo indireto: “Tomamos para nós nomeações derogatórias e, com elas, marcamos uma existência que não é de inferiorização”. Existir publicamente, nesses casos, é desenvolver um tipo de agência.

Ao se designarem enquanto “bicha”, “gordo”, “velho” e nomes afins, tais usuários agem não apenas individualmente, mas também político-coletivamente. Seus corpos e seus enunciados representam categorias sociais: os que não são machos, os que não são magros ou musculosos, os que não são jovens. Dessa forma, espelham outras pessoas presentes tanto no *Grindr* quanto fora dele, também tidas como abjetas. Já que – em nível de discurso de ódio – uma injúria ataca um grupo social em vez de tão somente um corpo específico, podemos similarmente considerar que, ao se assumir orgulhosamente como ser abjeto e dar-se a ver, um sujeito não está solitário: ele representa modos de ser e estar no mundo semelhantes aos seus.

É interessante notar que parte dos termos mencionados que encontrei no *Grindr* não era proferida por usuários que reivindicam uma postura agressiva direta. Sem proporem expressamente um embate, esses corpos exibem-se como não alinhados às lógicas normativas e se intitulam a partir de adjetivos e substantivos que têm um passado ofensivo. Nesse sentido, não há adesão a uma lógica conflituosa ou ao enfrentamento explícito às efeminofobias, gordofobias e etarismos, senão a uma resistência que vem de uma automeação. Apenas se é afeminado, gordo e velho, sem nada mais ser dito. Deslocam-se, assim, os significados de termos odiosos, o que provoca uma renovação no fluxo normativo.

Gostaria de me ater aos sentidos performativos que alguns desses termos têm adquirido temporalmente, os quais estão marcados por uma cadeia diacrônica de sentidos. Primeiramente, dirijo meu foco às expressões femininas e/ou pejorativamente construídas como sinônimos de homossexualidade. Desse modo, apresento nos

próximos parágrafos contextos passados em que tais termos foram (res)significados para, em seguida, demonstrar como eles ecoam na contemporaneidade.

No século XIX brasileiro, após o período colonial, o nome “homossexual” é criado como fruto do biopoder, como expliquei anteriormente. É nesse contexto que emergiu a associação de pessoas homossexuais com a palavra “aberração”, pois elas eram consideradas fora dos padrões naturais, espirituais e mentais, dimensões essas não excludentes. Quando me deparei com um usuário do aplicativo que tinha “A aberração” como nome principal, lembrei-me dessa trama de significações que o termo possui. Tal autonegação provoca deslocamentos no sentido da palavra. Não se alinhar às convenções parece ser menos um problema e mais uma maneira de narrar-se, sobretudo porque a pessoa em questão também se definiu enquanto afeminada, outro termo com uma historicidade pejorativa. Complementarmente, a preferência pelo artigo “a” em vez de “um” evidencia que aquele usuário se considera como a própria personificação do que é aberrante: não UMA aberração, mas A aberração.

Figura 6 – Trechos de perfis do *Grindr*: aberração e afeminado/a



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Em outros perfis, encontrei as seguintes redações: “sou afeminado” e “afeminada”. O uso dessas expressões como forma de autointitulação liga-se aos modos como o gênero feminino e a falta de virilidade são vistos socioculturalmente como negativas por uma perspectiva normativa. A fim de tratar da performatividade que atravessa essas palavras, retomo os poderes que interpelavam os corpos no período pós-

colonial brasileiro. Sobre isso, Fry e Macrae (1985) atribuem ao discurso científico um importante papel nas constituições das homofobias nacionais, uma vez que forjaram, opuseram e nivelaram as categorias “heterossexual” e “homossexual”, sendo a última inferiorizada. Além dessa dicotomia, os discursos biopolíticos investiram em outro binarismo que foi inculcado no imaginário popular: a ideia de que afeminados e penetrados sexualmente seriam homossexuais, enquanto machos e penetradores seriam “homens de verdade”.

Green (2019), ao investigar homens que buscavam aventuras sexuais com homens nas capitais São Paulo e Rio de Janeiro no século XX, notou em alguma medida a manifestação desse sistema dual. O pesquisador estudou práticas sexuais homossexuais que ocorriam clandestinamente em espaços públicos ou semipúblicos, como praças, ruas, banheiros, cinemas e saunas. Entre os anos 1890 e 1930, Green percebeu que havia nesses locais certo espelhamento no modelo de heterossexualidade ideal que, a partir da oposição homem/mulher, inspirava as duplas bofe/bicha, ativo/passivo, macho/afeminado. Por essa lógica, a pessoa a ocupar a posição de ativo-penetrador seria heterossexual, já que importaria menos sua prática sexual e mais o seu papel de gênero. Mais do que diferenças, formularam-se também hierarquias: o ativo-penetrador seria superior ao passivo-penetrado, este último associado à afeminação e à prostituição indesejáveis (DEL PRIORE, 2011).

Por outro lado, Green constatou que havia desobediências a esse sistema heteronormativo, uma vez que certos homens tinham práticas fluidas e versáteis; alguns ativos eram afeminados; determinados passivos eram bofes.

Na cama, as máscaras caem e o desejo emerge sôfrego, longe da divisão cultural entre bichas e bofes: o orgasmo será o movimento da verdade a evidenciar um prazer vivenciado por aquele mesmo indivíduo que o rejeitava; e, muitas vezes, tal prazer é o sinal eloquente de uma atração homossexual levada às últimas consequências na cama, ainda que negada socialmente (TREVISAN, 2018, p. 367).

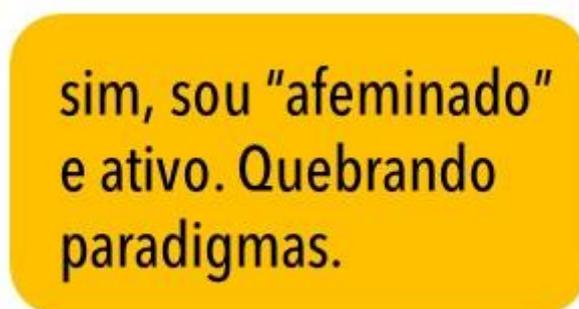
O descumprimento da dicotomização revela o caráter performativo e ficcional das identidades sexuais e de gênero, fazendo ver que havia brechas nas relações de poder, mesmo que na esfera pública não houvesse subversão a elas.

Durante o período da ditadura militar brasileira e, sobretudo, com o período de retomada democrática, os modelos viado/bofe e passivo/ativo foram se enfraquecendo (FRY; MACRAE, 1985). Casais de homens de classe média, moradores de centros

urbanos, propunham uma relação mais igualitária entre si e a manutenção dos direitos de cidadania masculina (MACRAE, 2018). Não se entendiam como penetrado-mulher e penetrador-homem, mas dois entendidos, termo que designava homens que se relacionavam afetivo-sexualmente com homens, caracterizados menos pelos seus papéis sexuais e mais pela escolha do objeto sexual masculino. Entre os entendidos, havia certa rejeição de autodenominações que eram vistas como pejorativas ou femininas, como “bicha” e “viado”, já que se apostava em uma sexualidade mais resguardada.

A hierarquização entre ativos e passivos não se perdeu com a emergência dos entendidos; contrariamente, perdura até os dias atuais. Em certos espaços de sociabilidade gay, o homem penetrado – sobretudo afeminado – é por vezes tido como perdedor de sua virilidade, enquanto o penetrador não sacrificaria sua masculinidade, segundo o pesquisador psicólogo Gilmaro Nogueira (2020). Em pesquisa anterior que realizei (MEDEIROS, 2021), notei que homens passivos que usam o *Grindr* podem ser alvos de discursos vexatórios e odiosos por serem enxergados como de menor valor e relacionados às feminilidades⁶³. Similarmente, ainda persiste em alguma medida a associação do ativo com virilidade, como se ele não pudesse ser afeminado, o que é ilustrado na redação de um perfil:

Figura 7 – Trecho de perfil do *Grindr*: afeminado e ativo



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

⁶³ Ainda assim, essa relação de superioridade/inferioridade é complexa e nem sempre deve ser tomada como unicamente odiosa, ainda que possa, sim, sê-lo. Há homens com práticas passivas que desejam ocupar uma posição de submissão no ato sexual, bem como há homens com práticas ativas que gostam de agir a partir de dominação durante uma transa: “a carícia e a surra (consentida livremente) constituem duas formas legítimas dentre as manifestações sexuais” (BORRILLO, 2015, p. 49). Sendo isso consensual entre ambos, cabe questionar se, de fato, há ódios nesses comportamentos. Ademais, a troca de papéis e a dominação podem transitar de uma parte à outra. Como explica Perlongher (2008), esses modelos e figuras não são identidades fixas, mas tentativas: ativo e passivo não são ontologias, mas construções socioculturais.

O usuário negocia com as normas e com as próprias chances de seu corpo ser visto como atraente ou não pelos demais. Ao se descrever como um ativo que é afeminado, esse sujeito parece abdicar de sua posição de pretensa superioridade por ser penetrador, na medida em que esta última é ainda tida como menos valorosa por uma perspectiva hegemônica. Há também um deslocamento sobre o que é ser afeminado e o que é ser ativo, já que o usuário evidencia que ambas as formas de existência podem se interseccionar. Nesse processo, ele adiciona certo deboche quando escreve que está quebrando paradigmas, assumindo que rompe com a ideia estereotipada de que ativos são viris e afeminados, passivos. Acredito que esse perfil dá a ver o caráter ficcional das identidades, o que é feito a partir de uma agência que se volta contra as normas ao mesmo tempo que se vale delas. A fantasia em sistemas duais é rasurada.

Em seu estudo sobre masculinidades viris em espaços de pegação públicos e semipúblicos paulistanos na década de 1980, o antropólogo Néstor Perlongher (2008) – assim como Green (2019) – também trata da coexistência de sistemas sexuais homossexuais. O pesquisador comenta que há um deslocamento perceptível da figura da bicha louca para a identidade do gay-macho, que tinha como exemplar o homem superviril, de cabelos curtos, barba e corpo musculoso. Nos locais de sexo furtivo que Perlongher investigou, eram valorizados os michês que incorporavam esse tipo caricato de masculinidade. Nesse sentido, garotos de programa notaram que, ao acionarem esse tipo de performance, possuíam mais chances de serem rentáveis e se comercializarem. “[O] gay-macho procuraria ser mais machão, não para atrair o pessoal muito bicha, senão para seduzir o mais metido a machão também” (ibid., p. 99), o que tornou proeminente o modelo relacional gay-macho/gay-macho⁶⁴. Nesses espaços, o homem que despertava mais interesse era “o perfeitamente ajustado na sociedade, aquele que permanece machista e dominador de mulheres, mas isto não vem sem o componente complicador: este ideal é hétero, tende à homofobia e, mais uma vez, se volta contra o sujeito do desejo” (MISKOLCI; PELÚCIO, 2008, p. 13). Logo, não há necessariamente

⁶⁴ Ao comentarem o estudo de Perlongher, Miskolci e Pelúcio (2008) explicam como transgressão e conformidade às normas podem se justapor. Tais homens que buscavam aventuras sexuais urbanas com outros homens subvertiam em algum grau a noção de sexo monogâmico procriador e heterossexual ao investirem em práticas de sexo pago, em ambientes públicos ou semipúblicos, transando com gente de outras faixas etárias e classes sociais. Havia certa fruição no descumprimento das normas, na sensação de perigo e marginalidade, no risco a roubos e violências que esses corpos podiam enfrentar. Por outro lado, o desejo se voltava a um padrão de masculinidade heterossexual, que se ancorava no dualismo de gênero. O tesão era entre HRH, mas as partes deveriam ser/parecer heterossexuais.

o abandono da moralidade e a perda da respeitabilidade pública, já que esses comportamentos e encontros se davam de forma subterrânea.

Por volta de 1974, inicia-se um gradual processo de abertura democrática, o que veio a relaxar, em alguma medida, as homofobias e incentivar o que foi chamado de “revolução sexual”, que oferecia maior liberdade para as práticas eróticas (DEL PRIORE, 2011). O mercado consumidor gay, ora focado em bares e boates, vai retornando e se espalhando. No final desta década, veículos de comunicação feitos por e para homossexuais começam a emergir. Se as disputas por visibilidades políticas formais eram desafios constantes das homossexualidades nas duas últimas décadas do século XX, o mesmo não se dava na esfera mercadológica. Garantir direitos de gays como cidadãos era muito mais difícil do que os valorizar enquanto consumidores. A existência de HRH com dinheiro no bolso era bem vista pelo setor privado, menos importando se eram homossexuais, gays, bichas ou viados e mais se estavam dispostos a gastar. A ascensão de homossexuais pelo mercado “favorece aberturas quando pode tirar lucro del[e]s, mas cobra seus juros através de uma cooptação cruel” (TREVISAN, 2018, p. 306).

As vivências gays e lésbicas ficaram em grande medida circunscritas ao eixo comercial de nicho criado para eles e elas: bares, boates, saunas, revistas e jornais, o que guarda relação com um movimento homonormativo (DUGGAN, 2002) ainda presente nos dias atuais, inclusive no *Grindr*. A homonormatividade apoia-se na lógica neoliberal, que nem sempre é coesa e pode variar entre menos ou mais conservadora em termos de moralidade. As vertentes liberais articulam-se em torno da defesa da igualdade gay e lésbica, desde que isso não provoque contestações aos preceitos heteronormativos, tampouco impeça o funcionamento do mercado de consumo. Com isso, são aceitos homens homossexuais e mulheres lésbicas que tenham estilos de vida privatizados, despolitizados e aderentes tanto ao sistema mercadológico quanto ao dualismo de gênero. As operações da homonormatividade não se sustentam nas diferenças de gênero e sexualidade, senão no apoio direcionado a casais de gays masculinos e lésbicas femininas que desejam formar famílias monogâmicas e movimentam o mercado com suas compras (DRUCKER, 2018), o que exclui outros corpos que fazem parte da sigla LGBTQIAP+, sobretudo as pessoas trans e intersexo. O meio comercial gay não tem proposto políticas de diferença, empurrando corpos dissidentes que não lhe interessam para as margens do consumo.

É tendo esse como um de seus contextos que as homossexualidades brasileiras hegemônicas se forjaram como aquelas que funcionam como uma hiperparódia da heterossexualidade masculina neoliberal, uma cópia que pretende ser mais perfeita do que aquela que mimetiza, uma super-cópia da cópia sem original (BUTLER, 2017b). O desejo de ser e ter esse homem reflete o início de uma política do espelho (MEDEIROS, 2021), em que há certa “obsessão generalizada de buscar no outro o mais igual possível a si mesmo” (TREVISAN, 2018, p. 433). Esse contexto é marcado por ódios homofóbicos entre os próprios HRH, que se vigiam a fim de manterem as hetero e homonormatividades.

Dito isso, é possível pensar em inflexões por que os sistemas sexuais vividos por HRH têm passado historicamente. Embora ainda coincidam, vemos os modelos 1) ativo-penetrador x passivo-penetrado, 2) entendido x entendido, 3) gay-macho x gay-macho sendo sombreados pelo casal monogâmico de homens gays homonormativos: masculinos, conformistas às normas de gênero, “bem” sucedidos profissionalmente, “bons” compradores e pouco dados às discussões políticas em torno da pauta LGBTQIAP+. Importa menos se são passivos, ativos, versáteis ou *gouines* e mais sua aderência à homonormatividade.

O mundo comercial gay pode ser grande, mas não é nenhum modelo de diversidade. A despeito da possibilidade de se lucrar nos nichos LGBTI de mercado, ganha-se muito mais nos espaços uniformes que focam nos consumidores com a demanda mais efetiva, onde pessoas com os corpos errados, com as roupas erradas, com as práticas sexuais erradas, com o gênero errado ou com a cor da pele errada são vistas como ruins para o marketing e são frequentemente excluídas. O crescimento da cena comercial tem, portanto, aumentado o estigma e a marginalização de muitas pessoas LGBTI (DRUCKER, 2018, p. 203).

É perceptível que a homonormatividade atravessa diferentes dimensões, como identidade e expressão de gênero, sexualidade, classe socioeconômica, corpo físico e origem étnico-racial, o que é visto no *Grindr* quando da valorização de usuários por homens masculinos, cisgêneros, não gordos, brancos que vivem e consomem em regiões urbanas de classe média alta. Destoam da homonormatividade as bichas pobres, negras, periféricas, gordas e/ou afeminadas. Essas últimas, constantemente rechaçadas nos perfis do aplicativo – independentemente de sua orientação sexual ou de serem ativos, passivos, versáteis ou *gouines* –,

são identificados por rebolar ao caminhar/caminhar de maneira feminina; desmunhecar/gesticular as mãos de maneira espalhafatosa; cruzar as pernas; por dançar; apresentar voz aguda, entre outras características. O corpo da pessoa afeminada é o corpo que apresenta “trejeitos afeminados”, é o corpo “macio” ou o corpo “gongado” (NONATO, 2020, p. 104).

Esses corpos misturam expressões de gênero/sexualidade e desenvolvem ações ambíguas, formulando uma colcha de retalhos a partir de códigos diversos, o que os torna abjetos e ininteligíveis socioculturalmente. É como se essas pessoas tivessem fracassado em adotar manifestações masculinas adequadas e, ao mesmo tempo, abrissem espaços para a rebeldia contra as homo e heteronormatividade⁶⁵. Dessa forma, corpos masculinos que se denominam a partir de palavras femininas no *Grindr* geram algum curto-circuito no fluxo normativo esperado, apropriando-se dele próprio enquanto o subvertem, como notei em perfis com as seguintes descrições:

Figura 8 – Trechos de perfis do *Grindr*: menina, garota e bicha



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

⁶⁵ Embora Nonato defenda que as pessoas afeminadas são aquelas que possuem próstata – expressão que pinço de Bento (2017) – e têm práticas de feminilidades, defendo que tais pessoas podem ser tanto homens como mulheres, cis ou transgêneras, binárias ou não binárias, tenham quaisquer orientações sexuais. Em artigo que escrevi em parceria com Juarez Dias e Carlos Mendonça (DIAS; MENDONÇA; MEDEIROS; 2021), dissertamos sobre como performances viadas, que considero estarem ligadas ao conceito de masculinidades subordinadas, podem ser incorporadas por pessoas *queer*, gays e mulheres cisgêneras e heterossexuais. Por não serem identidades fixas, masculinidades e feminilidades podem ser encarnadas em uma variedade de corpos.

Além do uso de “afeminado/a” e de palavras no feminino, outra forma de intitulação de si que encontrei foi a partir da palavra “bicha”. Segundo Green (2019), a possível origem da palavra “bicha” remonta aos anos 1930, ainda que sua popularização para a sociedade como um todo tenha se dado na década de 1960, quando se tornou um termo pejorativo para se designar um homossexual. Green afirma que a expressão pode ter sido inventada pelo próprio grupo de homossexuais passivos e afeminados para se denominarem. Bicha, além de ser o nome dado a um parasita intestinal, pode ser uma variação de *biche* em francês, que é corça, feminino do animal veado. Embora a origem da palavra não esteja totalmente comprovada, a possibilidade de ser uma autorreferência garante a ela uma considerável força política, por ter sido criada por e para gente abjeta que se orgulhava de si. O uso performativo da expressão se faz presente contemporaneamente no *Grindr*, como ilustram os exemplos citados.

Lançar luz sobre a historicidade dos termos nacionais que compõem os perfis apresentados permite que notemos como um nome ou a utilização do feminino estão cingidos por apropriações, disputas e contextos anteriores. Por isso, a performatividade de discursos odiosos pode passar por remodelagens não apenas pela ação das normas, mas também por meio das agências linguísticas. Em um processo de retroalimentação, usuários do *Grindr* que se definem como afeminados ou no feminino inicialmente incorporam para si um nome que os submeteu arbitrariamente e ofensivamente; em seguida, emergem enquanto sujeitos apropriando-se desse mesmo nome e, com isso, empurram sua performatividade e sua cadeia de significação. Em um cenário de enaltecimento de masculinidades homonormativas e viris – caricaturas de uma heterossexualidade tida como ideal –, adjetivar-se como afeminado e tratar-se no feminino é uma possibilidade de agir diante dos ódios efeminofóbicos.

A desvalorização normativa de corpos afeminados guarda alguma estreiteza com as gordofobias e os etarismos presentes no meio HRH. A imagem do gay que, de tão masculino, parece ser heterossexual encontra uma de suas expressões na carnalidade jovem esculpida em academia, na virilidade teatralizada e na discricção, o que remonta à chegada do HIV/Aids no Brasil no início dos anos 1980. HIV/Aids passou a ser associado a alguns tipos de identidades e práticas homossexuais – como a promiscuidade, a afeminação, a vida noturna e a prostituição (TREVISAN, 2018). Houve um esforço por parte da população gay de não parecer gay, a fim de se desvincular ao máximo da imagem de *status* soropositivo. Enquanto profissionais de sexo perdiam clientes, diversos bares e boates gays de grandes cidades esvaziavam-se.

A vivência da monogamia se tornava um imperativo. O corpo magro passou a ser relacionado ao vírus, de modo que a prescrição de medicamentos e a prática da malhação interpelavam os corpos homossexuais, colaborando com a cultura de culto aos músculos e da supervirilidade supracitada. Foi nesse cenário de HIV/Aids que HRH desejavam mostrar-se fora do meio gay e procurar por parceiros que também não frequentassem o circuito homossexual, que simbolizava falta tanto de saúde quanto de hombridade (MISKOLCI, 2017). O apreço contemporâneo por HRH sarados, “discretos”, “fora do meio” e não afeminados detém laços com esse momento histórico (FERREIRA; MISKOLCI, 2020), mas também com outros.

Courtine (2013) explica como, durante o século XX, atribuiu-se ao corpo sarado masculino jovem um índice de virilidade. Nos Estados Unidos dos anos 1930, precisamente na Califórnia, a alta taxa de desemprego ocasionada pela depressão econômica deslocou a atenção da população masculina para outro tipo de labor: aquele praticado em academias de ginásticas e centros esportivos. O trabalho muscular repetitivo e compulsivo interpelava os homens desse espaço-tempo, incentivando a proliferação de imagens de sujeitos viris e fortes em praias. Nos anos de 1950, o cinema hollywoodiano adere ao estereótipo de homem sarado que malha incansavelmente em suas narrativas, o que ganha uma nova camada na década de 1970: a relação entre o homem com a carnalidade esculpida em aparelhos de musculação e o patriotismo de guerra. Na medida em que os produtos midiáticos estadunidenses foram e são consumidos em nível mundial, a cultura visual global passa a ter o homem sarado e viril como um de seus elementos de destaque. A imagem em questão extrapola o meio cinematográfico e espraia-se: publicidades, brinquedos infantis e revistas exibem homens com os peitorais à mostra, baixo grau de adiposidades e alto percentual muscular. Reflexos desses momentos históricos apresentam-se na contemporaneidade. O corpo masculino sarado, além de ser visto como saudável e viril, é atualmente tido como imponente, jovem e sexualmente ativo, expurgando os fantasmas da afeminação e do envelhecimento, este último visto como uma patologia (ibid.). Entre HRH, “[a] prática/orientação sexual vista como desviante teria como atenuadora uma corporeidade ideal que resguardaria a virilidade de um homem, mesmo que ele” (MEDEIROS, 2021, p. 121) transe com outros homens.

Embora haja normas particulares que alcançam HRH, o desejo de domar a matéria orgânica carnal, interromper o envelhecimento e encerrar com a possibilidade de gorduras (SIBILIA, 2004) atinge a sociedade de forma geral. Cirurgias plásticas,

procedimentos estéticos, uso de filtros de embelezamento em plataformas *on-line*, ingestão exagerada de suplementos alimentares, práticas obsessivas de dietas e exercícios físicos entram no rol de estratégias de estilização corporal. A não adoção dessas estratégias é condenada moralmente, sobretudo se quem não as aciona são pessoas em sobrepeso, obesas ou idosas. Constrói-se uma falácia de que tais sujeitos não fizeram uma boa autogestão, fracassaram em manter a boa forma e não parecem mais jovens do que poderiam. Nesse sentido, perfis com textos similares aos dispostos a seguir nomeiam-se a partir de termos com performatividades insultuosas⁶⁶.

Figura 9 – Trechos de perfis do *Grindr*: gordo e velho



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

⁶⁶ Durante a banca examinadora de defesa da tese, o professor Felipe Viero Kolinski Machado trouxe uma provocação muito interessante: poderia haver certa hegemonia em determinados corpos lidos como não magros e/ou não jovens? Não há sujeitos que buscam exatamente por esses tipos de corpos a partir de seus significados enaltecidos socialmente? Felipe sinalizou que alguns grupos na cultura de HRH se relacionam a populares categorias do pornô, como o *daddy* (cuja tradução é papai) e *bear* (cuja tradução é urso). O *daddy* é representado por homens não jovens, usualmente acima dos 40 ou 50 anos, por vezes associados – no imaginário social – à estabilidade financeira, ao ato de prover seu parceiro e à postura viril paternal. Por outro lado, o *bear* é atrelado a homens corpulentos, com pelos e taxas de adiposidades altas, materialidades que podem ser interpretadas como virilidade e masculinidades não subordinadas. Levando em conta que *daddies* e *bears* são em alguma medida apreciados por parte de HRH e, mais que isso, podem reforçar convenções de masculinidades, nem todo corpo gordo e/ou não jovem sofreria necessariamente rechaço. A partir dessa perspectiva, de que modo *daddies* e *bears* poderiam reforçar ódios e performar masculinidades hegemônicas? Apesar de não pretender responder a tal questão nesta pesquisa, ressalto que a provocação de Felipe dá a ver possíveis continuidades desta tese em investigações futuras. Adicionalmente, destaco que os perfis de que estamos tratando nesta nota de rodapé não se caracterizam como “*daddies*” ou “*ursos*”, mas como “gordos” e “velhos”. Nesse sentido, os usuários acionam termos com passados derogatórios nacionais e não a categorias reconhecidas e aprovadas na cultura HRH dominante. Com isso, sugiro que a escolha vocabular adotada evidencia certa agência mais combativa.

A partir dos casos apresentados, sugiro que essa forma de agência, de maneira não brusca, mostra a quem odeia que não é possível escolher com quem convivemos, já que habitamos o mundo com diversas pessoas, inclusive abjetas, de quem não é possível desvencilhar-se. Mais que isso, essa forma de agência já antecipa uma possível resposta a um chamamento insultuoso, uma vez que evidencia que um performativo odioso pode falhar por não ter seus sentidos exclusivamente orientados a inferiorizações. Creio haver uma aproximação entre tal debate e os sentidos que a palavra “*queer*” possui em outros países.

“*Queer*” vem do inglês e tem sido historicamente usado no contexto estadunidense como uma injúria. Inicialmente com o objetivo de ofender, o termo designa alguém estranho ou, ainda, gay ou lésbica (PELÚCIO, 2014b). Desde a década de 1980, contudo, houve mudanças em seu sentido, já que grupos abjetos têm convertido “*queer*” de insulto para afirmação política a partir da autodenominação (BUTLER, 2019). É como se esses corpos que não se adequam às normas dissessem: “Sabe esse nome que você me dá como xingamento? Pois bem, eu não o vejo assim. Eu o percebo como uma potência para existir fora das convenções sociais”. O sujeito funda-se na submissão para, em seguida, investir-se de poder e criar possibilidades contradiscursivas de agir. Com essa ressignificação, deixa-se evidente que estar nas margens é algo que oferece modos menos fixos e puros de ser, estar e ver (n)o mundo. Por essa perspectiva, o centro não é um destino, tampouco um lugar de que se busca aprovação. Como afirma Spargo (2019), o *queer* só é *queer* porque não quer atingir um *status* respeitável.

Embora o termo tenha sido construído para tratar de gays e lésbicas que não acatavam identidades respeitáveis, podemos e devemos expandir a palavra para que ela abarque “uma variedade de invisíveis sociais, ou ainda, para [...] a criação da diferença” (LEOPOLDO, 2020, p. 30). Nesse sentido, o termo “*queer*” pode tratar amplamente de seres excêntricos, a-normais, inconformáveis, ambíguos, imprevisíveis, aberrantes, estranhos, rebeldes, que geram repulsa, nojo, desprezo ou, de forma mais sutil, indiferença por não serem vistos como vida. Pela óptica normativa, tais seres são malquistos. As pessoas que se ligam à lógica *queer* tensionam as convenções sociais e fundam modos de ser/estar no mundo pouco valorizados, o que as torna politicamente questionadoras sobre as condições de precariedade, as formas de construção dos ódios e a criação de identidades pretensamente puras. Adere-se às bordas, nega-se a assimilação

e adota-se, como expressa Miskolci (2012), uma postura de insubordinação, pouco afeita ao que é aprovado.

O pesquisador em letras Mário César Lugarinho (2001) afirma que o termo *queer* é intraduzível para a língua portuguesa brasileira, ao mesmo tempo que reconhece a importância de pensar re-usos das perspectivas *queer* nos contextos latino-americanos, cujas dimensões culturais e históricas são peculiares. Por isso, o autor sugere que realizemos um movimento antropofágico à la Oswald de Andrade, em que devoramos outra cultura e formulamos as nossas próprias designações e reflexões *queer*. Nesse sentido, não corremos o risco de realizar uma tradução literal, tampouco apropriações estrangeiras que nada dizem sobre as especificidades brasileiras, em que as questões étnico-raciais e de classe são tão incisivas.

Bento (2017) explicita que não há potência no “*queer*” no Brasil, já que é uma palavra estrangeira que não tem inteligibilidade nacionalmente, cuja aplicação pode causar uma sensação de colonização do pensamento. Adicionalmente, Pelúcio (2014b) argumenta que o termo, se aplicado no ambiente acadêmico, não gera desconfortos e soa mais como afago do que injúria, podendo até parecer uma expressão respeitável. “Estranho” não parece ser suficientemente ofensivo para ser adotado, enquanto “sapatão” e “viado” restringem a discussão às esferas das sexualidades. Sobre esta última expressão e similares, Pelúcio (ibid., p. 30) atenta-nos para aos seus usos, já que “as traduções [podem] carrega[r] consigo o lugar hegemônico dos homens homossexuais na produção de saber sobre sexualidades não normativas”, de modo que relações de poder podem ser praticadas também nas margens. Tal processo de intraduzibilidade tem estimulado que inúmeros nomes sejam dados aos estudos, práticas e expressões *queer* no Brasil. Dentre eles, podemos citar cuir, kuir, transviados (BENTO, 2017), teoria cu (PELÚCIO, 2014b),

estudos torcidos, estudos veados [...], estudos lésbicos, estudos sapatão, teoria sapa, estudos da ralé, estudos de novas masculinidades, estudos andrógenos, teoria bicha, teoria urso, teoria bambi, práticas sádicas, práticas masoquistas, práticas dos párias, práticas dos putos, estudos dos enfermos, dos doentes, dos epiléticos, dos desalmados, etc (LEOPOLDO, 2020, p. 40).

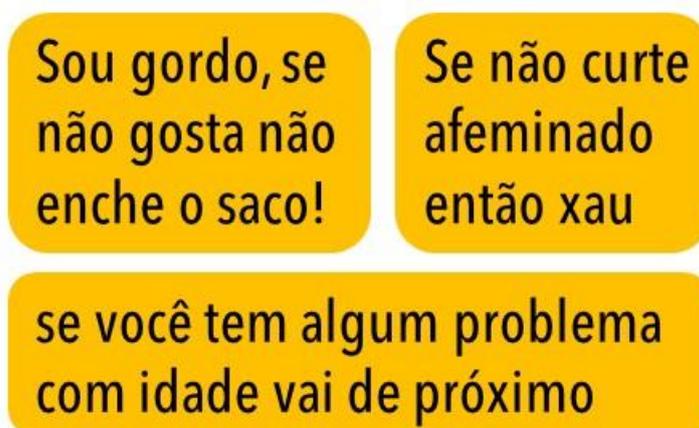
Vale destacar que há força na falta de consenso, como defende Bento (2017). Se, por unanimidade, optássemos por um desses nomes, seriam maiores as chances de que uma noção identitária estável se formasse em torno da palavra escolhida, o que não é

desejável por essa perspectiva. A multiplicidade de nomes nos afasta da tentação de definições fechadas.

Creio que as expressões usadas como automeação nos perfis desta subseção – “afeminado”, “afeminada”, “meninha”, “garota”, “bicha”, “aberração”, “gordo”, “gordão”, “obeso”, “velho” – seguem uma lógica *cuir à la brasileira*, ligando-se tanto às questões de gênero e sexualidade quanto às de materialidade corporal. Os adjetivos em questão possuem uma historicidade derogatória, a qual é desestabilizada e convertida em denominação política. Esses corpos abjetos no *Grindr* – plataforma em que outros perfis insistem normativamente em demandar por gente masculina, magra e musculosa – constroem-se de maneira insubordinada; são transviados das convenções de masculinidade, heterossexualidade, juventude e “boa forma”.

Encontrei outros perfis que igualmente reivindicam para si injúrias como forma de autodenominação. Contudo, diferentemente dos anteriores, esses novos exemplos já reconhecem em alguma medida que os usuários são corpos que, pela perspectiva hegemônica, são menos valiosos.

Figura 10 – Trechos de perfis do *Grindr*: uso da condicional



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

É possível notar o uso do “se” como conjunção condicional. Poderíamos substituir o “se” das frases por “caso”: “Caso não goste, não encha o saco”, “Caso tenha algum problema com idade, vai de próximo [perfil]”, “Caso não curta afeminado, despeça-se”. De forma geral, esses usuários dizem que são gordos, afeminados ou não jovens, relatam a possibilidade de não serem desejados por isso e demandam que sejam ignorados caso não despertem o interesse afetivo-sexual alheio.

Esses três casos exemplificam o uso persistente dessa lógica condicional, a qual encontrei em diversos outros perfis. Em tais construções de si, há a assunção do sujeito a partir da linguagem e da submissão ao poder. Tais usuários aceitam as categorias sociais derogatórias que lhes interpelam, vivenciando um processo de sujeição que também garante existência tanto social quanto psíquica (BUTLER, 2017a). Nesse sentido, o poder age inicialmente como possibilidade formativa do sujeito para, posteriormente, ser retomado como potência de ação, dois movimentos que não são excludentes. A ambiguidade de ser concomitantemente sujeito ao poder e sujeito do poder se revela de maneira mais aparente nas sentenças condicionais comentadas, porque os usuários, ao mesmo tempo que deslocam a injúria ao atribuí-las a si, reiteram a sua subordinação.

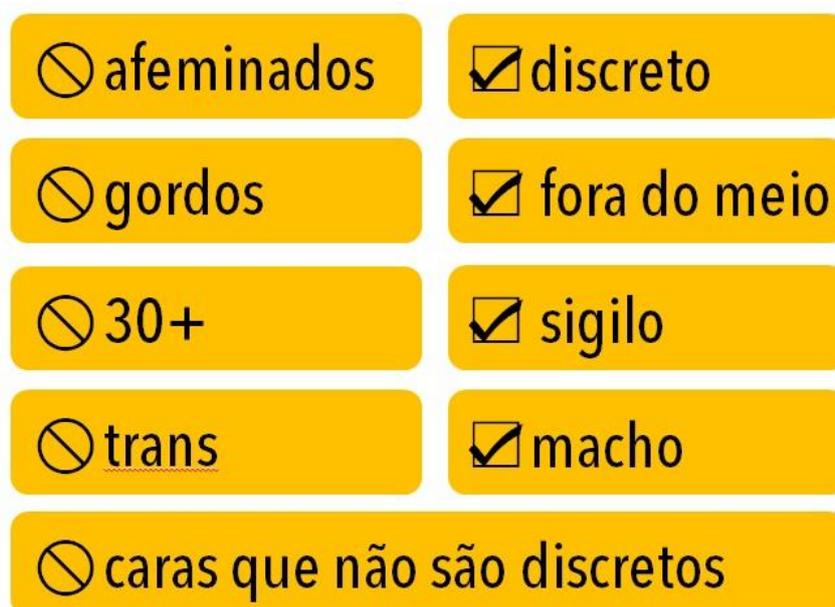
Esses usuários não se expõem intransitivamente como gordos, afeminados e/ou não jovens, como se esses nomes fossem por si só suficientes. Há um apêndice na formulação de si, uma espécie de chancela ao poder quando eles usam o “se” como conjunção condicional, de forma que reconhecem que podem não ser apreciáveis exatamente por serem gordos, afeminados e/ou não jovens. Na tentativa de explicar didaticamente as significações possíveis que existem nesses tipos de perfis que utilizam a condicional, sugiro que é como se os usuários dissessem: “Sim, eu sou um corpo não normativo e estou bem assim. Caso você não aceite isso, não me perturbe”. A negociação com o poder tanto o recita como o desloca, o que demonstra que a agência é menos emancipatória ou flagrante que uma visão otimista de resistência prevê, como argumenta Paz (2021).

Complementarmente, aponto que a agência desses três casos contém algum grau de agressividade não violenta (BUTLER, 2021a). “Não enche o saco”, “vai de próximo [perfil]” e “então xau” funcionam como uma postura autodefensiva contra os ódios gordofóbicos, efeminofóbicos e etaristas. Há certa força nessas formulações, que dão a ver que, apesar de implicarem subordinação, as exigências normativas não necessariamente intimidam e incapacitam os usuários a se posicionarem como corpos que importam. Implicitamente, os perfis em questão reivindicam que são corpos que são desejados, ainda que não por todos.

4.3. (Re)apropriações de códigos e negociações com o armário: agências menos e mais combativas

Durante a minha experiência no *Grindr* – tanto como usuário quanto como pesquisador –, notei a presença assídua de determinados códigos verbais e visuais que aparecem em perfis e constituem certa gramática do *app*. Dois desses códigos envolvem a utilização de *emojis*⁶⁷ de aprovação e proibição, os quais precedem algo respectivamente desejado ou não em um possível parceiro, como ilustro a seguir.

Figura 11 – Trechos de perfis do *Grindr*: *emojis* de proibido e permitido



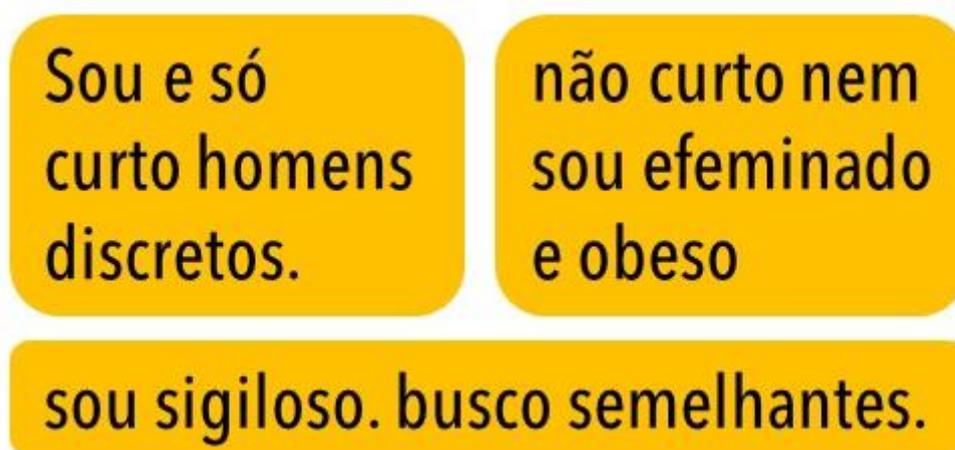
Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

O *emoji* de permitido tem como representante visual um sinal de checado ou correto. Nos casos trazidos, podemos interpretar que um homem discreto, fora do meio, sigiloso ou macho é aceito e procurado, o que já evidencia, por antítese, quais corpos não são bem-vindos para interação. Contrariamente, o símbolo de proibido – cujas significações se atrelam à ideia de cancelado, desautorizado ou negado – dá a ver quais outros usuários não merecem o desejo alheio, como as pessoas afeminadas, gordas, não discretas, trans ou com mais de 30 anos de idade. Os perfis que seguem a lógica desse código deixam evidente com quem seus usuários estão interessados e dispostos a se relacionar.

⁶⁷ Representações visuais de uma palavra, frase e/ou ideia.

Expressões também bastante encontradas no *Grindr* são: “sou e só curto _____”, “não sou e nem curto _____”, “sou _____ e procuro semelhantes” e afins. O espaço em branco é usualmente preenchido por algum traço visto como muito ou pouco apreciável, como nos exemplos expostos a seguir:

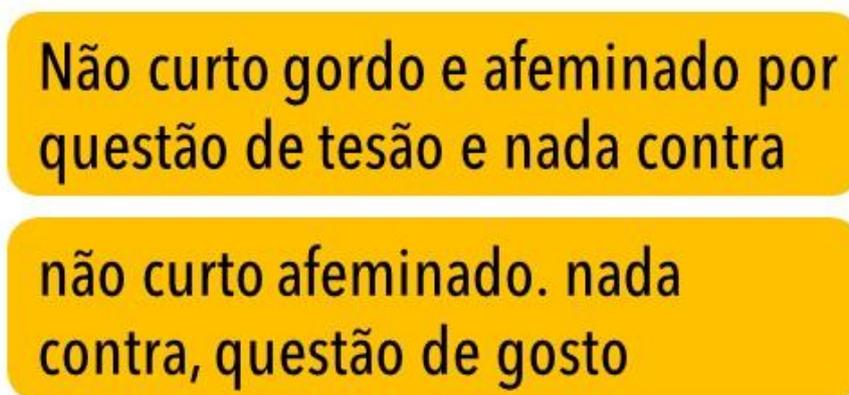
Figura 12 – Trechos de perfis do *Grindr*: busca por semelhantes



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Por vezes, o uso desses códigos vem acompanhado de outro, chamado de “discurso de isenção” por Baydoun (2020), o que pode ser visto nos textos de dois perfis com que tive contato:

Figura 13 – Trechos de perfis do *Grindr*: discurso de isenção



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Nesses casos, usuários tentam exonerar-se de seus preconceitos não os tratando como tal, mas sim como meras predileções ou “questões de gosto”, como se elas não

estivessem ligadas a um contexto normativo mais amplo que extrapola o indivíduo. Sobre isso, Hutson *et al.* (2018) argumentam que nossas preferências afetivo-sexuais não são puramente escolhas individuais, uma vez que são atravessadas por modelagens e convenções socioculturais profundas, as quais classificam corpos entre mais ou menos atraentes. Os desejos se ancoram em historicidades que modulam o que é belo e feio, apreciável ou aversivo; conseqüentemente, estão abertos a maleabilidades e não são uma verdade bruta. Nesse sentido, as formas de querer não estão somente na esfera privada e subjetiva, podendo estar conectadas a preconceitos e ódios compartilhados (MEDEIROS, 2021). Semelhantemente, Nogueira (2020, p. 206) argumenta que “[s]ituar a falta de atração sexual a um grupo específico, quando esse grupo é estigmatizado, não é um sentimento individual, mas uma produção coletiva, um discurso social que nega a esses corpos o status de humanidade”.

Vale problematizar, pois, discursos de usuários que pretendem escusas de seus preconceitos ao atribuírem aos seus desejos um caráter inato e incontornável. A negação dos ódios internos é uma forma de irreflexão, da incapacidade de estabelecer um “em comum”. Sentir-se atraído apenas pelo que é valorizado normativamente e, ao mesmo tempo, aderir à lógica de “é questão de gosto” deixam de considerar o caráter sociocultural na busca de parceiros.

Os *emojis* de proibido e permitido, as frases do tipo “não sou nem curto” e os discursos de isenção são códigos normativos que possuem algo em comum: a hierarquização entre corpos, a valorização de uns em detrimento de outros e, portanto, a performance de masculinidades hegemônicas. Compreendo que o uso desses códigos para fins normativos também funciona como agências. Tais agências são menos ou pouco combativas, conformando-se ao poder. Com isso, endosso que agências nem sempre são resistências, já que “[a]s pessoas podem construir sua subjetividade ‘deliberadamente’ de acordo com as normas, mas isso não nega o fato de que estão exercendo sua capacidade de agir, logo, seu *agency*” (PAZ, 2021, p. 269, grifos do autor). Mesmo nesses casos, há uma negociação com o poder e o contrapoder. A agência menos combativa dos perfis citados visa, em alguma medida, afastar e rechaçar corpos não normativos; contudo, ao fazê-lo, acabam por reforçar as dissidências, abrindo espaço para que elas se manifestem. Na ação de citar negativamente seres abjetos, há a reiteração de sua existência. O poder é recitado, mas a possibilidade de subversão também.

Mais que isso, questiono se as masculinidades hegemônicas nos *apps* são sempre, de fato, hegemônicas. Fundamento esse questionamento a partir de três pontos: a) perfis que se constroem como hiperparódias da heterossexualidade masculina, b) a necessidade de utilizar um discurso de isenção para escusa de preconceitos, c) a presença contínua de autoconstruções em que persiste o rechaço de corpos alheios. Se determinadas masculinidades são construídas exageradamente para se associarem ao que é considerado aceitável, seriam elas hegemônicas ou uma tentativa de fazê-lo que, ao ser desmedidamente hiperbólica, fracassa? Se o *app* é um campo de disputas de masculinidades, bem como espaços em que usuários tentam justificar seus ódios como se fossem “questão de gosto”, poderíamos falar que estão sedimentados consentimentos e participações de grupos não hegemônicos, algo essencial para a manutenção da hegemonia (CONNELL, 2003; MESSERSCHMIDT, 2018)? Por que se formular menos falando diretamente de si e mais dos corpos que não são aceitos para interação? Não seriam essas masculinidades pseudo-hegemônicas, cordeiros em pele de lobo, termo que sugeri ao tratar de masculinidades de líderes políticos conservadores?

Feitas essas perguntas, parece haver certa semelhança entre as masculinidades (pseudo-)hegemônicas vividas no *app* e aquelas praticadas por chefes governamentais autoritários. Ambas desenvolvem comportamentos odiosos como uma resposta ao medo de se perder privilégios, medo este trazido pelos debates políticos contemporâneos que enfrentam e questionam as desigualdades, sejam elas de gênero, sexualidade, raça, classe ou outras. Essa insegurança tem penetrado na rotina de homens cujas vidas são consideradas mais respeitáveis e superiores, justamente porque historicamente suas prerrogativas sociais têm se dado a custos das de outras pessoas. Para esses sujeitos, a possibilidade de impotência é experienciada negativamente, o que engatilha performances de imponência, mesmo que ficcionais.

Como elucidei em outra pesquisa (MEDEIROS, 2017), masculinidades micro e macrosociais se interpelam, influenciando-se de maneira retroalimentativa. Uma vez que “[m]asculinidades hegemônicas [...] oferecem molduras culturais que podem ser materializadas em práticas e interações diárias” (MESSERSCHMIDT, 2018, p. 53, tradução minha⁶⁸), as masculinidades hegemônicas nacionais interpelam os circuitos de sociabilidade cotidiana entre HRH. Alguns deles temem que suas virilidade e discrição sejam colocadas em xeque ao verem corpos dissidentes contrariando direta ou

⁶⁸ [H]egemonic masculinities [...] provide cultural frameworks that may be materialized in daily practices and interactions.

indiretamente o imperativo do macho e do sigilo. Desse modo, nem sempre a hegemonia se sustenta.

A criação de um perfil exageradamente normativo pode ser associada a uma agência que negocia não somente com o poder, mas também com o contrapoder. Uma vez que há homens que temem o avanço das dissidências e a rasura de seus privilégios, seus modos de agir podem visar a proteção de suas prerrogativas. HRH vivemos uma barganha constante para evitarmos possíveis violências e sofrimentos (PAZ, 2021), de modo que determinados sujeitos podem se conformar às normas a fim de manterem uma pretensa segurança que vivem com o *status quo*.

Nos códigos normativos que acabo de mencionar, também chama minha atenção a alta repetição de busca por encontros sigilosos, discretos e que aconteçam fora do meio público gay. A discrição e o sigilo das relações afetivo-sexuais entre usuários do *Grindr* têm uma historicidade no Brasil e imbrica-se no desenvolvimento dos centros urbanos pós-proclamação da república. Durante boa parte do século XX, eram nos espaços públicos e semipúblicos que encontros entre HRH poderiam majoritariamente acontecer: à deriva, na clandestinidade. Muitos eram os homens que moravam com suas famílias ou não tinham condições financeiras para pagarem por quartos para sexo (GREEN, 2019). Além disso, fazer uso de um cômodo alugado em hotéis e motéis poderia deixar registros e, se vistos nesses locais acompanhados de pessoas do mesmo gênero, homens poderiam ser alvo de chantagens. Assim sendo, a busca entre HRH por parceiros furtivos em locais públicos ou semipúblicos da cidade se constitui(u) como uma tentativa de burlar a (hetero)normatividade urbana e caracterizou uma maneira de autoexpressão e cultura homossexual (RACE, 2011; 2018). A circulação de HRH em praças, ruas, becos, saunas, banheiros públicos, *dark rooms* e cinemas⁶⁹ desencadeou a criação de sinais e códigos não verbais que davam a ver preferências e interesses sexuais (LIGHT; MITCHELL; WIKSTRÖM, 2018). Tal realidade ainda existe, ainda que concorra com outras formas de sociabilidade.

Com a popularização da internet no Brasil no final dos anos 1990 e inícios dos 2000, a sociabilidade afetivo-sexual entre HRH também passou a ser vivenciada

⁶⁹ Sugiro que reconheçamos esses lugares de sociabilidade *off-line* como parte legítima da cultura HRH, como *locus* de desejos que subvertiam/subvertem em alguma medida a lógica heteronormatividade e funciona(va)m como circuitos subterrâneos às convenções de gênero e sexualidade – ainda que também houvesse e haja a conformação às normas no que tange à valorização do supermacho, tipo de ódio que debati anteriormente. Evidenciar a importância desses espaços demanda que deixemos de lado uma perspectiva moralista e julgadora, como se apenas tivesse valor o sexo privado entre duas pessoas de gêneros diferentes que se conhecem.

digitalmente. Salas de bate-papo *on-line* como as do *Uol* e *Terra*, *sites* de relacionamento como o *Manhunt* e o *Disponível.com*, aplicativos de relacionamentos afetivo-sexuais entre homens como o *Grindr*, o *Hornet* e o *Scruff* passaram a se sobrepor e se mesclar aos antigos espaços públicos e semipúblicos de busca de parceiros (BRUBAKER; ANANNY; CRAWFORD, 2016).

Miskolci (2017) explica que a construção digital de si em salas de bate-papo e *sites* de relacionamento é estratégica, o que envolve majoritariamente textualizar uma versão de si que será aceita pelos demais e, por isso, promoverá o contato de possíveis parceiros. A textualização que menciono exige um esforço para que uma pessoa reflita não somente sobre quem ela é, mas também sobre quem o outro deseja. Posto que há um alto número de possíveis pretendentes na esfera digital, forja-se certa competição para que um perfil seja preferido em detrimento dos demais (PELÚCIO, 2017a). Enquanto a busca *off-line* por parceiros era menos verbal e mais à deriva/intuitiva, a utilização de bate-papos e *sites* de relacionamento por HRH se torna mais textual e criteriosa, o que aumenta as exigências que atingem os corpos.

Pela lógica normativa, adequar-se às convenções de masculinidades viris e ao sigilo entre HRH garante que um perfil esteja mais próximo do *status* de corpo desejável e, portanto, atraia mais contatos. A já existente aversão aos afeminados e às práticas declaradamente gays espraia-se para e pelo digital, reforçando e ressignificando a superioridade do supergay. A busca por homens “discretos e fora do meio” persiste, o que também se liga ao favoritismo por homens musculosos e jovens⁷⁰ (MISKOLCI, 2017).

Nós da população LGBTQIAP+ vivemos uma barganha contínua com os riscos de violências LGBTQIAP+fóbicas que podemos sofrer, o que implica uma administração de nossa presença no mundo, a fim de nos protegermos ou evitarmos agressões. Elaboramos estratégias – ora mais ora menos subversivas, ora mais ora menos públicas e coletivas – como resposta aos preconceitos que podem chegar a nós. A busca por brechas pouco combativas para se vivenciar um sexo, uma sexualidade ou uma identidade de gênero dissidentes também se liga a técnicas criativas e agentivas de sobrevivência.

⁷⁰ Embora corpo sarado e jovem, virilidade e discricção fossem (e sejam) características frequentes nos perfis – tanto para que usuários se definam quanto para que expressem que só se relacionam com homens que cumprem esses requisitos –, desejos podem ser renegociados via contato privado por *chat*, sem que ninguém saiba diretamente sobre essas flexibilizações de gênero e/ou sexualidade.

HRH, sejamos ou não declaradamente LGBTQIAP+, vivemos o armário como uma constância. Empresto esses termos de Sedgwick (2007), que se vale de uma metáfora popular: pessoas homossexuais viveriam seu desejo em segredo, dentro de um *closet*, até “se assumirem” e de lá saírem. Sedgwick defende que não há uma única saída do armário, uma vez que podemos estar dentro e fora dele ao mesmo tempo. “Mesmo uma pessoa gay assumida lida diariamente com interlocutores que ela não sabe se sabem ou não [sobre sua sexualidade]. É igualmente difícil adivinhar, no caso de cada interlocutor, se, sabendo, considerariam a informação importante” (ibid., p. 22). Nesse sentido, podemos falar em armários, no plural, cada qual vivido em um espaço social que demanda determinados níveis de discrição e/ou exibição. Há pessoas que podem tratar de sua sexualidade entre amigos e amigas, mas não na esfera laboral; e vice-versa.

O ato de aderir a uma identidade vista como desviante perante o olhar social é um processo complexo, atravessado por questões como “aceitabilidade por parte da família, condições socioeconômicas, nível de escolarização [...]. As políticas de visibilidade, pautadas no ‘assumir-se’, são marcadas por classe, gênero, religião, configuração familiar, geração etc” (PRADO, 2020, p. 253). Vale estender essa discussão também para as pessoas TQIAP+. Não é à toa que alguns HRH incorporam determinadas masculinidades viris, já que se passar por heterossexual pode ser menos uma escolha e mais uma maneira de sobreviver em um contexto heteronormativo familiar e/ou laboral.

Pessoalmente, ainda vivo alguns armários. Eu, enquanto professor viado (e viado professor) – declarada e visivelmente afeminado –, ainda fico inseguro quando vou começar a lecionar em uma nova turma. Questiono se sofrerei homofobia por parte de discentes. Tenho essa sensação de dúvida mesmo dando aula em turmas de graduação e pós-graduação das áreas das ciências sociais aplicadas, como Comunicação, *Marketing* e Administração, campos do conhecimento tidos como mais progressistas se comparados a outros. Nesses quase cinco anos como educador, embora nenhuma das turmas com que dialoguei tenha sido homofóbica comigo, ainda tenho esse tipo de pensamento. O armário segue em minha vida.

No ambiente doméstico-familiar, pessoas lésbicas e gays – também as BTQIAP+ – costumam ter de enfrentar o medo da desaprovação de seus pais, suas mães ou de quem colaborou diretamente com seu processo de criação e desenvolvimento. “Na fantasia, mas não só na fantasia, contra o medo de ser morto (ou desejado morto) pelos

pais numa revelação, é provável que ocorra a possibilidade, muitas vezes imaginada com maior intensidade, de que a revelação os mate” (SEDGWICK, 2007, p. 39). Essa (nem sempre) fantasia de morte acompanha os armários cotidianamente. Refiro-me à “morte” pensando não somente na morte causada por pais/mães/gente cuidadora, mas também nos suicídios e outras formas de morrer no sentido figurado: morte da credibilidade profissional, morte das oportunidades de trabalho, morte da aceitação social, morte das relações de amizade. A morte acompanha os armários de diferentes formas e, segundo o pesquisador em educação Vagner Prado (2020), deixá-los não gera a libertação automática dos ideais e pressões heteronormativos.

Homens – principalmente aqueles que se definem como bissexuais ou heterossexuais – que vivem as lógicas do “sigilo” e da “discrição” podem temer ter suas práticas sexuais tornadas públicas. Isso é defendido por mim (MEDEIROS, 2021) e Baydoun (2020), cujos interlocutores de pesquisa expuseram seu desejo de preservar seus comportamentos eróticos invisíveis à sociedade. Tal postura tende a ser mais intensa em municípios do interior, como nos relata Padilha (2019) em sua investigação em cidades de pequeno e médio porte no estado de São Paulo:

[E]m contextos de estigmatização da homossexualidade, como é o caso do interior paulista, circunscrito pela pesquisa, a garantia de preservação da dignidade, respeito e consideração social acabam por se converter em uma espécie de “privilégio” publicamente garantidos à heterossexualidade. Não foram raros os relatos de violências psicológicas e até mesmo ameaças de violências físicas sofridas por meus interlocutores. Esses relatos, feitos em diferentes ocasiões, permitem constatar que as estratégias de (in)visibilidade não buscavam lidar apenas com pressões e restrições de ordem moral. O segredo é uma estratégia mobilizada visando também a conservação da própria integridade física, mas, sobretudo, psíquica dos sujeitos, considerando que parece existir uma frequência maior na ocorrência de ataques morais e psicológicos do que situações que cheguem às vias de fato (ibid., p. 29-30).

Tal contexto se torna ainda mais complexo quando esses homens estão em casamentos heterossexuais forçados, integram famílias conservadoras, pertencem a uma cultura nacional, religiosa e/ou laboral intolerante (MISKOLCI 2017). Em alguns desses casos, o uso dos *apps* gera uma sensação dupla: de autonomia por um lado, já que o digital possibilita certo grau de anonimato e manutenção da heterossexualidade na vida social; mas de risco por outro lado, já que esses homens podem ser “tirados do armário” ou chantageados a partir de provas materializadas de que eles navegam em serviços destinados a HRH.

Ao dizer que usuários discretos e sigilosos desenvolvem agências e negociam com o poder para se protegerem, não ignoro que eles também reforçam as normas e a performatividade do ódio de determinada forma. Na tentativa de desviar das violências que podem atingi-los, eles podem direcioná-las para outras pessoas e ferir quem não segue uma lógica discreta, sigilosa, fora do meio e viril. Já que somos socialmente interdependentes e machucar outrem é também se machucar, os usuários em questão também devem ser responsabilizados pela reprodução de enunciados preconceituosos. De acordo com Butler (2015, p. 236), “[p]odemos perfeitamente ser formados no interior de uma matriz de poder, mas isso não quer dizer que precisemos, devota e automaticamente, reconstituir essa matriz ao longo do curso de nossas vidas”.

Há atos de masculinizar-se e/ou manter práticas gays em segredo menos por uma necessidade aguda de autoproteção e mais por um desejo de se privilegiar do *status* trazido por masculinidades viris, que afastam um corpo das associações negativas atribuídas às homossexualidades. O pesquisador em comunicação Murillo Nonato (2020), em estudo com homens afeminados, expõe que alguns de seus colaboradores de pesquisa relataram estratégias para se masculinizarem, a fim de aumentarem suas chances de conseguir um possível parceiro em boates. A dissimulação de gênero e a atenuação da feminilidade pode tornar um homem mais atraente por uma perspectiva normativa.

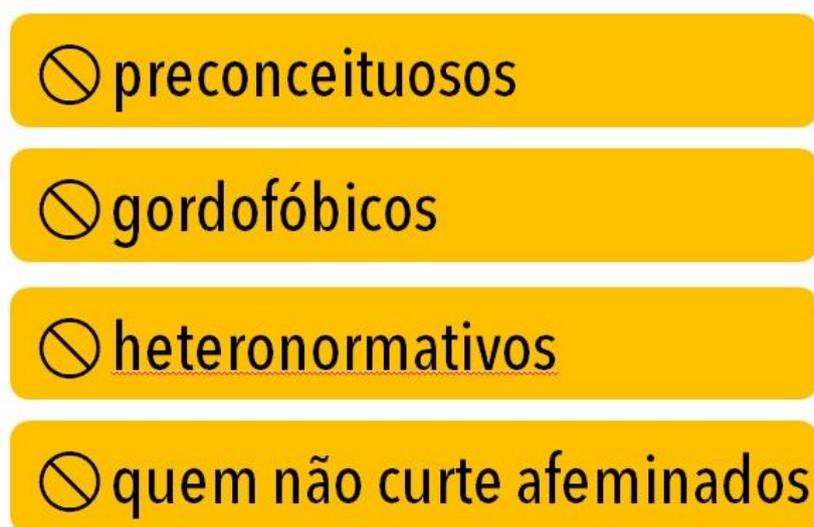
Considero que vivenciar a dissidência – seja ela qual for – tão somente na clandestinidade pode ser um tanto doloroso, mas é também certo privilégio. Alinhar-se às normas publicamente enquanto se rompe com elas privadamente garante prerrogativas de que muitos corpos não podem gozar. Nem todo HRH é ou consegue parecer ser masculino, assim como nem todo HRH possui condições para usufruir de espaços privados pouco visados para encontros afetivo-sexuais com gente do mesmo gênero. Sobre isso, o cientista social Tiago Duque (2020) comenta que corpos que não têm passabilidade – ou seja, que não conseguem e/ou não desejam se passar por heterossexuais – podem sofrer sanções sociais.

Determinados HRH performam modos prestigiados de ser homem a fim de gozar de prerrogativas e superioridades, podendo indireta ou diretamente fazê-lo a custas da inferiorização de outros homens e masculinidades. Logo, a clandestinidade tem uma camada política, uma vez que pode se pautar em hierarquias entre quem é “assumido” e quem não é, entre quem é de “dentro do meio” e quem é de “fora do meio”, entre quem é viado e quem é “homem de verdade”. Destaco o “pode” porque

nem toda relação anônima se formula nesses parâmetros e há algumas que são praticadas por sujeitos declaradamente gays, seja como uma conformação às normas ou não⁷¹. Ainda assim, passar-se por heterossexual e/ou levar uma vida pública heterossexual enquanto se experimenta anonimamente encontros gays podem corroborar com a legitimação da desigualdade de gênero, bem como pelo reforço das homo e heteronormatividade (MISKOLCI, 2012). Com isso, reitero que HRH podem agir a partir de masculinidades hegemônicas.

Alguns usuários se valem dos códigos normativos que mencionei justamente com o intuito de reprovarem práticas normativas. Há, pois, a utilização da lógica do poder como forma de questioná-lo. A seguir, estão exemplos do uso do *emoji* de proibido, que antecede termos ou frases que criticam discriminações:

Figura 14 – Trechos de perfis do *Grindr*: reapropriação do *emoji* de proibido



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Por essa perspectiva, deixam de ser permitidos não corpos dissidentes, mas corpos que criticam as dissidências e obedecem à hegemonia da carnalidade musculosa, da efeminofobia e do sigilo. Ao se depararem com perfis com esse tipo de redação,

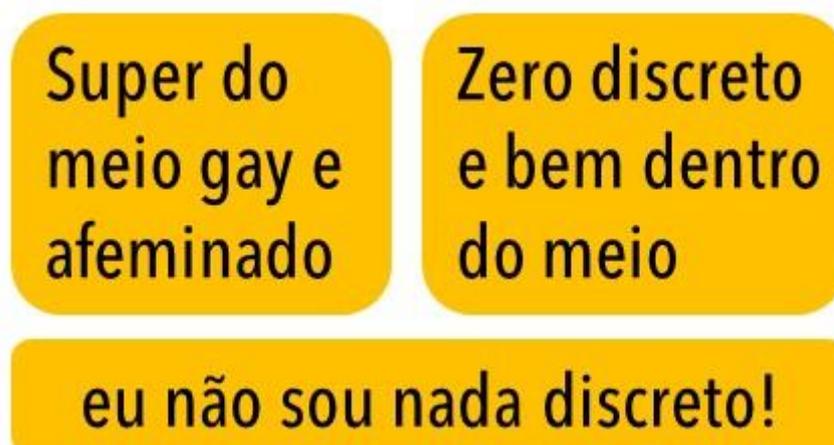
⁷¹ Uma característica anônima e clandestina das práticas sexuais nem sempre está ligada estritamente à manutenção da heteronormatividade ou da homossexualidade distante dos olhares públicos. Corriero e Tong (2016) explicam que o anonimato pode estar relacionado a focar mais nas gratificações que um encontro físico pode gerar do que investir em gastar a energia com preocupações no uso *on-line* dos aplicativos, como descobrir muitas informações sobre um possível parceiro. As pesquisadoras (ibid., p. 137, tradução minha), afirmam que “[o] risco associado ao sexo casual pode também contribuir para a excitação de usuários” dos aplicativos, um desejo de incerteza para gerar expectativas para o encontro face a face e manter ilusões positivas sobre os homens por trás das telas.

usuários do *Grindr* veem-se diante de uma negociação não somente com o poder, mas também com o contrapoder. Para ilustrar o que quero expressar, recorro a exemplos do que já ocorreu comigo ao estar *on-line* na aplicação. Em certas ocasiões, conversaram comigo usuários em cujos perfis declaram não gostar de afeminados. Ao me convidarem para um encontro, respondi que não poderia sair com eles porque era afeminado, característica que eles próprios disseram rechaçar em um homem. Enquanto alguns deles deixavam de me responder, outros tentavam barganhar, dizendo que não me viam como afeminado, que poderiam abrir uma exceção ou que tinham colocado aquela informação “sem querer”.

Diante da capacidade de agir de outros sujeitos, usuários do *Grindr*, para serem vistos como corpos dignos de desejo, podem ter de negociar com o contrapoder e submeter-se a ele, ainda que parcialmente. Sobre isso, os “discursos de isenção” guardam relação com essa barganha com o contrapoder. Por terem certa insegurança de serem taxados de efeminofóbicos, gordofóbicos e etaristas, usuários tentam justificar seus preconceitos ao caracterizá-los como meras preferências ou gostos. Com isso, creio que no *Grindr*, em que a hegemonia tem sido questionada a partir de agências mais combativas, construir-se como alguém que merece a atração alheia requer atentar-se para as subversões.

Seguindo para a apresentação de outros trechos de perfis coletados, cito os de usuários que se constroem verbalmente a partir de antíteses de códigos normativos. Ao se colocarem como “zero discreto”, “super do meio gay” e “afeminado”, esses usuários fazem oposição a termos recorrentes no *Grindr*, como “100% discreto”, “sigiloso”, “fora do meio” e “macho”:

Figura 15 – Trechos de perfis do *Grindr*: afeminado, dentro do meio e nada discreto



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

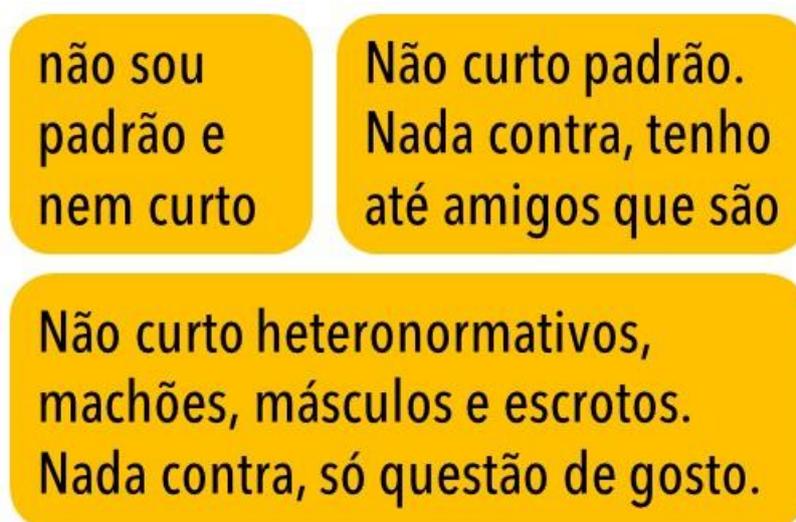
Os enunciados desses sujeitos fazem recircular os efeitos dos ódios, algo de que é impossível escapar, já que o poder só pode ser questionado dentro de sua própria estrutura (FOUCAULT, 2005). A agência está tão implicada no poder quanto o inverso. Portanto, códigos normativos podem ser usados para finalidades reversas, questionadoras dos ódios.

Enquanto atos, essas palavras [injúrias e códigos reapropriados] se tornam fenômenos; tornam-se um tipo de exibição linguística que não anula seus significados degradantes, mas os reproduz como texto público e, ao reproduzi-los, exhibe-os como termos reproduzíveis e passíveis de resignificação. A possibilidade de descontextualizar e recontextualizar tais termos [e códigos] por meio de atos radicais de apropriação pública indevida constitui a base de uma esperança irônica de que a relação convencional entre palavra e ferimento possa se tornar tênue e até ser rompida com o tempo (BUTLER, 2021b, p. 169).

Por serem ambíguos, enunciados normativos podem ser reapropriados e invertidos, revisando performatividades e dando a ver que sujeitos não são soberanos na esfera linguística.

Similarmente, há perfis em que as sentenças do tipo “não sou e não curto” são reutilizadas, o que provoca deslocamentos em seus significados. O que esses usuários fazem é reverter os códigos normativos ao enaltecerem corpos que são tidos como menos valiosos no *Grindr*, dizendo que, além de se caracterizarem como tal, desejam similares.

Figura 16 – Trechos de perfis do *Grindr*: inversão de “não sou e não curto”



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Não ser "padrão" no aplicativo corresponde a não se encaixar nas características e masculinidades dominante e hegemonicamente valorizadas, o que envolve, dentre outros pontos, ser viril, forte e jovem. A partir dessa agência, enunciados dão a ver que há gente que não adere às convenções e, mais que isso, desenvolve enfrentamento a elas.

É igualmente interessante observar que os dois últimos casos trazidos contêm traços humorísticos ao acionarem o “discurso de isenção” de maneira não convencional. Essas agências não abandonam categoricamente as normas – já que isso é impossível; contrariamente, por meio delas encontram brechas. Para tanto, há o emprego de certo deboche na apreensão das frases “nada contra, tenho até amigos que são” e “nada contra, só questão de gosto”, enunciados tão acionados quando sujeitos tentam justificar seus preconceitos.

O que vemos em algumas dessas reapropriações de códigos normativos é a manutenção de certo binarismo, o que não significa que certa subversão deixa de acontecer. Em realidade, as dualidades hierárquicas são diretamente assumidas (discreto x não discreto, macho x afeminado, fora do meio x dentro do meio, padrão x não padrão) para serem bagunçadas. Creio haver nesses casos a imitação de traços normativos a fim de dramatizá-los, o que acaba por contradizê-los. Tomando o conceito de paródia de Butler (2017b), é como se houvesse nesses perfis a cópia invertida da norma, em que simultaneamente se adere e se contrapõe a elementos da hegemonia do *Grindr*. Isso fica bastante evidente na reapropriação do “discurso de isenção”. De certo

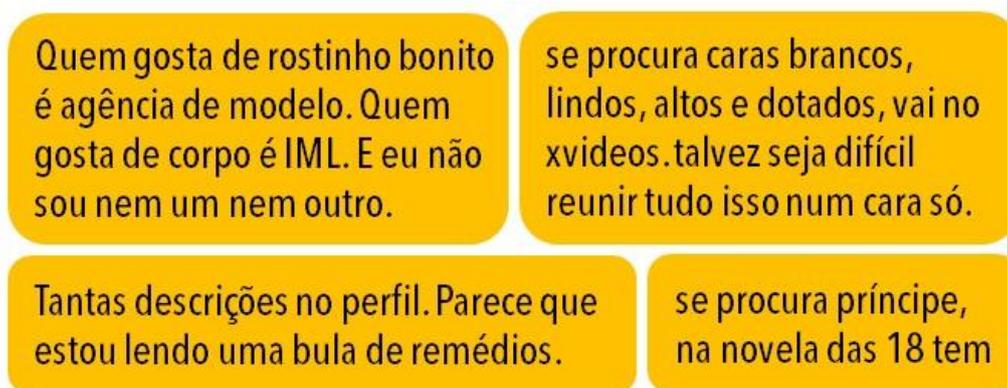
modo, a lei e o cânone são colocados como uma fabricação que pode sofrer deslocamentos, revelando que a valorização exclusiva de corpos sigilosos, musculosos e viris é um mito.

4.4. Agências debochadas e/ou agressivas

Butler (2021b) explica que há espaço entre o ato de fala e os seus efeitos, lacuna em que se formam chances de uma agência mais combativa. Existe, portanto, uma possibilidade de um contradiscurso ao ódio, um deslocamento linguístico que quebra a lógica teleológica entre falar e agir, de modo que o discurso injurioso não necessariamente cria o que nomeia; ou seja, o insulto pode sair pela culatra. Por depender da ritualização para existir, um enunciado derogatório está aberto à falha e nem sempre é efetivo.

Deparei-me com alguns perfis que se valem do deboche para formularem contradiscursos a algumas normas que existem no *Grindr*, sobretudo as que colocam corpos com determinadas características físicas em um lugar de superioridade.

Figura 17 – Trechos de perfis do *Grindr*: deboches



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Encontro na definição da pesquisadora em comunicação Marina Negri insumos para tratar de deboche:

No caso específico do Deboche, sua conotação principal é o prejuízo consciente aos atingidos, sendo compreendido, em si como ato de razoável gravidade, que fere normas e princípios, por incorrer em dano eventual e/ou ofensa dirigida a terceiros. É viável a admissão sintetizada e informal de que aquele que comete deboche exhibe atitude desrespeitosa perante a lei, a ética e

a moralidade. Em versão dicionarizada, deboche é visto como abuso, libertinagem e também licenciosidade. Como sinônimas aceitáveis do termo, arrolam-se entre outras, as seguintes: desregramento, devassidão e tripúdio (NEGRI, 2015, p. 11).

A partir dessa citação, é possível caracterizar o deboche como algo que visa ferir e incomodar partes terceiras e convenções, explicação que corre o risco de ser interpretada como necessariamente negativa. Contudo, creio ser relevante pensar nos modos como o deboche pode funcionar como agências mais combativas às violências. Quando ele é expresso como uma resposta aos ódios ou a um contexto odioso, sua operação pode ser lida como um desrespeito ao desrespeito ou um abuso contra abusos. Relembro Kiffer e Giorgi (2019), que explicam que há ódios criativos e políticos que visam combater outros ódios, os quais desejam a eliminação de outrem. Portanto, compreendo o deboche como uma possibilidade de agência que utiliza traços de humor (SILVA, 2017) para desestabilizar as convenções e quem, a partir destas, hierarquiza corpos.

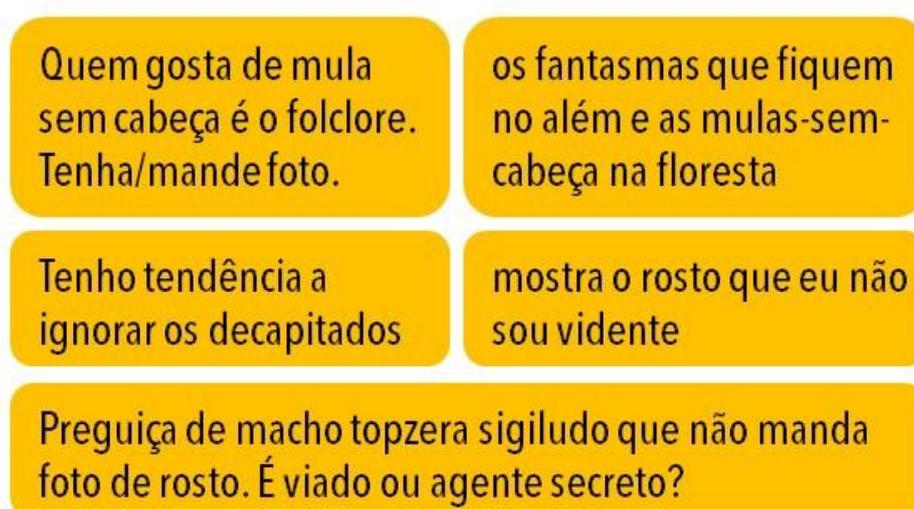
Nesse sentido, os perfis citados debocham das exigências que outros usuários demandam na busca por parceiros. Não se encontraria gente bonita idealmente no *Grindr*, senão em agências de modelo e telenovelas, ambas conhecidas por terem corpos bastante alinhados às normas estéticas. O *Grindr* não seria espaço em que há pessoas somente brancas, lindas, altas e com pênis grandes, características que são amplamente encontradas em *sites* pornô, como o *Xvídeos*. No *Grindr*, não deveria existir gente preocupada com corpos como no Instituto Médico Legal (IML), órgão público que realiza laudos e necropsias por meio da análise de cadáveres. Perfis do *Grindr* não deveriam conter tantas requisições, o que é comum em bulas. Formadas por camadas cômicas e zombeteiras, essas agências debochadas tensionam a performatividade dos ódios na plataforma e tentam “prejudicar” quem os enuncia.

A afronta às normas a partir do deboche, embora não seja exclusividade de HRH, compõe a cultura homoerótica. Segundo Trevisan (2018, p. 34), há certa “capacidade singular de homossexuais historicamente resistirem aos sistemas de poder que os controlam, subvertendo para tanto as próprias convenções controladoras”, o que inclui “o deboche, a desmunhecação, a ironia e o riso”. Faz parte dessa performatividade o desbunde de que tratei no capítulo 3, ato de categoricamente e com descaso desprezar as etiquetas e os regramentos.

Em alguns desses enunciados debochados, é possível notar tanto enfrentamentos aos ódios quanto traços agressivos. Essa agressividade não se expressa para fins destrutivos, senão como políticas de igualdade e questionamentos normativos. A não violência, conforme argumenta Butler (2021a), não tem como ancoragem fundamental a paz e o consenso, mas sim a tentativa de deter gestos violentos. A autora, inspirada pelas teorizações freudianas, sustenta que podemos direcionar essa agressividade – inerente a nós – contra a guerra ao invés de a favor dela. Desse modo, orientamos nossa capacidade raivosa aos ódios destrutivos. No *Grindr*, em que as interações não são face a face, as agências agressivas desse tipo tendem a propor alternativas éticas ao cenário violento do aplicativo e do meio HRH como um todo.

Defendo que nem todo enunciado debochado e/ou agressivo no *Grindr* está necessariamente atrelado a uma agência totalmente combativa. Em realidade, partindo da tese de que toda agência é interdependente do poder, não é possível encontrar capacidades de ação que são puramente resistentes ou subversivas. Em alguma medida, toda agência aciona poder, bem como todo poder aciona agência. Como Paz (2021) evidencia, agências simultaneamente contêm em si ganhos e perdas, contestações e conformações. A partir dessa discussão, sustento que certa agência pode ter camadas ora contraditórias, afinando-se ao poder enquanto simultaneamente o questiona. Para elucidar essa discussão, cito alguns trechos de perfis do *Grindr* que criticam determinado imperativo do sigilo presente na plataforma – o que é feito a partir de deboche e/ou agressividade:

Figura 18 – Trechos de perfis do *Grindr*: crítica ao sigilo



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Todos esses textos fazem referência a usuários do aplicativo que não compartilham com os demais suas fotos de rosto, uma vez que a face é parte do corpo que contém características pessoais, por meio das quais é possível identificar diretamente uma pessoa. Há HRH que, por viverem sigilosamente, preferem não ter sua identidade reconhecida; portanto, enviam imagens de seus peitorais, pênis, nádegas e braços, recortando da visualidade a sua cabeça, ou não exibem nenhuma foto de si, tanto em seus perfis ou via *chat*. Como resposta a essa discricção, os perfis citados valem-se de um tom de deboche metafórico e expressam que não querem interagir com quem é mula sem cabeça, fantasma ou decapitado. A mula sem cabeça é uma figura do folclore brasileiro que não tem nada acima do pescoço; a pessoa decapitada é aquela que foi degolada; o fantasma aparece como uma alma não mais viva que é invisível; o uso de “vidente” defende que não há como descobrir quem é uma pessoa e interagir com ela sem que o rosto seja exibido; “agente secreto” questiona a razão de não se mostrar a face. Além disso, também encontrei outras redações que utilizam a hipérbole como forma de debochar de HRH que pedem por discricção:

Figura 19 – Trechos de perfis do *Grindr*: crítica à discricção

A pessoa tá achando que estou aqui para colocar no plantão da Globo que toquei na piroca de ouro dele?

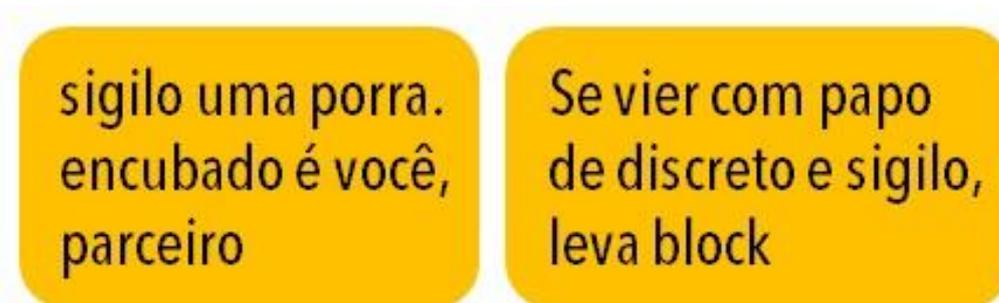
ninguém vai sair colocando no Facebook ou no jornal que fudeu com você

Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

Esses dois casos tratam, com sarcasmo, do sigilo que certos usuários demandam. Para tanto, recorrem a exageros ao dizerem que não pretendem divulgar em nenhuma mídia com quem se relacionam afetivo-sexualmente. Em suma, reconhecemos que é improvável que alguém anuncie massivamente que teve relações com um HRH não assumido, o que possibilita interpretar que os enunciados pretendem criticar o que veem

como um excessivo desejo de discrição. Sugiro que há nesses perfis um ar tanto zombeteiro quanto agressivo. Sobre agressividade, entrei em contato com perfis de usuários que a acionam de modo mais explícito, a fim de destacar que não pretendem, de forma alguma, negociar com usuários que querem relações sigilosas ou discretas:

Figura 20 – Trechos de perfis do *Grindr*: agressividade



Fonte: Elaboração própria com dados coletados de perfis do *Grindr*

A primeira redação é de um usuário que declara que o fardo de lidar com a discrição não lhe pertence (mais), jogando para as pessoas no armário (a quem ele chama de “encubado”) esse ônus. De maneira similar, o usuário que redigiu a segunda descrição evidencia que pessoas que lhe pedirem discrição e sigilo serão bloqueadas; ou seja, não poderão mais se comunicar com ele via aplicativo.

A negociação com o armário costuma incidir violentamente em corpos de HRH, como já comentei anteriormente. Há usuários do *Grindr* que já declararam publicamente a sua orientação/prática sexual dissidente, de modo que não querem que o sigilo persista em suas vidas, sobretudo durante a busca por parceiros afetivo-sexuais. Eu, como viado assumido, já me senti enraivecido várias vezes ao ver perfis que expressam categoricamente aversão e rechaço a pessoas que não seguem a lógica da discrição. Nesses momentos, pensava e ainda penso: “Foi tão difícil ter de esconder a minha sexualidade por tanto tempo. Agora, tendo expressado para toda a sociedade que sou gay, não quero mais que exijam de mim retroceder”. Compreendo que meu pensamento não é individual, porque tive contato com relatos similares durante a minha pesquisa de mestrado (MEDEIROS, 2021).

Considero importante expressar que usuários que têm aversão e rechaçam os HRH assumidos também estão desenvolvendo agências e, logo, negociando com a performatividade das homofobias a fim de se protegerem. Ao fazerem isso, tais usuários praticam uma agência menos combativa, mas que ainda assim visa a autopreservação.

Em uma cultura homofóbica, declarar-se como corpo sexualmente dissidente é tanto um fardo quanto uma prerrogativa. Quem pode se assumir sem perder uma rede de apoio, um trabalho ou sustento financeiro? Similarmente, defendo que não se declarar como corpo sexualmente dissidente – apesar de sê-lo – é também tanto um fardo quanto uma prerrogativa. Quem pode e consegue performar masculinidades heterossexuais valorizadas e manter seus desejos tão somente na esfera privada? Essas perguntas elucidam como as normas chegam a diferentes corpos, cujas respostas geram agências de diversos tipos.

Com esse debate, não afirmo que é simplesmente aceitável ser odioso para manter-se em segurança. Os usuários que violentamente enumeram seu desgosto aos assumidos devem ser responsabilizados. Eles não criaram os ódios que proferem, mas reforçam a sua força ao não deslocarem a sua performatividade. Na medida em que somos socialmente interdependentes, os usuários que proferem esses ódios atacam a si próprios, principalmente quando reconhecemos que eles também são HRH e, conseqüentemente, corpos dissidentes de certa forma.

Os trechos dos perfis que citei anteriormente mostram usuários que respondem aos ódios com agressividade e/ou deboche. Eles dão a entender que aceitam conhecer exclusivamente pessoas que são abertamente HRH, o que sugiro ser um mecanismo de defesa contra o imperativo do sigilo. As expressões que usam, apesar de combaterem ódios, também se conformam em alguma medida a eles. Percebam que não digo que os usuários em questão são ou estão sendo odiosos. O que desejo evidenciar é que eles são parcialmente consonantes com as lógicas dos ódios. Argumento sobre esse ponto explicando que existem HRH no *Grindr* que não são assumidos e tampouco exigem sair tão somente com não assumidos. São usuários que, por alguma razão, não se sentem à vontade ou seguros para se posicionarem como corpos sexualmente dissidentes, o que não significa que tenham ódios por HRH declarados, tampouco que deixem de sair com eles.

Lembro-me de que, durante minha defesa de dissertação, o professor Juarez Dias disse – como membro da banca – que gostaria de saber com que tipos de homem eu me relacionava afetivo-sexualmente a partir do *Grindr*. Essa questão ecoa em mim até hoje, porque me fez refletir sobre quais perfis chamam mais ou menos a minha atenção. Depois da defesa, comecei a ponderar se seria justo que eu aceitasse conhecer somente gente que era assumida como eu, levando em conta que eu pude me assumir. Quando publicamente expressei ser homossexual, aos 22 anos, não perdi meu emprego,

tampouco minha rede de apoio. E talvez seja por saber disso que eu me senti confortável para falar abertamente sobre a minha sexualidade, o que é um privilégio. “Declarar-se *fora* do armário da sexualidade escondida [...] [implica] reforçar a marginalidade daquelas pessoas que ainda estão *dentro* do armário” (SPARGO, 2019, p. 37, grifos da autora).

Atualmente, quando sinto certa irritação ao ver usuários que se intitulam como discretos e sigilosos, pergunto-me em tom provocativo se aqueles corpos têm, assim como tive e tenho, prerrogativas para dizerem de sua sexualidade publicamente. Nesses instantes, creio que a irritação que sinto advém de minha falta de reflexão sobre a performatividade dos ódios. Penso em não me relacionar com alguém não assumido como uma possibilidade de agir diante dos ódios, a fim de me proteger de armários para os quais não quero voltar. É como se eu pensasse: “Eu não quero ter que viver uma relação, seja amorosa ou não, escondida. Já se foi o tempo em que eu tinha de fazer isso”. Contudo, simultaneamente, deixo de vislumbrar o coletivo e a persistência dos poderes homo e heteronormativo, a que corpos dissidentes respondem a partir de agências nem sempre similares às minhas.

Creio, portanto, que usuários que expressam categoricamente que não aceitam sair com pessoas não assumidas praticam agências sobrepostas, tanto se contrapondo à heteronormatividade quanto reforçando a sua existência. Na ação de criticar quem deseja viver relações sigilosas, esses usuários evidenciam que o armário existe e, portanto, reiteram o seu poder; mais que isso, deixam de reconhecer que se assumir não necessariamente é uma possibilidade para alguns corpos, que podem ter de lidar com diversas perdas ao declararem seus desejos e afetos. Forma-se, assim, uma dificuldade de se estabelecer um “em comum” com a diferença. Por outro lado, os discursos normativos do *Grindr* são em alguma medida questionados e deslocados. Em um espaço em que são flagrantes os perfis que inferiorizam e rechaçam HRH assumidos, usuários que invertem a lógica “sou e curto discretos” estão acionando algum tipo de resistência. Com isso, demonstro que as possibilidades de agir diante dos ódios são mais ambíguas do que o senso comum pode pressupor.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.1. Considerações sobre os ódios e a ambiguidade das capacidades de agir

Durante a tese, apresentei teorias que dão a ver a dimensão irrefletida do ódio contemporâneo, que não é burrice, mas a incapacidade de estabelecer um “em comum” com outra parte. Como antônimo dessa dificuldade relacional de pensar no “não si”, emerge a dúvida. Nesse sentido, a partir do desenvolvimento dessa habilidade de filosofar, conseguimos refletir sobre os nossos ódios, os quais podem ser comuns e cotidianos, bem como variar do asco à indiferença, da prática à cumplicidade, da violência física à simbólica. Com essa constatação em mente, enunciados também podem ser odiosos, uma vez que são capazes de ferir e representar uma ameaça corporal. Um discurso de ódio jamais está isolado no mundo, senão conectado a uma performatividade histórica e sociocultural. Ainda que insistente e insidiosa, tal performatividade está sujeita a mudanças, cujos fluxos podem ser reorientados por capacidades de agir.

Com o estudo de caso, foi possível compreender os funcionamentos das capacidades de agir diante dos ódios. A partir de um contexto sociocultural localizado – os perfis de HRH no *Grindr* –, observei formas particulares de agência, as quais podem ser prolongadas para um universo mais amplo. Como explica Braga (2008), os estudos de caso em comunicação dão a ver o todo a partir da parte, estimulando que haja deslocamentos teóricos mais do que a formulação de grandes teorias. Desse modo, o entendimento das potências de ação do *Grindr* dá abertura para que compreendamos outras potências de ação, sejam macro ou microssociais.

Como resposta direta ao problema de pesquisa da tese, explico que encontrei agências no *Grindr* que são menos e mais combativas, nenhuma das quais é puramente confrontadora e independente das lógicas normativas. Mesmo que no aplicativo haja expressões contra os ódios que são mais subversivas e transgressoras, é evidente sua necessária negociação com o poder, o que passa invariavelmente por recitá-lo. As agências que envolvem a resignificação de injúrias não apagam passados derogatórios; as reapropriações de códigos normativos dependem destes para existirem; as capacidades de agir debochadas e/ou agressivas reforçam a persistência das normas.

Ainda assim, por uma perspectiva pós-estruturalista, não é contraditório afirmar que essas agências também empurram a performatividade dos ódios para atualizações.

Convém também assinalar que agências podem mais se conformar às lógicas de poder do que rasurá-las, o que não significa que não haja negociação com as normas. No *Grindr*, encontrei perfis de usuários que buscam relações sigilosas por viverem os armários com mais intensidade do que outras pessoas, de modo que suas capacidades de agir se formulam a partir de um desejo de autoproteção. Esse desejo pode ser explicado por vários motivos, posto que se declarar publicamente enquanto HRH pode (fantasiosamente ou não) gerar a perda de: trabalho, laços familiares, rede de apoio, sustento, reputação, privilégios. Nesse contexto, há usuários que querem encontros discretos sem demandar que um possível parceiro seja discreto, enquanto há outros que, além de especificarem a necessidade do sigilo, inferiorizam HRH assumidos e/ou afeminados. Nos primeiros casos, não há o investimento em hierarquizações e performances de masculinidades hegemônicas, o que já se manifesta nos segundos casos, de forma que se alinham de modo mais direto ao poder. Vale ressaltar que, em ambos os comportamentos, poder e agência, além de serem interdependentes, também se sobrepõem.

Ademais, propus que não somente as agências negociam com as normas; sugeri, pois, que as próprias expressões odiosas e/ou normativas barganham com os contradiscursos. Na medida em que os enquadramentos dos ódios são instáveis, as agências – sobretudo as mais combativas – pressionam os fluxos performativos, o que é capaz de ocasionar mudanças. Poder e contrapoder se empurram mutuamente, ainda que um lado possa ser mais forte do que o outro. Tal discussão pode ser ampliada para as masculinidades hegemônicas, cuja legitimação de relações desiguais – entre homens e mulheres, entre masculinidades e feminilidades, entre masculinidades – tem sido colocada em xeque pelo avanço de pautas progressistas.

Em nível político federal, as caricaturas de masculinidades hegemônicas que Bolsonaro performa podem ter ligação com o medo da perda de privilégios, que têm sido questionados por vários movimentos sociais contemporâneos, dos feministas aos LGBTQIAP+. Similarmente, há usuários do *Grindr* que exageram a sua virilidade e os seus ódios, o que pode ser visto como uma autodefesa quanto ao possível esvaziamento de suas prerrogativas. Um elemento que chamou a minha atenção foi o discurso de isenção, cujo uso nos permite considerar que a hegemonia está sendo confrontada e, por isso, talvez não seja hegemonia. Argumento que as capacidades de agir diante dos ódios

de MH sinalizam um recado – assim como os discursos de ódio –, como que afirmando que “As hierarquizações em que você investe não serão consentidas ou aceitas”. As manifestações odiosas e as masculinidades hegemônicas são interpeladas pelo contrapoder, com o qual devem barganhar.

5.2. Os ódios homofóbicos como pertencentes à necrobiopolítica nacional

Amparado sob as teorizações de Foucault (2005), expliquei que temos vivido historicamente diferentes tipos de poder, os quais não são excludentes e podem se interseccionar: soberania, biopolítica e disciplina. Mbembe (2016) tensiona as discussões foucaultianas para conceituar necropolítica, política de morte que articula os três poderes supracitados, sobrepostos em contextos de escravização e (neo)colonização. As lógicas do necropoder dividem corpos em humanos e seres abjetos, de modo que encontram nos ódios um de seus pilares, conforme proponho. Complementarmente, Bento (2018) defende o uso de “necrobiopolítica”, a fim de destacar que o biopoder também compõe as políticas de morte. Em união com a intelectual, Lima (2018), Pelbart (2019) e Franco (2021) lançam olhar para traços da necrobiopolítica no Brasil.

Feita a rememoração do capítulo 3, sublinho que o conceito de necrobiopolítica serviu a esta tese como uma lente para visualizar o fenômeno das homofobias nacionais, localizando-as no aplicativo *Grindr*. Compreendo a centralidade das questões étnico-raciais nas relações de poder brasileiras, o que envolve ódios racistas que carregamos do período colonial até o contemporâneo. Adicionalmente, busquei mostrar a existência de outra camada de ódios presente na historicidade do Brasil: os direcionados a HRH, os quais tanto sofre(ra)m as sanções da soberania, da biopolítica e da disciplina quanto a elas reagem. Para tanto, empreendi um breve resgate histórico do processo de heteronormatização e virilização masculina que começou em 1500, perdura até os dias atuais e engloba diversas técnicas, controles e violências.

Assim sendo, minha contribuição passa por considerar que os ódios homofóbicos também pertencem à necrobiopolítica brasileira, a qual tem componentes que extrapolam as dimensões étnico-raciais. Mais que isso, indico que futuras pesquisas podem investigar a relação do conceito de necrobiopolítica nacional com outros grupos que têm sido performativamente tidos como abjetos, como as demais dissidências de sexualidade/sexo/gênero e pessoas com deficiência (PCD). No Brasil, há uma trama de

poder histórica e sociocultural em que se inserem diversos ódios contra diferentes grupos abjetos, os quais merecem atenção acadêmica. Desse modo, o devir-negro e o devir-índio que presenciamos na contemporaneidade somam-se a outros devires: -bicha, -lésbica, -trans, -intersexo, -PCD.

5.3. Aprendizagens com uma tese topetuda: sejamos parasitas

Com hooks (2017), percebi que a pesquisa e os estudos podem ser lugares de libertação, descobertas, tensionamentos e avanços. Os caminhos – teóricos, analíticos, experienciais e pessoais – por que passei até a entrega desta tese me permitiram chegar a esses locais. A criança viada que fui e que ainda habita em mim sentiria orgulho desse itinerário.

Em um dos meus primeiros encontros com o meu orientador Carlos Mendonça, quando eu ainda estava no início do mestrado, lembro-me de dizer-lhe que eu não conseguia entender nada de metodologia. Essa é (e talvez continue sendo) a minha maior dificuldade enquanto pesquisador. Embora eu reconheça que ainda tenho muito que melhorar e que esse segue como um gargalo na minha atuação investigativa, a escrita da tese me permite ver que avancei no quesito segurança e preparo. Parece fazer mais sentido a frase que a professora Maria Aparecida Moura da UFMG me disse em uma aula no mestrado: “Metodologia é um processo artesanal e criativo; não tem receita de bolo”. Mobilizado e inspirado pelas teorias de agência e poder, pude traçar um fazer analítico mais meu, menos engessado e um tanto experimental. Felizmente, na defesa da tese, as pessoas integrantes da banca fizeram elogios à minha metodologia, o que fez com que eu sentisse uma mistura de surpresa, alegria e alívio. Percebo-me mais bicha intelectual do que antes!

A teoria e a empiria desta tese me estimulam a desenvolver a minha capacidade de duvidar, buscando estabelecer um “em comum” com partes outras e, conseqüentemente, reconhecer que algumas pessoas estabelecem agências menos combativas porque é o que lhes está acessível. Eu, com meus privilégios, lido com os armários hetero e homonormativos de determinado jeito, enquanto outras pessoas o fazem por vias distintas. Tenho ponderado de maneira mais detalhada sobre os meus ódios e cumplicidades, o que me traz indagações e incômodos éticos profundos. Igualmente, tenho renovado a minha percepção sobre minhas capacidades de agir. Durante muito tempo – e, por vezes, ainda hoje –, acreditei que resistir às normas era

um imperativo que deve ser praticado direta e explicitamente, como se estivéssemos livres de negociações com o poder. A tese, contudo, me apresentou possibilidades de barganhar com as convenções a partir dos insumos que temos, de modo que me noto mais autocaridoso com agências menos declaradas que desenvolvi nas infância e adolescência. Por outro lado, tenho me instigado a agir de modo menos alinhado ao poder possível, a fim de provocar deslocamentos, embora pequeninos, na performatividade dos ódios.

Por fim, gostaria de compartilhar, ao menos que rapidamente, que a tese não é feita só de palavrinhas em folhas formatadas, mas de muitas sensações, dificuldades, posturas políticas, indagações subjetivas e também medos. Isso envolveu o fazer científico dessa viada afectiva que escreve a você. Recordo-me de uma consulta que tive com a Márcia, minha psicóloga, que me perguntou como estava sendo estudar ódios, principalmente em um contexto conservador e pandêmico. Comecei a chorar enquanto elaborava algumas falas. Expliquei que eu estava mentalmente exausto por tratar de um assunto tão pesado e, mais que isso, falei que não sentia que eu estava ajudando realmente o mundo com a pesquisa. A Márcia, como de costume, foi muito generosa comigo e, em poucas palavras, disse que lutar machuca, mas a gente segue lutando porque acredita que, com isso, algo melhor está por vir. Ela disse que a minha tese era um dos esforços para que os ódios mudassem de rota e que, sim, eu deveria imaginar ela finalizada.

Similarmente, em vários encontros do Núcleo de Estudos em Estéticas do Performático e Experiência Comunicacional (Neepec), grupo de estudo da UFMG de que faço parte, mostrei meu pessimismo quanto ao contexto odioso em que vivemos. Compartilhei que, em vários momentos da pesquisa, senti-me sem esperanças. Nesses desabafos, o meu orientador Carlos e o amigo Juarez me motivaram a seguir, expressando que sós não conseguimos fazer mudanças radicais, mas nossa ação faz parte de uma trama maior que modifica o microssocial, o que também tem sua importância. Embora não tenham citado as teorias de agência, consigo relacioná-las às falas dos dois: as capacidades de agir não se livram do poder e, em alguma medida, recorrem a ele se visam subversões. Estas últimas, por sua vez, não são exclusivamente combativas, o que não significa que não podem sê-lo em alguma medida, pauta tão importante trazida durante a banca de qualificação. Entrego esta tese mais crítico, mas também mais otimista.

Partindo dessas constatações e de que o ódio – assim como uma árvore – não brota repentinamente do nada, mas é cultivado (EMCKE, 2020), proponho que nossas capacidades de agir sejam parasitárias. Levando em conta que para subverter as relações de poder é preciso recorrer a elas próprias (BUTLER, 2019), sugiro metaforicamente que, diante da árvore contemporânea do ódio, sejamos pequenas, mas sábias e topetudas parasitas: que da própria árvore nos nutramos para tirar as suas forças e garantir nossas potências de viver. Sejam parasitas!

REFERÊNCIAS

- AFONSO, Nathália. Dia da Consciência Negra: números expõem desigualdade racial no Brasil. *Lupa*, Rio de Janeiro, 20 nov. 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2019/11/20/consciencia-negra-numeros-brasil/>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- ALBERT, Bruce. Agora somos todos índios. *Pandemia Crítica*, n-1 edições, 2020. Disponível em: <https://soundcloud.com/user-182499201/bruce-albert-agora-somos-todos-indios-pandemiacritica-n-1edicoes>. Acesso em: 15 dez. 2020.
- ALBURY, Kath; BYRON, Paul. Safe on My Phone? Same-Sex Attracted Young People's Negotiations of Intimacy, Visibility, and Risk on Digital Hook-Up Apps. *Social Media + Society*, p. 1-10, 2016.
- ALBURY, Kath *et al.* Dating apps as public health 'problems': cautionary tales and vernacular pedagogies in news media. *Health Sociology Review*, v. 29, n. 3, p. 232-248, 2020.
- ALENCAR, Venan Lucas de Oliveira. *Aplicativos de encontros gays: traços identitários de seus usuários em Belo Horizonte*. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- ALMEIDA, Silvio Luiz. Neoconservadorismo e liberalismo. In: GALLEGO, Esther Solano (org.). *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 27-32.
- ANTONIONI, Ádamo. *Odeio, logo, compartilho: o discurso de ódio nas redes sociais e na política*. Paraná: Viseu Ltda, 2019.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- APPADURAI, Arjun. *The future as cultural fact*. Londres: Verso, 2013.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- AVRITZER, Leonardo. *Política e antipolítica: a crise do governo Bolsonaro*. São Paulo: Todavia, 2020.
- BALDIN, Débora; KLEIN, Débora. A exploração capitalista e a perseguição aos LGBT caminham de mãos dadas: Colômbia, Europa, Brasil e perspectivas possíveis. In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 231-240.

BALIEIRO, Fernando. “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. *Cadernos Pagu*, v. 53, 2018.

BAYDOUN, Mahmoud. *Não sou nem curto afeminados*: reflexões viadas sobre a efeminofobia nos apps de pegação. Salvador: Editora Devires, 2020.

BENSUSAN, Hilan. “E daí? Todo mundo morre” – a morte depois da pandemia e a banalidade da necropolítica. *Pandemia Crítica*, n-1 edições, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/6>. Acesso em: 15 dez. 2020.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação?. *Cadernos Pagu*, n. 53, 2018.

BENTO, Berenice. *Transviad@s*: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: EDUFBA, 2017.

BERGAMO, Mônica. Máscara é 'coisa de viado', dizia Bolsonaro na frente de visitas. Relatos de pessoas que estiveram com presidente na epidemia descrevem momentos de tensão. *Folha de São Paulo*, 07 jul. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2020/07/mascara-e-coisa-de-v-dizia-bolsonaro-na-frente-de-visitas.shtml>. Acesso em: 15 jul. 2021.

BONFANTE, Gleiton Matheus. *Erótica dos signos em aplicativos de pegação*: performances íntimo-espetaculares de si. Rio de Janeiro: Luminária Academia, 2016.

BORRILLO, Daniel. *Homofobia*: história e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BORRILLO, Daniel. Uma perspectiva crítica das políticas sexuais e de gênero no mundo latino. In: SEFFNER, Fernando; CAETANO, Marcio (org.). *Cenas latino-americanas da diversidade sexual e de gênero*: práticas, pedagogias e políticas públicas. Rio Grande: Editora da FURG, 2015, p. 45-79.

BOURCIER, Sam. Prefácio. In: PRECIADO, Paul. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014, p. 9-15.

BRAGA, José Luiz. Comunicação, disciplina indiciária. *MATRIZES*, Brasil, v. 1, n. 2, 2008.

BRITZMAN, Deborah. Curiosidade, sexualidade e currículo. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado*: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018b, p. 105-142.

BRUBAKER, Jed; ANANNY, Mike; CRAWFORD, Kate. Departing glances: a sociotechnical account of ‘leaving’ Grindr. *New Media & Society*, v. 18, n. 3, p. 373-390, 2016.

BRUM, Elaine. *Brasil, construtor de ruínas - um olhar sobre o país, de Lula a Bolsonaro*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2019.

BUCHER, Taina.; HELMOND, Anne. The Affordances of Social Media Platforms. In: BURGESS, J.; POELL, T.; MARWICK, A. (orgs.), *The SAGE Handbook of Social Media*. London and New York: SAGE Publications Ltd, 2016.

BUGALHO, Henry. *Minha especialidade é matar: como o bolsonarismo tomou conta do Brasil*. Curitiba: Kotter, 2020.

BULGARELLI, Lucas *et al.* Violência contra LGBTs+ nos contextos eleitoral e pós-eleitoral. *Gênero e Número*, 2019. Disponível em: <http://violencialgbt.com.br/>. Acesso em: 18 mai. 2021.

BULGARELLI, Lucas. Quem acredita em ideologia de gênero? Disputas sobre direitos, políticas e agendas em torno do gênero e da sexualidade. In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 91-99.

BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021a.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019.

BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Editora Unesp, 2021b.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARAPANÃ. A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo. In: GALLEGU, Esther Solano (org.). *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 33-40.

CARBALLO, Jokin. *Masculinidades y feminismo*. Barcelona: Vírus Editorial, 2017.

CARVALHO, Carlos Alberto. Banalidade do mal em comentários de leitores: internet e disseminação da intolerância. *E-compós*, Brasília, v. 19, n. 2, p. 1-18, 2016.

CASARA, Rubens. Apresentação. In: TIBURI, Marcia. *Como conversar com um fascista: reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2017, p. 11-15.

CENSO 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. *IBGE*, 10 ago. 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?idnoticia=2194&view=noticia#:~:text=Esse%20contingente%20somou%2078%2C9,%208%25%20na%20C3%A1rea%20rural>. Acesso em: 15 jul. 2021.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1990.

CHAN, Lik Sam. Ambivalence in networked intimacy: observations from gay men using mobile dating apps. *New Media & Society*, v. 20, n. 7, p. 2566-2581, 2018.

CICCONE, Landa. Os sujeitos da população LGBTQI+ e a responsabilidade em um Brasil hostil. In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 151-158.

CLOUGH, Patricia Ticineto. Introduction. In: CLOUGH, Patricia Ticineto; HALLEY, Jean (org.). *The affective turn: theorizing the social*. Durham and London: Duke University Press, 2007. p. 1-33.

COLLING, Leandro. A saída está na interseccionalidade. In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 241-248.

COLLING, Leandro. *Gênero e sexualidade na atualidade*. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências; Superintendência de Educação à Distância, 2018a.

COLLING, Leandro. Impactos e/ou sintomas dos estudos queer no movimento LGBT do Brasil. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018b, p. 515-531.

COLLING, Leandro. Políticas para um Brasil além do Stonewall. In: COLLING, Leandro (org.). *Stonewall 40 + o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, Coleção CULT n. 9, 2011, p. 7-19.

CONNELL, Raewyn. *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

CONNELL, Raewyn. Masculinities in Troubling Times: View from The South. *Masculinities: a Journal of Culture and Society*, p. 5-13, 2019.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-82, 2013.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: nVersos, 2015.

CONNER, Christopher. The gay gayze: expressions of inequality on Grindr. *The Sociological Quarterly*, p. 1-23, 2018.

CORNEJO, Giancarlo. A guerra declarada contra o menino afeminado. In: MILKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 69-78.

CORRIERO, Elena Francesca; TONG, Stephania Tom. Managing uncertainty in mobile dating application: goals, concerns of use, and information seeking in Grindr. *Mobile Media & Communication*, v. 4, n. 1, p. 121-141, 2016.

COSTA, Ramon Silva. *Entre taps e direitos: proteção de dados pessoais, privacidade e liberdade no aplicativo Grindr*. 2020. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.

COURTINE, Jean-Jacques. Impossível Virilidade. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). *História da Virilidade: a virilidade em crise? Século XX-XXI*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 7-12.

D'ÁNDREA, Carlos. *Pesquisando plataformas online: conceitos e métodos*. Salvador: EDUFBA, 2020.

DEL PRIORE, Mary. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2011.

DIAS, Juarez Guimarães; MENDONÇA, Carlos Magno Mendonça; MEDEIROS, Ettore Stefani. Mosaico da viadagem: disputas e conflitos em torno de uma textualidade performático-midiática. *ESFERAS*, v. 1, p. 45-61, 2021.

DIAS, Surenã. Repórter da Globo é vítima de homofobia após ato solidário. *Observatório G*, 2020. Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/reporter-da-globo-e-vitima-de-homofobia-apos-ato-solidario>. Acesso em: 15 jul. 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que emoção! Que emoção?*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DRUCKER, Peter. A normalidade gay e a transformação queer. *Cadernos Cemarx*, Campinas, SP, n. 10, p. 199-217, 2018.

DUARTES, Andressa Mourão. Lesbianidade, invisibilidade e movimentos sociais: uma análise da atual conjuntura política brasileira. In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 83-90.

DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: the sexual politics of neoliberalism. In: CASTRONOVO, Russ; NELSON, Dana. *Materialising democracy: towards a revitalized cultural politics*. Durham, NC: Duke University Press, 2002, p. 175-194.

DUQUE, Tiago. O sexo-currículo de Lourival na era digital. In: RODRIGUES, Alessandro; CAETANO, Marcio; SOARES, Maria da Conceição Silva (org.). *Queer(iz)ando currículos e educação: narrativas do encontro*. Salvador: Editora Devires, 2020, p. 94-108.

EFREM FILHO, Roberto. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. *Cadernos Pagu*, v. 46, p. 311-340, 2016.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Vukápanavo - O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

EMCKE, Carolin. *Contra o ódio*. Veneza: Editora Âyiné, 2020.

FACCHINI, Regina. Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: um olhar para os 40 anos do movimento LGBTI. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018, p. 312-329.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*. Nova York, Basic Books, 2000.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Sex/Gender: biology in a social world*. New York: Routledge, 2012.

FEITOSA, Cleyton. A participação social nos 40 anos de Movimento LGBTI brasileiro. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018, p. 335-348.

FEITOSA, Cleyton; MORATO, Rafael. Crimes de ódio virtuais contra LGBT no Brasil: o Humaniza Redes como proteção estatal. *Revista Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 10, p. 208-230, 2018.

FERNANDES, Estevão. *“Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

FERREIRA, João Paulo; MISKOLCI, Richard. O desejo homossexual após a AIDS: uma análise sobre os critérios acionados por homens na busca por parceiros do mesmo sexo. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, n. 3, p. 999-1010, 2020.

FONE, Byrne. *Homofobia: uma historia*. México: Editorial Océano de Mexico, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

FRANCO, Fábio Luís. *Governar os mortos: necropolíticas, desaparecimento e subjetividade*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985.

GÁLVEZ, Antonio Caballero. Masculinidades virtuales. Un estudio comparado del cuerpo gay a través de Grindr y Tinder. *Estudios LGBTIQ+ Comunicación y Cultura*, v. 1, n. 1, p. 81-101, 2021.

GARCÍA-GÓMEZ, Antonio. Discursive representation of masculinity and femininity in Tinder and Grindr: hegemonic masculinity, feminine devaluation and femmephobia. *Discourse & Society*, p. 1-21, 2020.

GASPODINI, Icaro Bonamigo; JESUS, Jaqueline Gomes de Jesus. Heterocentrismo e ciscentrismo: crenças de superioridade sobre orientação sexual, sexo e gênero. *Revista Universo Psi*, v. 1, p. 33-51, 2020.

GÁLVEZ, Antonio Caballero. Masculinidades virtuales. Un estudio comparado del cuerpo gay a través de Grindr y Tinder. *Estudios LGBTIQ+ Comunicación y Cultura*, v. 1, n. 1, p. 81-101, 2021.

GERLITZ, Carolin *et al.* Apps and Infrastructures – a Research Agenda. *Computational Culture*, v. 7, p. 1-62, 2019.

GHORAYSHI, Azeen; RAY, Sri. Grindr Is Letting Other Companies See User HIV Status And Location Data. *Buzzfeed News*, 02 abr. 2018. Disponível em: <https://www.buzzfeednews.com/article/azeenghorayshi/grindr-hiv-status-privacy>. Acesso em 29 mai. 2022.

GILLESPIE, Tarleton. Governance of and by Platforms. In: BURGESS, Jean; MARWICK, Alice; POELL, Thomas. *The SAGE Handbook of Social Media*. California: Sage Publications Ltd, 2018, p. 254-278.

GILLESPIE, Tarleton. The politics of ‘platforms.’ *New Media & Society*, v. 12, n. 3, p. 347-364, 2010.

GIORGI, Gabriel. Arqueologia do ódio: apontamentos sobre escrita e democracia. In: KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 79-132.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal ate a morte de Zumbi dos Palmares*, volume 1. Rio de Janeiro, Globo Livros, 2019.

GREEN, James. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. Apresentação. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio;

FERNANDES, Marisa (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018, p. 9-13.

GRINDR. Investor Presentation – May 2022. *Grindr*, mai. 2022a. Disponível em: <https://www.investors.grindr.com/s/Grindr-Investor-Presentation-20220510.pdf>. Acesso em: 29 mai. 2022.

GRINDR. Community Guidelines. *Grindr*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.grindr.com/community-guidelines/?lang=pt-BR>. Acesso em: 29 mai. 2022.

GRINDR Information, Statistics, Facts and History. *Dating Sites Reviews* [s.d.]. Disponível em: <https://www.datingsitesreviews.com/staticpages/index.php?page=grindr-statistics-facts-history#ref-ODS-Grindr-2017-2>. Acesso em: 15 ago. 2021.

GUEDES, Octavio. CPI da Covid: Governo Bolsonaro recusou 11 vezes ofertas para compras de vacina. Um dos objetivos da CPI é apontar no relatório final o número de vezes em que o governo disse não à única solução para prevenir a doença. *G1*, 27 abr. 2021. Política. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/blog/octavio-guedes/post/2021/04/27/cpi-da-covid-governo-bolsonaro-recusou-11-vezes-ofertas-para-compras-de-vacina.ghtml>. Acesso em: 15 jul. 2021.

GUIMARÃES HOEPFNER, Soraya. Apontamentos sobre a questão ético-midiática do discurso de ódio na rede social. *Esferas*, ano 3, n. 4, p. 20-30, 2014.

GUIMARÃES HOEPFNER, Soraya. Ensaios sobre o ódio - Apologia da dúvida. *Revista Caderno Sesc_Videobrasil 12: metafluxus*, 2016-2017. São Paulo: Edição Sesc São Paulo, p. 28-47, 2017.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, v. 5, p. 07-41, 1995.

HELMOND, Anne. The platformization of the Web: Making Web data platform ready. *Social Media + Society*, v. 1, n. 2, p. 1-11, 2015.

HENRIQUE, Arthur. Brasil é o país que passa mais tempo em aplicativos, diz pesquisa. *Olhar digital*, 17 jul. 2021. Disponível em: <https://olhardigital.com.br/2021/07/17/internet-e-redes-sociais/brasil-e-o-pais-que-passa-mais-tempo-em-aplicativos/>. Acesso em: 15 ago. 2021.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HUTCHBY, I. Technologies, Texts and Affordances. *Sociology*, v. 35, n. 2, p. 441–456, 2001.

HUTSON, Jevan *et al.* Debiasing desire: addressing bias & discrimination on intimate platforms. *Proc. ACM Hum.-Comput. Interact.*, v. 2, n. CSCW, p. 1-18, 2018.

IRINEU, Bruna Andrade. Neoliberalismo, desdemocratização e a cruzada antigênero: a política das ruas enquanto caminho de resistência. In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 137-149.

IRINEU; Bruna Andrade; OLIVEIRA, Brendhon Andrade; LACERDA; Milena Carlos. Um balanço crítico acerca da regressão dos direitos LGBTI no Brasil sob ascensão do bolsonarismo. In: IRINEU, Bruna Andrade et. al. *Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: temas emergentes*. Salvador: Editora Devires, 2020, p. 98-115.

JESUS, Jaqueline Gomes. Os retrocessos para população LGBT+ em 2019. A professora, psicóloga e pesquisadora Jaqueline Gomes de Jesus explica os assuntos mais problemáticos para LGBTs com a chegada da extrema direita ao poder. [Entrevista cedida a Caê Vasconcelos]. *Ponte*, 30 dez. 2019. Disponível em: <https://ponte.org/os-retrocessos-do-governo-bolsonaro-para-lgbt-em-2019/>. Acesso em: 01 jun. 2022.

JIMÉNEZ, Rafael Manuel Mérida; SINUES, Olga Arisó. *Los géneros de la violencia: una reflexión queer sobre la violencia de género*. Madrid: Editorial Egales, 2010.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018 .

KARNAL, Leandro. *Todos contra todos: o ódio nosso de cada dia*. Rio de Janeiro: LeYa, 2017.

KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

KIFFER Ana. O ódio e o desafio da relação: escritas dos corpos e afecções políticas. In: KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 21-78.

KOLNAI, Aurel. *Asco, soberbia, odio: fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2013.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. Companhia das Letras: São Paulo, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

LEAL, Bruno Souza; CARVALHO, Carlos Alberto; ANTUNES, Elton. *Um problema cotidiano: jornalismo e violência contra mulher no Brasil*. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.

LEOPOLDO, Rafael. *Cartografia do pensamento queer*. Salvador: Editora Devires, 2020.

LIGHT, Ben; MITCHELL, Peta; WIKSTRÖM, Patrik. Big Data, Method and the Ethics of Location: A Case Study of a Hookup App for Men Who Have Sex with Men. *Social Media + Society*, p. 1-10, 2018.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro, nº 70, p. 20-33, 2018.

LONGO, Ivan. Pânicos Sexuais: do “Kit Gay” aos ataques à arte. *Revista Fórum*, 16 out. 2017. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/panicos-sexuais-do-kit-gay-aos-ataques-arte/>. Acesso em: 22 out. 2018.

LOURO, Guacira Lopes. Discursos de ódio. In: SEFFNER, Fernando; CAETANO, Marcio (org.). *Cenas latino-americanas da diversidade sexual e de gênero: práticas, pedagogias e políticas públicas*. Rio Grande: Editora da FURG, 2015, p. 287-300.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018b, p. 7-42.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a.

LUFT, Marlon; ROSENFELDER, Luft; SYDOW, Lexi. Brasil 2021 State of App Marketing. *AppsFlyer; AppAnnie*, 2021. Disponível em: <https://www.appsflyer.com/br/state-app-marketing-brazil-2021/>. Acesso em: 15 ago. 2021.

LUGARINHO, Mário César. Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa. *Revista Gênero*, v. 1, n. 2, p. 36-46, 2001.

MACHADO, Jorge; MISKOLCI, Richard. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. *Sociol. Antropol.*, v. 9, n. 3, p. 945-970, 2019.

MACRAE, Edward. Identidades homossexuais e movimentos sociais urbanos no Brasil da “Abertura”. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018, p. 39-62.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque; COELHO, Fernanda Marina Feitosa; DIAS, Tainah Biela Dias. “Fake news acima de tudo, fake news acima de todos”: Bolsonaro e o “kit gay”, “ideologia de gênero” e fim da “família tradicional”. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 17, n. 2, p. 65-90, 2018.

MARCONI, Dieison. Bichas intelectuais: um manifesto pelos saberes localizados. *Cadernos de Comunicação*, v. 21, n. 3, p. 54-63, 2017.

MARQUES, Nathália. #EleNãO: 5 vezes que ele foi declaradamente machista (com provas). *Lado M*, 12 set. 2018. Disponível em: <https://medium.com/lado-m/5-vezes->

[que-bolsonaro-foi-declaradamente-machista-com-provas-d7796a60ab64](#). Acesso em: 15 jul. 2021.

MATTOS, Amana Rocha; CIDADE, Maria Luiza Rovaris. Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. *Periódicus*, v. 1, n. 5, p. 132-153, 2016.

MAZUI, Guilherme; CASTILHOS, Roniara; ORTIZ, Delis. Bolsonaro diz que decisão do STF sobre homofobia foi 'completamente equivocada'. Ministros do STF decidiram nesta quinta (13) criminalizar a homofobia e a transfobia. Com a decisão, atos preconceituosos contra homossexuais e transexuais serão considerados racismo. *GI*, Brasília, 14 jun. 2019. Política. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/06/14/bolsonaro-disse-que-decisao-do-stf-sobre-homofobia-foi-completamente-equivocada.ghtml>. Acesso em: 15 jul. 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, 2016, p. 123-151.

MEDEIROS, Ettore. Autoconstrução sîgnica de homens que se relacionam afetivo-sexualmente com homens: a mediação que envolve o afeminado no aplicativo Grindr. *SEMEIOSIS: SEMIÓTICA E TRANSDISCIPLINARIDADE EM REVISTA*, v. 12, p. 74-87, 2020a.

MEDEIROS, Ettore Stefani. De “não curto afeminado nem pra amizade” a “por que tantos heteronormativos?”: masculinidades e discursos dominantes e táticos nas fachadas do Grindr. *Revista Ártemis - Estudos de Gênero, Feminismos e Sexualidades*, v. 23, n. 1, 2017.

MEDEIROS, Ettore Stefani. Disputas ideológicas de passados, conflitos políticos em torno da tradição: a emergência da identidade criança viada na contemporaneidade brasileira. In: MEDEIROS, Ettore; FONSECA, Gregório (org.). *Experiências culturais do tempo: mídia, memória, nostalgia e tradição*. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020b, p. 53-70.

MEDEIROS, Ettore Stefani. *Te(n)sões entre homens: homofobias e preconceitos entre masculinidades em aplicativos de encontro gay*. Curitiba: Appris, 2021.

MEDEIROS, Ettore Stefani. Necropolítica tropical em tempos pró-Bolsonaro: desafios contemporâneos de combate aos crimes de ódio LGBTfóbicos. *Reciis: Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde*, v. 13, n. 2, 287-300, 2019.

MEDEIROS, Ettore Stefani; SILVA, Mauro Sérgio. Discretos e Sigilosos: regimes de invisibilidade no Grindr e o reforço da masculinidade hegemônica. In: GONÇALVES, Juliana; TRINDADE, Vanessa; MACHADO, Felipe (org.). *Dar-se a ver: textualidades, gêneros e sexualidades em estudos da Comunicação*. Belo Horizonte: PPGCOM UFMG, 2018, p. 38-54.

MEIRELLES, Fernando. *Pesquisa Anual do Uso de TI nas Empresas*. FGVcia: Centro de TI Aplicada, 32ª edição, 2021. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2021/05/pesquisa-FGV-dispositivos-digitais.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2021.

MELLO, Patrícia Campos. *A máquina do ódio: notas de uma repórter sobre fake news e violência digital*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MENDONÇA, Carlos Magno Camargos. Dandara: a vida nua de um corpo sem peso. *Contemporânea - Comunicação e Cultura*, v. 16, n. 1, p. 7-21, 2018.

MENDONÇA, Carlos Magno Camargos; MEDEIROS, Ettore Stefani; SILVA, Mauro Sérgio. Textualidade e dimensão afetiva como método investigativo: pesquisador afeta(n)do no aplicativo de encontro gay Grindr. In: MARTINS, Bruno Guimarães; MOURA, Maria Aparecida; PESSOA, Sônia Caldas; VIANNA, Graziela Mello (org.). *Experiências metodológicas em textualidades midiáticas*. Belo Horizonte: Relicário, 2019, p. 37-50.

MENDONÇA, Carlos Magno Camargos; MENDONÇA, Felipe Viero. “Ô bicharada, toma cuidado: o Bolsonaro vai matar viado!” Cantos homofóbicos de torcidas de futebol como dispositivos discursivos das masculinidades. *Galáxia*, v. 46, p. 1-18, 2021.

MENDONÇA, Carlos Magno Camargos; MEDEIROS, Ettore Stefani; RIAL, Gregory. CORPOS INCÔMODOS: textualidade, educação e experiência comunicacional nas práticas de ódio contra a população LGBTQ+. In: ANAIS DO 30º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 2021, São Paulo. *Anais [...]*. Campinas, Galoá, 2021. Disponível em: <https://proceedings.science/compos-2021/papers/corpos-incomodos--textualidade--educacao-e-experiencia-comunicacional-nas-praticas-de-odio-contr-a-populacao-lgbtq->. Acesso em: 27 jul. 2021.

MESSERSCHMIDT, James. Donald Trump, Dominating Masculine, Necropolitics, and Covid-19. *Men and Masculinities*, p. 1-6, 2020.

MESSERSCHMIDT, James. *Hegemonic masculinity: formulation, reformulation and amplification*. Rowman & Littlefield: Londres, 2018.

MESSERSCHMIDT, James. Hidden in Plain Sight: On the Omnipresence of Hegemonic Masculinities. *Masculinities: a Journal of Culture and Society*, p. 14-29, 2019b.

MESSERSCHMIDT, James. The Saliency of “Hegemonic Masculinity”. *Men and Masculinities*, v. 22, n. 1, p. 85-91, 2019a.

MIGUEL, Luis Felipe. A reemergência da direita brasileira. In: GALLEGO, Esther Solano (org.). *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 17-26.

MISKOLCI, Richard. *Batalhas morais: política identitária na esfera pública técnico-midiaticizada*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MISKOLCI, R. *Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros online*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 101-128, 2007.

MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Prefácio. In: PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

MORELLI, Fábio Rosa. *Não existe amor em app? Pistas sobre o processo de subjetivação entre homens por meio de aplicativos voltados ao público gay*, 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2017.

MORICEAU, Jean-Luc. *Afetos na pesquisa acadêmica*. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.

MORICEAU, Jean-Luc; MENDONÇA, Carlos Magno Camargos. Afetos e experiência estética: uma abordagem possível. In: MENDONÇA, Carlos Magno Camargos Mendonça *et al.* (org.). *Comunicação e sensibilidade: pistas metodológicas*. Belo Horizonte: PPGCOM UFMG, 2016. p. 79-98.

MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1998.

MOTT, Luiz. Igreja e homossexualidade no Brasil: cronologia temática, 1547-2006. In: Congresso internacional sobre epistemologia, sexualidade e violência, 2, 2006, São Leopoldo.

MOURA, Maurício; CORBELLINI, Juliano. *A eleição disruptiva: por que Bolsonaro venceu*. Rio de Janeiro: Record, 2019.

MOWLABOCUS, Sharif. A Kindr Grindr: moderating race(ism) in technospaces of desire. In: RAMOS, Regner; MOWLABOCUS, Sharif. *Queer sites em global contexts: technologies, spaces, and otherness*. Nova Iorque: Routledge, 2021, p. 33-47.

MULHER negra é resgatada em casa de família em MG em condições análogas à escravidão. Ministério Público diz que doméstica não tinha salário nem podia deixar residência; defesa critica divulgação antes de processo legal. *Folha de São Paulo*, Rio de Janeiro, 21 dez. 2020. Mercado. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/12/mulher-negra-e-resgatada-em-casa-de-familia-em-mg-em-condicoes-analogas-a-escravidao.shtml>. Acesso em: 15 jul. 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NEGRI, Marina. A funcionalidade das estratégias criativas baseadas em humor, ironia e deboche nos enunciados publicitários da contemporaneidade. In: PensaCom Brasil, 2015, São Bernardo do Campo. *Anais* [...]. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015.

NOBLAT, Ricardo. O que disse Barra Torres à CPI da Covid calou Bolsonaro. O presidente perdeu a voz porque não esperava um depoimento tão contundente. General Eduardo Pazuello quer proteção da justiça para ir depor. *Metrópoles*, 12 mai. 2021. Disponível em: <https://www.metropoles.com/blog-do-noblat/ricardo-noblat/o-que-disse-barra-torres-a-cpi-da-covid-calou-bolsonaro>. Acesso em: 15 jul. 2021.

NOBRE, Marcos. *Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia, 2020.

NOGUEIRA, Gilmaro. *Caças e pegações online: subversões e reiterações de gêneros e sexualidades*. Salvador: Editora Devires, 2020.

NONATO, Murillo. *Vivências afeminadas: pensando corpos, gêneros e sexualidades dissidentes*. Salvador: Editora Devires, 2020.

NUMBER of Grindr daily and monthly active users worldwide as of August 2018. *Statista*, 27 jan. 2021. Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/719621/grindr-user-number/>. Acesso em: 15 ago. 2021.

OLIVEIRA, Fabio; CARVALHO, Henrique Rabello; JESUS, Jaqueline Gomes. LGBTI+ em tempos de Pandemia da Covid-19. *Diversitates International Journal*, v. 12, n. 1, p. 60-94, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, p. 7-44.

PADILHA, Felipe André. *Entre macacos velhos e queerpiras: uma etnografia por entre as interfaces dos serviços comerciais de busca por parceiros online no interior paulista*, 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.

PAZ, Diego. *Construir-se nas LGBTfobias: existência, resistência e capacidade de agir no contexto brasileiro*. 2021. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife; École Doctorale Pratiques et Theories du Sens Doctorat em Sociologie et Études de Genre, Université de Vincennes a Saint-Denis - Paris VIII, Saint-Dennis.

PEDRA, Caio Benevides. *Direitos LGBT: a lgbtfobia estrutural e a diversidade sexual e de gênero no direito brasileiro*. Curitiba: Appris, 2020.

PELBART, Peter Pál. *Ensaio do assombro*. São Paulo: N-1, 2019.

PELÚCIO, Larissa. *Amor em tempos de aplicativos: masculinidades heterossexuais e a negociações de afetos na nova economia do desejo*. 2017a. Tese (Livre-docência em Gênero, Sexualidade e Teorias Feministas) - Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Universidade Estadual Paulista, Bauru.

PELÚCIO, Larissa. Breve história afetiva de uma teoria deslocada. *Revista Florestan*, v. 1, n. 2, p. 26-45, 2014a.

PELÚCIO, Larissa. Prefácio: um flerte com a normalidade. In: MISKOLCI, R. *Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b, p. 11-16.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Periódicus*, v. 1, 2014b.

PELÚCIO, Larissa. Um match com os conservadorismos: masculinidades desafiadas nas relações heterossexuais por meios digitais. *Interfaces científicas*, v. 8, n. 2, p. 31-46, 2020.

PELÚCIO, Larissa; DUQUE, Tiago. “Cancelando” o cuier. *Contemporânea*, v. 10, n. 1, p. 125-151, jan-abr 2020.

PERES, Milena Cristina Carneiro; SOARES, Suane Felipe; DIAS, Maria Clara. *Dossiê sobre lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017*. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018.

PEREZ, Clotilde. Signos do ódio ou a real missão impossível. In: ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro (org.). *Ensaio sobre o ódio*. São Paulo: LiberArs, 2017, p. 29-38.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

POELL, Thomas; NIEBORD, David; VAN DIJCK, José. Plataformização. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, v. 22, n. 1, p. 2-10, 2020.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

PRADO, Marco Aurélio Máximo. Prefácio a esta edição: homofobia – muitos fenômenos sob o mesmo nome. In: BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 7-11.

PRADO, Vagner Matias do. Homofobia(s), construção de si e existências frente aos regimes necropolíticos. In: RODRIGUES, Alessandro; CAETANO, Marcio; SOARES, Maria da Conceição Silva (org.). *Queer(i)zando currículos e educação: narrativas do encontro*. Salvador: Editora Devires, 2020, p. 248-259.

PRECIADO, Paul. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRIOLI, Gabriela. ALGUÉM ACREDITA NO SURTO DE CONSCIÊNCIA DO PRESIDENTE?. *Gabriela Prioli*, 2021. 1 vídeo (24 min). Publicado por Gabriela Prioli. Disponível em: <https://youtu.be/KPZ7p2zjYCK>. Acesso em: 15 jul. 2021.

PRITCHETT, Amy. Dating App Market Statistics – 2021. *My Dating Adviser*, 12 fev. 2021. Disponível em: <https://mydatingadviser.com/dating-app-market-statistics/>. Acesso em: 15 ago. 2021.

QUINALHA, Renan. O mito fundador de Stonewall: onde quase tudo começou... In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 43-48.

QUINALHA, Renan. Prefácio à 2ª edição. In: GREEN, James. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora Unesp, 2019, p. 9-17.

QUINALHA, Renan. Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (org.). *História do movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2018, p. 15-38.

RACE, Kane. Mobilizing the biopolitical category: problems, devices, and designs in the construction of the gay sexual marketplace. In: PAPACHARISSI, Zizi (org.). *A networked self and love*, Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 156-172.

RACE, Kane. Party animals. In: FRASER, Suzanne; MORRE, David (org.). *The Drug Effect: Health, Crime and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 35-56.

RACE, Kane. Speculative pragmatism and intimate arrangements: online hook-up devices in gay life. *Culture, Health & Sexuality: an international journal for research, intervention and care*, v. 17, n. 4, p. 496-511, 2015.

REYES, Mauricio List. Una mirada a la teoría queer en Latinoamérica. In: RODRIGUES, Alexsandro; CAETANO, Marcio; SOARES, Maria da Conceição Silva (org.). *Queer(i)zando currículos e educação: narrativas do encontro*. Salvador: Editora Devires, 2020, p. 21-36.

REYNOLDS, D. Scruff's Latest Update: Fighting Gay App Racism. *Advocate*, 02 set. 2018. Disponível em: <https://www.advocate.com/technology/2018/9/02/scruffs-latest-update-fighting-gay-app-racism>. Acesso em 29 mai. 2022.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno Manual Antirracista*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 4, n. 05, 2012.

RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo: pensando o sexo*. São Paulo: UBU, 2017.

- SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. Epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 19-54, 2007.
- SIBILIA, Paula. O pavor da carne: riscos da pureza e do sacrifício no corpo-imagem contemporâneo. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 25, p. 68-84, 2004.
- SILVA, Marcos Aurélio da. Tatuagem, deboche e carnaval: algumas reflexões sobre a política LGBT contemporânea a partir de uma antropologia do cinema e de uma festa que não existe mais. *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 12, n. 2, p. 53-71, 2017.
- SILVA, Mauro Sérgio. *Gay afetado: narrativas sobre relações que foram mediadas pelo aplicativo Grindr*. 2019. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SOUZA, Denner Willian Flugge; PASSOS, Aruanã Antonio. Soberania, disciplina e biopoder: dimensões da analítica do poder em Michel Foucault. *Cadernos Zygmunt Bauman*, São Luís, v. 3, n. 5, p. 62-81, 2013.
- SPARGO, Tamsin. *Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- STEINFELD, Jemimah. Forced out of the closet: as people live out more of their lives online right now, our report highlights how LGBTQ dating apps can put people's lives at risk. *Index on Censorship*, v. 49, n. 2, p. 101-104, 2020.
- SUAREZ, Joana. Sem máscaras e endividados: 24 indígenas guarani são resgatados de trabalho escravo em fazenda do MS. Eles faziam jornadas de 11h diárias, e, além de não receber o valor prometido, tinham que pagar por sua alimentação, alojamento e transporte. Chegaram com dívidas à plantação. *Repórter Brasil*, 09 jul. 2020. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2020/07/sem-mascaras-e-endividados-24-indigenas-guarani-sao-resgatados-de-trabalho-escravo-em-fazenda-do-ms/>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- 'TEM que deixar de ser um país de maricas', diz Bolsonaro sobre Covid-19. *TV Folha*, 10 nov. 2020. Economia. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/videos/?id=tem-que-deixar-de-ser-um-pais-de-maricas-diz-bolsonaro-sobre-covid19-04020E9C3664DCC16326>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- TIBURI, Marcia. A ascensão fascista no Brasil. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; TAVARES, Márcio (org.). *Cultura política no Brasil atual*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021, p. 95-107.
- TIBURI, Marcia. *Como conversar com um fascista: reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

TOMAZETTI, Tainan Pauli. *Genealogias dissidentes: os estudos de gênero nas teses e dissertações em comunicação do Brasil (1972-2015)*. 2019. Tese (Doutorado em Comunicação e Informação) – Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TREZE frases de Bolsonaro de natureza sexual e machista. *Congresso em Foco*, 13 ago. 2019. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/governo/treze-frases-de-bolsonaro-de-natureza-sexual-e-machista/>. Acesso em: 15 jul. 2021.

VALENTE, Rubens. Mulheres de militares maquiam, dão roupas e causam aglomeração de ianomâmis. *Uol*, 17 jul. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/07/17/militares-coronavirus-indigenas.htm>. Acesso em: 15 jul. 2021.

VIEIRA, Amiel. Por um amanhecer intersexo no brasil. In: IGNACIO, Taynah; DUARTE, Andressa Mourão; FERREIRA, Guilherme Gomes; BURIGO, Joana; GARCIA, Tamires de Oliveira; BUENO, Winnie (org.). *Tem saída? Perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 61-71.

VIEIRA, Henrique. Fundamentalismo e extremismo não esgotam experiência do sagrado nas religiões. In: GALLEGO, Esther Solano (org.). *O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 91-96.

VILAÇA, Aparecida. *Morte na floresta*. São Paulo: Todavia, 2020.

VOTE LGBT; BOX 1824. Diagnóstico LGBT+ na pandemia: desafios da comunidade LGBT+ no contexto de isolamento social em enfrentamento à pandemia de coronavírus. *Vote LGBT*, 2020. Disponível em: <https://votelgbt.org/pesquisas>. Acesso em: 18 mai. 2021.

WARNER, Michael. *Fear of a Queer Planet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 43-104.

WEEKS, Jeffrey. *Sexualidad*. México: Paidós-UnaM- PUEG, 1998.

WELTEVREDE, Esther; JANSEN, Fieke. Infrastructures of intimate data: mapping the inbound and outbound data flows of dating apps. *Computational Culture*, v. 7, p. 1-85, 2019.

WELZER-LANG, Daniel. Os homens e o masculino numa perspectiva de relações sociais de sexo. In: SCHPUN, Mônica Raisa (org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 107-128.

WHICH of these online dating providers (website or app) have you used as a paying customer in the past 12 months?. *Statista*, 6 abr. 2021. Disponível em: <https://www.statista.com/forecasts/1226644/fee-based-online-dating-usage-by-brand-in-brazil#statisticContainer>. Acesso em: 15 ago. 2021.

WILKEN, Rowan; BURGESS, Jean; ALBURY, Kath. Dating apps and data markets: a political economy of communication approach. *Computational Culture*, v. 7, p. 1-26, 2019.

WITTIG, Monique. *El pensamiento heterossexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales, 2016.

WYLLYS, Jean. *O que será: a história de um defensor dos direitos humanos no Brasil, com Adriana Abujamra*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

YEO, Tien Ee Dominic; FUNG, Tsz Hin. “Mr Right Now”: temporality of relationship formation on gay mobile dating apps. *Mobile Media & Communication*, v. 6, n. 1, p. 3-18, 2018.

ZILLER, Joana; BARRETOS, Dayane do Carmo. O medo do outro e o desejo de exclusão em produções jornalísticas sobre o assassinato de travestis e transexuais. *Sur le journalisme, About journalism, Sobre jornalismo*, v. 8, n. 2, p. 78-93, 2019.

ZILLER, Joana *et al.* Lesbianidades em rede: visibilidades e invisibilidades no YouTube. In: Simpósio Internacional Lavits, 6, 2019, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: UFBA, 2019.