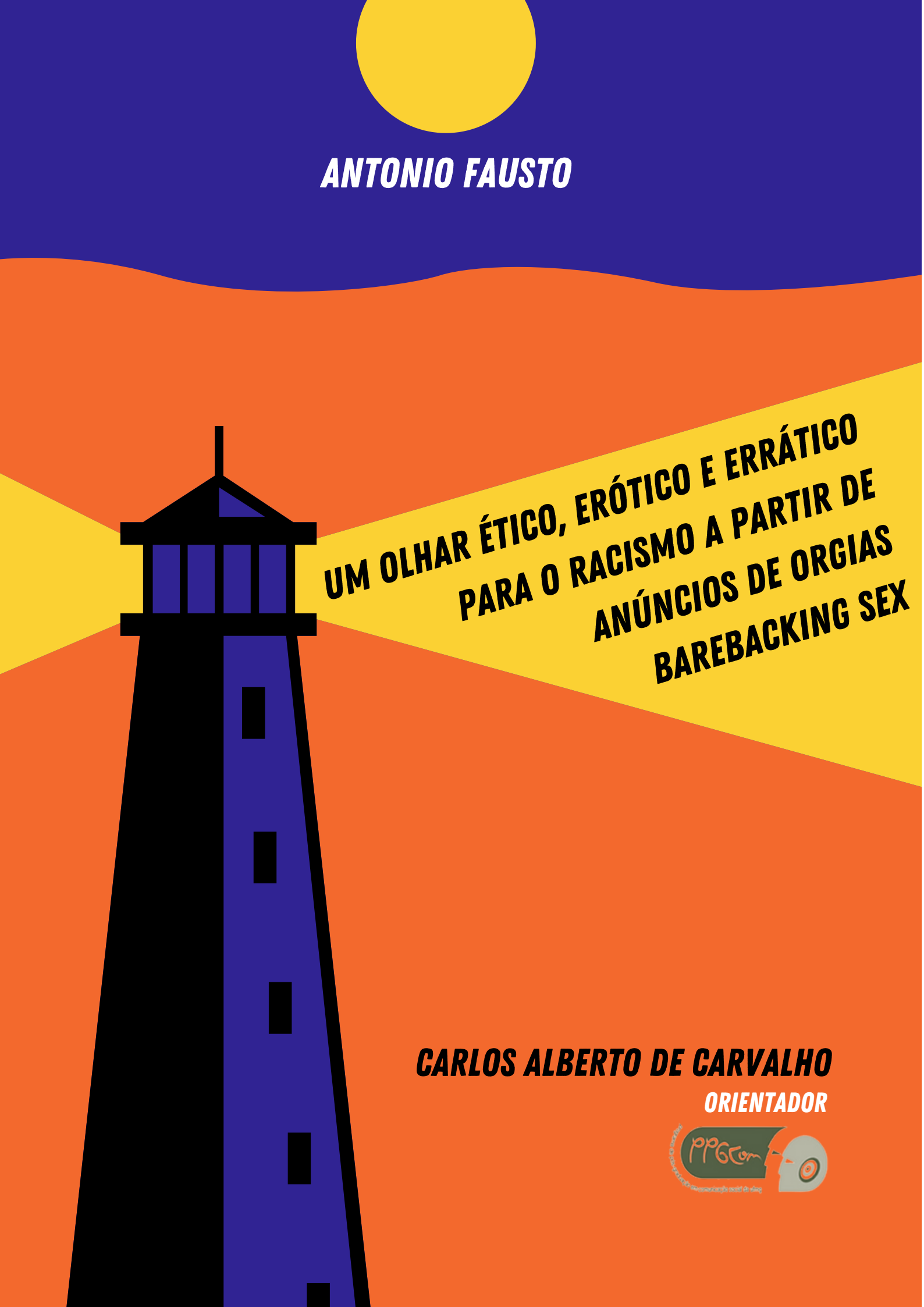




ANTONIO FAUSTO

**UM OLHAR ÉTICO, ERÓTICO E ERRÁTICO
PARA O RACISMO A PARTIR DE
ANÚNCIOS DE ORGIAS
BAREBACKING SEX**

CARLOS ALBERTO DE CARVALHO

ORIENTADOR



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior

**UM OLHAR ÉTICO, ERÓTICO E ERRÁTICO PARA O RACISMO A PARTIR DE
ANÚNCIOS DE ORGIAS *BAREBACKING SEX***

Belo Horizonte
2024

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior

**UM OLHAR ÉTICO, ERÓTICO E ERRÁTICO PARA O RACISMO A PARTIR DE
ANÚNCIOS DE ORGIAS *BAREBACKING SEX***

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 e Sociabilidade Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Carvalho

Linha de pesquisa: Textualidades midiáticas

Belo Horizonte
2024

301.16	Silva Júnior, Antonio Carlos Fausto da.
S586o	Um olhar ético, erótico e errático para o racismo a partir de anúncios de orgias barebacking sex [manuscrito] /
2024	Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior. - 2024.
	158 f. : il.
	Orientador: Carlos Alberto de Carvalho.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Comunicação – Teses. 2. Racismo – Teses . 3. Sexo desprotegido - Teses. 3.Decolonialidade - Teses. I .Carvalho, Carlos Alberto de . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



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

FOLHA DE APROVAÇÃO

"UM OLHAR ÉTICO, ERÓTICO E ERRÁTICO PARA O RACISMO A PARTIR DE ANÚNCIOS DE ORGIAS BAREBACKING SEX."

ANTONIO CARLOS FAUSTO DA SILVA JÚNIOR

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Carlos Alberto de Carvalho - Orientador
DCM/FAFICH/UFMG

Prof. Juarez Guimarães Dias
DCM/FAFICH/UFMG

Prof. Pablo Moreno Fernandes Viana
PUCMG

Profª Ivania dos Santos Neves
UFPA

Profª Fabiana Moraes da Silva
UFPE

Belo Horizonte, 01 de abril de 2024.



Documento assinado eletronicamente por **Pablo Moreno Fernandes Viana, Usuário Externo**, em 01/04/2024, às 18:12, 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 Alberto de Carvalho, Professor do Magistério Superior**, em 01/04/2024, às 20:06, 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 **Juarez Guimaraes Dias, Professor do Magistério Superior**, em 08/04/2024, às 15:48, 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 **Paula Guimaraes Simoes, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 18/04/2024, às 16:39,

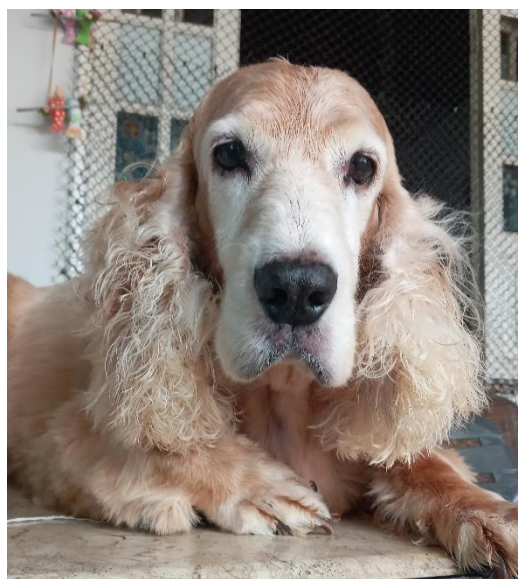
conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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 **3087815** e o código CRC **F398CB26**.

Referência: Processo nº 23072.213689/2024-78

SEI nº 3087815



Pro meu Bruce <3

AGRADECIMENTOS

Mamãe, Iandira, que foi me buscar no fundo do poço por mais de uma vez; papai, Antonio; meu mano, André; meu filhão, Bruce. Sempre que me perguntam “tem saudades de Belém?”, a resposta é “tenho saudades das pessoas que eu amo” e são essas pessoas que me vêm à mente em primeiro lugar, Bruce inclusive.

Vó Duda; tive que abrir mão também do café e das tardes gostosas ao seu lado, mesmo no calor sempre intenso de Belém, para poder dar prosseguimento aos meus estudos. Te amo, minha velhinha!

Tia Iaci, imprescindível na realização do sonho do doutorado, que me auxiliou quando me vi sem renda e, depois, sem bolsa. Serei eternamente grato, tia.

Tias Ana Amélia, Ceuci, Gorete e Ivanice; com açúcar e com afeto, também me deram força para seguir adiante, assim como a Dedé.

Nina, pequerrucha. Madonna, Mariah, Manuel e Pequena, que deixaram o nosso núcleo familiar, em Belém (PA), um pouco mais felino. Margarida, João e José, que já partiram. Zé, meu caçulinha mineirinho, e Zéfira, que também já partiu.

Tia Olga e tio Vicente, que me acolheram como filho e me proporcionaram um porto seguro em meio à loucura do Rio de Janeiro (RJ). Alessandra, que me deu um lar no Rio quando eu precisei.

Célia e Arnaldo, que também me acolheram como filho e mantiveram as portas abertas, no Rio, para quando eu precisasse.

Liene, por quase trinta anos de amizade, e Dandara, por quase vinte anos de amizade. Rafael Carvalho, por tornar possível a transmissão da defesa desta tese pelo YouTube.

CNPq e Capes, pelas bolsas que me possibilitaram dar continuidade aos meus estudos, e ao SUS, que tem me proporcionado saúde e bem-estar desde que eu saí de Belém, em 2017.

Presidente Lula e Presidenta Dilma, em cujas gestões eu fui contemplado com as bolsas acima mencionadas e com o reajuste que me possibilitou respirar com mais tranquilidade na reta final do doutorado.

Carlos Alberto; eu disse no texto da qualificação e repito aqui: nossa cumplicidade não coube na forma. Obrigado pela generosidade ao longo do processo, por deixar a caminhada leve e agradável e, acima de tudo, pela amizade. Tinha que ser com você. Gera, amigo querido, meu muito obrigado também.

Gaia, Luiza e Valderi. Nem existem palavras para expressar a dimensão da minha gratidão. Obrigado pela amizade, pela acolhida no Rio, por absolutamente tudo. Por serem minha família também.

Gaia: eu sempre brinco que *tu* (paraense não fala *você*, né?) és Tieta e que eu sou Perpétua, mas brinco falando a verdade. A melhor pessoa que já cruzou o meu caminho, com quem, há 14 anos, eu aprendo todo dia a ser uma pessoa um pouco melhor. Brigado por tanto, por tudo 😊.

Passei no Frigorífico, peguei uns ossos. As mulheres vasculham o lixo procurando carne para comer. E elas dizem que é para os cachorros. Até eu digo que é para os cachorros... (JESUS, 2014, p. 105)

Ao reconhecer as formas como o desejo pelo prazer – e isso inclui nossos anseios eróticos – mobiliza nossas políticas, nosso entendimento da diferença, talvez possamos entender melhor como o desejo desestabiliza, subverte e torna a resistência possível (hooks, 2019, p. 95).

RESUMO

De tom ensaístico, esta tese lança um olhar, dentre vários possíveis, para o racismo, a partir de anúncios das festas de orgia *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), dedicadas à prática do *barebacking sex*, ou seja, do sexo anal entre homens cisgênero quando realizado, de maneira planejada e consciente, sem o preservativo externo. Deixando de fora do meu olhar as questões sobre HIV e aids e sobre risco epidemiológico, tradicionalmente relacionadas ao *barebacking sex*, olho para as verbovisualidades daqueles anúncios de uma perspectiva ética, e não moral, com o objetivo de analisar como o racismo constitui essas imagens e como elas evocam, também, modalidades racistas de violências físicas e simbólicas, imputadas a pessoas negras desde quando o Brasil era colônia de Portugal, mas que respondem, também, pelo genocídio negro em curso e no qual este país se reconhece como *nação*. Os anúncios das orgias *barebacking sex Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), que constituem a empiria desta pesquisa, funcionam não como pódio de chegada, mas como ponto de partida para a discussão sobre racismo ora proposta, intimamente relacionada à minha trajetória como homem cisgênero, negro e homossexual, em uma diáspora particular. *Objetividade*, portanto, não figura dentre as qualidades/defeitos desta tese, que fala de tesão, ao mesmo tempo em que fala de confinamento, de reconhecimento, de autorreconhecimento e, sobretudo, de *identidade* como um *privilegio*. Nesse sentido, proponho também uma problematização sobre as *epistemes comunicacionais da indiferença* que, historicamente, estruturam o campo da Comunicação no Brasil, assim como procuro situar a pessoa leitora em meio às minhas andanças pelos estados onde foram gestadas estas linhas, Pará (PA), Rio de Janeiro (RJ) e Minas Gerais (MG), a reverberar em cada uma destas palavras. No mais, a tese se estrutura como um gesto de reconciliação com o meu passado, a fim de vislumbrar futuros possíveis.

Palavras-chave: racismo; *barebacking sex*; decolonialidade.

ABSTRACT

With an essayistic tone, this thesis takes a look, among several possibilities, at racism, based on advertisements for the orgy parties *Cabbaré* (SP) and *Surubada dos Leiteiros* (RJ), dedicated to the practice of barebacking sex, that is, anal sex between cisgender men when performed, in a planned and conscious manner, without an external condom. Leaving questions about HIV and AIDS and risk, traditionally related to barebacking sex, out of my focus, I look at the images of those advertisements from an ethical perspective, not a moral one, with the aim of analyzing how racism constitutes these images and how they also evoke racist forms of physical and symbolic violence, attributed to black people since Brazil was a colony of Portugal, but which also account for the ongoing black genocide in which this country recognizes itself as a nation. The advertisements for the barebacking sex orgies *Cabbaré* (SP) and *Surubada dos Leiteiros* (RJ), which constitute the empiricism of this research, function not as a finishing podium, but as a starting point for the discussion on racism proposed here, closely related to my trajectory as a cisgender, black, homosexual man, in a particular diaspora. Objectivity, therefore, does not figure among the qualities/defects of this thesis, which talks about lust, at the same time that it talks about confinement, recognition, self-recognition and, above all, identity as a privilege. In this sense, I also propose a problematization of the communicational epistemes of indifference that, historically, structure the field of Communication in Brazil, just as I seek to place the reader in the midst of my wanderings through the states where these lines were created, Pará (PA), Rio de Janeiro (RJ) and Minas Gerais (MG), reverberating in each of these words. Furthermore, the thesis is structured as a gesture of reconciliation with my past, in order to envision possible futures.

Keywords: racism; barebacking sex; decoloniality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Salinópolis, o farol da cidade e a praia do Maçarico	17
Figura 2 –	Anúncios das orgias <i>Cabbaré</i> e <i>Surubada dos Leiteiros</i>	26
Figura 3 –	Jacques Etienne Arago, <i>Castigo de Escravos</i> , 1839 (Anastacia)	29
Figura 4 –	Anúncios das orgias <i>Cabbaré</i> e <i>Surubada dos Leiteiros</i>	33
Figura 5 –	Anúncio de cancelamento da orgia <i>Cabbaré</i> após denúncia anônima	39
Figura 6 –	Anúncios das orgias <i>Cabbaré</i> e <i>Surubada dos Leiteiros</i>	50
Figura 7 –	Fordlândia, às margens do Rio Tapajós, no Pará	55
Figura 8 –	Peças de prevenção contra ISTs do governo de Jair Bolsonaro	79
Figura 9 –	Anúncios das orgias <i>Cabbaré</i> e <i>Surubada dos Leiteiros</i>	82
Figura 10 –	Imagens do site <i>Bareback Real Time Sex</i>	94
Figura 11 –	Simbologia bélica em postagens da festa <i>Surubada dos Leiteiros</i> no X	97
Figura 12 –	Área de acesso à favela Pavão/Pavãozinho, em Copacabana (RJ)	99
Figura 13 –	Postagem da festa <i>Surubada dos Leiteiros</i> no X	102
Figura 14 –	Apagamento do cu do homem negro nos anúncios das orgias	104
Figura 15 –	Anúncios das orgias <i>Cabbaré</i> e <i>Surubada dos Leiteiros</i>	111
Figura 16 –	Carolina Maria de Jesus, Audálio Dantas e Ruth de Souza, em 1960	119
Figura 17 –	Anúncios das festas <i>Putos da Favela</i> (orgia <i>Surubada dos Leiteiros</i>)	120
Figura 18 –	Postagens do perfil Saúde Mental da População Negra no <i>Instagram</i>	127
Figura 19 –	<i>Ama com Criança no Colo</i> , autoria não identificada	131
Figura 20 –	Anúncios das orgias <i>Cabbaré</i> e <i>Surubada dos Leiteiros</i>	132
Figura 21 –	Anúncio das festas <i>Homens Cavalos</i> (orgia <i>Surubada dos Leiteiros</i>)	134
Figura 22 –	Anúncio de fórmula para obtenção de <i>pau de cavalo</i> no <i>XVideos</i>	135
Figura 23 –	Postagens sobre as festas <i>Homens Cavalos</i> (<i>Surubada dos Leiteiros</i>)	136
Figura 24 –	Anúncio da <i>Surubada dos Leiteiros</i> com animalização de negros	137

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Análise do Discurso
Aids	Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
Conune	Congresso da União Nacional dos Estudantes
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
Depen	Departamento Penitenciário Nacional
Enecom	Encontro Nacional de Estudantes de Comunicação Social
ERE	Ensino Remoto Emergencial
Fiocruz	Fundação Oswaldo Cruz
HIV	Vírus da Imunodeficiência Humana
HSH	Homens que Fazem Sexo com Homens
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ILC	Instituto de Letras e Comunicação
IST	Infecção Sexualmente Transmissível
LAI	Lei de Acesso à Informação
LGBTQIAPN+	Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Pôli, Não-binárias e mais.
OMS	Organização Mundial de Saúde
MMFDH	Ministério da Mulher, Família e dos Direitos Humanos
MS	Ministério da Saúde
NAEA	Núcleo de Altos Estudos Amazônicos
PCI	Programa de Capacitação Institucional
PEP	Profilaxia Pós-Exposição ao HIV
PMERJ	Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro
PPGCOM (UFMG)	Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social
PPGCOM (UFPA)	Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia
PrEP	Profilaxia Pré-Exposição ao HIV
PSDB	Partido da Social Democracia Brasileira
PT	Partido dos Trabalhadores
R&B	<i>Rhythm and Blues</i>

RECIIS	Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde
Secom/PA	Secretaria de Estado de Comunicação do Pará
STF	Supremo Tribunal Federal
SUS	Sistema Único de Saúde
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNAIDS	Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS
UPP	Unidade de Polícia Pacificadora
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
1.1	Sobre alegrias e resistências.....	19
2	UMA EPISTEMOLOGIA ERÓTICA.....	23
2.1	Olhar opositor.....	27
2.2	Olhar errático.....	34
2.3	Sobre a constituição do <i>corpus</i>.....	37
3	IDENTIDADE, ESSE PRIVILÉGIO.....	41
3.1	Outro, uma abstração comunicacional.....	44
3.2	Vidas matáveis.....	51
3.3	Porto seguro.....	56
4	DE QUE COMUNICAÇÃO EU TÔ FALANDO?.....	61
4.1	Indiferença.....	63
4.2	Regime de vozes.....	68
5	<i>COISA DE MACHO</i>.....	74
5.1	<i>Cumunion</i>.....	81
5.2	Outrificação.....	90
5.3	O cu que castra.....	103
6	RACISMO (DES)ESTRUTURANTE.....	109
6.1	Racismo à brasileira.....	109
6.2	Dimensão sensível.....	114
6.3	Olhar Colonizador Voyuerístico.....	121
6.4	A linguagem zoológica do colono.....	133
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
	REFERÊNCIAS.....	148

1 INTRODUÇÃO

Nasci no ano de 1985, em Belém (PA), rodeado por água doce. Tanta, que Ruy Barata, famoso poeta lá do meu *país* Pará, declarou: “esse rio é minha rua”. Junto com o filho, Paulo André Barata, Ruy compôs várias canções, famosas sobretudo na voz de Fafá de Belém, que embalsamaram a minha infância. Mas eu não gostava das praias de rio quando criança: não fazem ondas, pois, como as praias de mar. Cresci, afinal, frequentando famoso balneário do nordeste paraense, batizado oficialmente como Salinópolis, mas afetivamente conhecido como Salinas, de frente para o Atlântico. Cerca de 200 quilômetros distante de Belém.

Nas décadas de 1980 e 1990, a área urbana de Salinas ficava distante da praia mais frequentada, a do Atalaia, e não havia transporte público para esse trajeto. O Atalaia era frequentado basicamente por quem tinha carro. E pessoas com veículo próprio não ficavam no *início* da praia, pois era o *point* dos *farofeiros*, como o meu círculo mais próximo se referia às pessoas desembarcadas dos poucos ônibus fretados que para lá circulavam. *Farofeiro* era sinônimo de pobre, como aponta Fabiana Moraes (2024) e eu, criança, morria de medo de me tornar um deles, sem me dar conta de que, fora daquele ambiente disruptivo de férias escolares, eu era um *farofeiro* nato.

Quanto mais distante da principal estrada de acesso à praia se estacionava o veículo, mais distinção social se ostentava. Isso, talvez, explique o porquê de vários carros serem engolidos pelo oceano nos meses de julho em Salinas, automóveis caros, evidentemente. Basta uma pesquisa rápida no *Google* para conferir as notícias, recentes inclusive, a respeito.

Há duas décadas não piso em Salinas. Parei de frequentar a cidade ao ingressar na Universidade Federal do Pará (UFPA) para a graduação em Jornalismo, em 2004, quando as férias de julho começaram a ser preenchidas por idas a congressos estudantis, como o Encontro Nacional de Estudantes de Comunicação Social (Enecom) e Congresso da União Nacional dos Estudantes (Conune). Depois disso, comecei a trabalhar e não dispunha mais das férias de meio do ano.

Não sei se um dia voltarei a Salinas. Seria difícil encarar o vazio de uma casa outrora cheia de gente (e ainda cheia nas minhas lembranças), inclusive de pessoas que já partiram – e, aqui, deixo minha menção à mais especial de todas elas, Luiza, minha avó, mãe de minha mãe. Mas, nos últimos cinco anos, a vida me ensinou a não fazer planos a longo prazo. Este, talvez, seja o principal aprendizado desde que saí de Belém, em 2017, de mudança para o Rio de Janeiro (RJ), onde eu imaginara me estabelecer *ad aeternum*.

Nas minhas memórias, sempre revisito Salinas, o Atalaia e o quarto da vovó, iluminado às madrugadas pelo imponente farol vermelho, um dos cartões-postais da cidade (figura 1). Nessas lembranças, tento arduamente cultivar algo da ingenuidade infantojuvenil que teceu minhas experiências de infância. Nem eu, nem Salinas somos mais os mesmos. Tenho ouvido dizer que o “centro” da cidade migrou para a área do Atalaia nessas últimas duas décadas, mas não tive oportunidade de conferir. Ou talvez não tenha feito questão mesmo. Tal urbanização representa ainda mais riscos ambientais à praia, já bastante afetada pela histórica circulação de *carrões*, mas não só, na areia.

Os *carrões* disputavam espaço na areia da praia com imponentes quadriciclos, por exemplo, geralmente pilotados por adolescentes de idade bem próxima à minha. Zero fiscalização. Imaginem o perigo. Quem não tinha o seu, que era o meu caso, podia alugar um pela bagatela de R\$ 1 por minuto. Mais de uma vez, minha mãe e meu pai manejaram as moedinhas daqui e dali para proporcionar a mim e ao meu irmão uma *voltinha*, se é que podemos assim chamar, de meia hora sobre aquele troço. Certamente faltaria, mais tarde, para cobrir alguma(s) coisa(s), mas mano e eu nunca ficávamos sabendo.

O dinheiro ditava as regras naquele ambiente e nós quatro nunca dispomos de muito. Éramos pobres e, sendo pobres, éramos pessoas *farofeiras*:

Em uma nação que odeia e ridiculariza frequentemente a pobreza, “farofeiro” nasce como sinônimo de ser pobre, um termo estigmatizador, indicando uma gente tanto sem grana quanto “sem modos”. Mas, como vimos no caso do mais novo ex-presidente do Brasil, o Derrotado, milhões de nós não só toleram, mas celebram, a falta de educação: o problema é quando ela se localiza em quem não tem barco, lancha, jóias ou títulos com os de juiz e presidente (Moraes, 2024, *online*).

Não estávamos dentre os *farofeiros* ali, em meio às férias escolares na casa de veraneio de meu tio, mas éramos *farofeiras*. Aliás, somos até hoje. Mesmo sobre o quadriciclo que mamãe e papai às vezes alugavam, com dificuldade, por meia hora para a gente, eu tinha ciência do abismo social que me separava do filho do juiz a desfilar pela praia com quadriciclo e/ou motocicleta própria, dali a alguns anos substituídos por um *carrão*, um pênis de uma tonelada (Moraes, 2023), no ponto para ser engolido pelo mar. Os *não farofeiros*, afinal, não respeitavam nem sequer a natureza. Apesar da minha ânsia infantojuvenil por me encaixar naquele ambiente, libertei-me de apertar 17 e 22 nas últimas eleições, sina do filho do juiz. Obrigado, papai e mamãe.

Soa muito simbólico, hoje, que o término do meu ciclo de férias em Salinas coincida com a maioridade e o início da minha graduação em Jornalismo. O ingresso em uma universidade

federal ampliou sobremaneira a minha visão de mundo. Eu já vinha experimentando um pouco desse processo de ampliação de horizontes desde 2003, quando aprovado para a graduação em Secretariado Executivo Trilíngue, na Universidade do Estado do Pará (UEPA). Nada comparado, porém, ao que o tão sonhado ingresso na Universidade Federal do Pará (UFPA) representou para a minha formação, ao renovar círculo de amizades, de professoras e professores e, sobretudo, de atuação acadêmica. Incluo aí a minha passagem pelo movimento estudantil, vinculada ao Partido dos Trabalhadores (PT), de suma importância para a minha formação política (e partidária).

A UFPA também alargou as minhas oportunidades de atuação profissional. Possibilitou o meu ingresso no então Serviço de Comunicação Social, do Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém (PA), primeiramente como estagiário e, depois de formado, como bolsista, por mais de uma vez, pelo Programa de Capacitação Institucional do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PCI/CNPq). Sem tais bolsas, concedidas a mim nos governos Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2016), eu certamente não estaria no doutorado. Com muita angústia, preocupação e indignação, assisti ao desmonte de tudo isso entre 2016 e 2022.

Figura 1 – Salinópolis e o farol das minhas lembranças de infância. Ao fundo, a praia do Maçarico, não tão frequentada por turistas como as praias do Atalaia e do Farol Velho.



Fonte: Maycon Nunes, Agência Pará.

Essa formação política abarcou consciência de classe e de raça, que alterou a perspectiva de onde eu olho para trás, para as minhas experiências infantojuvenis de rio e de mar. Comecei a me dar conta, então, das dinâmicas classistas e racistas que ditavam todo um cotidiano de veraneio em Salinas, da ida à praia do Atalaia ao usufruto dela, bem distante dos *farofeiros*. E me dou conta, também, de que julho era o único mês daqueles anos em que eu andava de carro, porque meus pais nunca puderam ter um. Como os *farofeiros*, sempre andamos a pé e de ônibus.

Aos moldes da experiência universitária, isso certamente me propiciou um pensar para além da minha bolha, graças ao contato com porções da cidade e com pessoas que não me rodeavam no dia a dia. Constato, igualmente, que *só existe Salinas porque existe Mosqueiro*, um distrito com praias de rio, a cerca de 70 quilômetros de Belém, portanto bem mais acessível para a maioria da população belenense atrás de lazer nos momentos de folga. Noutras palavras, mais acessível para a porção *farofeira* da população de Belém.

Minha paixão pelas águas salgadas, em detrimento das águas doces, é, assim, bem menos poética do que eu gostaria que fosse. Ela habita a confluência de uma série de privilégios e vulnerabilidades sociais que atravessam o processo de elaboração desta tese, gestada entre Belém (PA), Rio de Janeiro (RJ) e Belo Horizonte (MG).

Desembarquei do ônibus em BH no dia 10 de fevereiro de 2020, de mudança e já aprovado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG), sem saber muito bem o que esperar e o que me esperava, mas feliz com o retorno à universidade. Ansioso por voltar à sala de aula, comer no RU e explorar o *campus*. Daí veio a pandemia e frustrou de vez as expectativas que eu cultivara por cinco anos, já mutiladas àquela altura pela informação de que eu não receberia bolsa naquele primeiro momento.

Com a chegada da covid-19 ao Brasil e o *lockdown*, decretado a contragosto pelo então Governo Federal em março de 2020, eu fui para Belém (PA). Viajei com uma mochila nas costas, algumas mudas de roupa e meu *notebook*; tudo o mais que viera do Rio de Janeiro (RJ) junto comigo ficou em Belo Horizonte.

A princípio, imaginei ficar cerca de dois meses na casa de mamãe e papai, *até tudo se ajustar*, e acabei retornando para BH só em julho de 2021, após a primeira dose da vacina, após terminar a etapa de disciplinas graças ao Ensino Remoto Emergencial (ERE) e prestes a ser contemplado com uma bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Graças à bolsa, eu pude me sustentar em BH e ir para dentro da sala de aula, nos estágios de docência.

A humanidade, porém, permanecia *desajeitada* àquela altura. No final das contas, foi a pandemia de covid-19, que vinha matando milhares de pessoas mundo afora e que, em 2022, mataria também um grande amigo, que me possibilitou fazer o meu doutorado. Das crueldades da condição humana...

1.1 Sobre alegrias e resistências

Ao longo dos anos, e já são quase 40, outras percepções sobre *farofar* expandiram a minha semântica particular. Minha adolescência foi à base de *pop farofa*, por exemplo, quando ouvi muito *Spice Girls*, Madonna e Mariah Carey, cujos nomes tomei até de empréstimo para batizar as minhas gatas, mencionadas nos *Agradecimentos* desta tese. *Farofa*, nesta acepção, equivale a radiofônico, descomplicado, de fruição fluida e descompromissada com certos cânones, o oposto ao que seria um *pop cabeça*, conceitual, introspectivo. Posso dizer, então, que eu resolvi meio que *farofar* na escrita desta tese, abertamente descomprometida com os cânones do cientificismo ocidental e composta do que Carlos Alberto e eu viemos chamando, durante o processo de elaboração, de *ensaios* em vez de *capítulos*.

Além desta *Introdução* e das *Considerações Finais*, são cinco ensaios, cuja disposição anunciada no *Sumário* propõe um percurso que começa na descrição do lugar de onde eu olho para o racismo nos anúncios de orgias *barebacking sex*. Esta é a finalidade do primeiro ensaio, intitulado *Uma Epistemologia Erótica*, onde eu explico como, a partir de bell hooks (2017), aproprio-me de *eros*, enquanto força sexual e *também* motivacional, para propor conhecimentos excitados (Blázquez, 2020) a irmanarem o meu *eu, pesquisador* e o meu *eu, sujeito sexual*.

É desta visada que lanço meu olhar para os anúncios das orgias *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), que, em contrapartida, também me interrogam constantemente, pardo – por isso, negro – e homossexual que sou. Em *Uma Epistemologia Erótica*, também discorro sobre como a sociologia da imagem (Rivera Cusicanqui, 2010, 2015) me auxilia no processo de interrogação desses anúncios, não como método de pesquisa no sentido tradicional, mas como perspectiva ética que me possibilita o reconhecimento de tais imagens e o meu autorreconhecimento nelas.

No segundo ensaio, *Identidade, esse privilégio*, parto de uma questão a me intrigar desde o mestrado, qual seja, a de classificar como *démodé* as pesquisas sobre identidades feitas em nosso campo. A ficha do doutorado caiu, considero eu, quando atinei para o fato de que identidade é um privilégio, *mais um*, porque grande parte das pessoas vive aprisionada em narrativas que lhes são alheias, ou seja, estereótipos (hooks, 2019). Aproveito a discussão para

situar a pessoa leitora em meio às dinâmicas de rio e de mar que dão o tom da minha diáspora, que é particular, mas que atravessa cada letra, cada palavra e cada linha desta tese. Afinal, a questão que me movia quando deixei Belém era *quem sou eu?*.

De que comunicação eu tô falando?, o terceiro ensaio, nasce de uma pergunta que me fizeram, por mais de uma vez, nos últimos 16 anos, desde quando defendi o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC): *cadê a comunicação?*. Longe de mim querer respondê-la ao longo do ensaio, evidentemente. Recorro a ela como ponto de partida, a fim de discutir epistemes comunicacionais da *indiferença*, mais compromissadas com capital simbólico e com carreiras amnésicas (Segato, 2021) do que com teorias e metodologias, comunicacionais ou não, capazes de intervenção ética num mundo onde o espaço público se retrai a passos largos em favor do ego (Mbembe, 2021). O ponto, aqui, é o paradoxo da caminhada rumo a esse mundo anticomunicacional em pleno Século da Comunicação, conforme designação de Marialva Barbosa (2012).

Coisa de Macho, o quarto ensaio, é uma discussão sobre o *barebacking sex*, como é chamada a prática do sexo anal entre homens cisgênero quando, de forma consciente e planejada, é feita sem preservativo externo (Santos, 2004; Silva, 2008, Paula, 2009; Paula; Lago, 2013). O título foi extraído de depoimento concedido por um adepto do *barebacking sex* à revista *IstoÉ*, em 2002, e se refere à maneira como ele enxergava a prática. Mais de vinte anos depois, o *barebacking sex* segue sendo encarado pelos adeptos como *coisa de macho*, na qual uma possível infecção pelo HIV não figura dentre os principais objetivos e/ou preocupações: o mais importante, para eles, é o compartilhamento do sêmen (*leite* ou *porra*).

Uma *cumunion*, pois, onde os atos de fornecimento e de recebimento do sêmen se caracterizam como um rito comunicacional para estabelecimento de vínculos e para partilha de masculinidades, no qual esses homens reforçam a identidade de *machos*. Tais narrativas, no entanto, têm como contrapartida a denegação de identidades *outrificadas* por conta de misoginia, LGBTQIAPN+fobia, classismo, etarismo, capacitismo e racismo, sendo o último o foco deste trabalho. O percurso começa nos escritos de Paul Ricoeur (1994, 1995, 1997, 2019) sobre narrar a si e ao outro, deixados de lado, porém, quando a discussão sobre outrificação passa a reivindicar visadas não eurocentradas e não masculinistas.

Convocamos, então, de maneira mais incisiva, as questões voltadas para as colonialidades do ser, do saber e do poder, a estruturarem principalmente o último ensaio, intitulado *Racismo (Des)estruturante*. Estrutural e estruturante (Almeida, 2019), o racismo também *desestrutura* subjetividades negras, individuais e/ou coletivas, abalando pessoas, famílias e coletivos sociais, como relatam Jeferson Tenório, em *O Avesso da Pele* (2020); Carolina Maria de Jesus, em

Quarto de Despejo (2014) e em *Casa de Alvenaria* (1961, 2021); Frantz Fanon, em *Condenados da Terra* (1968); e Barry Jenkins, no filme *Moonlight* (2016).

Esses processos de desestruturação psíquica e social estão intrinsecamente ligados aos estereótipos que, secularmente, desumanizam existências negras e que emergem nas verbovisualidades das orgias *barebacking sex Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), estereótipos que têm, também, íntima relação com o processo de genocídio negro em curso no Brasil (Nascimento, 1978; Almeida, 2019). Nesse sentido, eu busco traçar correlações entre tais narrativas de controle e assassinatos de homens negros por parte do Estado brasileiro ou de civis, como o de João Alberto Silveira Freitas, cujos algozes, seguranças da rede *Carrefour*, alegaram que ele pudesse estar “encenando sofrimento” e, por este motivo, não cessaram a sessão de tortura que o matou.

Animais irracionais que são, negros não sofrem. Animais irracionais que são, negros *metem* sem pena, a ponto de deixar o passivo *de cadeira de rodas*, conforme comentário de usuário do X, outrora *Twitter*, deixado em postagem da *Surubada dos Leiteiros* aqui analisada. É tênue a linha entre medo e tesão e morte simbólica e morte física. Lido, portanto, nesta tese com o que bell hooks (2019) chama de “imagens odiosas”.

E aí você, pessoa leitora, pode estar a se perguntar se é possível *farofar* no percurso de texto sobre fenômeno tão denso. Eu respondo para você que sim, é possível *farofar* neste caso. Em artigo sobre o roubo da praia de Boa Viagem, no Recife (PE), pelas classes mais abastadas via gentrificação, Fabiana Moraes diz que *farofar* à beira-mar é alegria e, por isso, revolução:

Era maravilhoso, depois de algumas horas no mar – que aproveitávamos sem medo de tubarões – sair após ouvir o chamado da minha madrastra, Ciça. Tinha chegado a hora de almoçar. Nossa base ficava sob um pé de coração-de-nego, nome mais bonito do que amendoeira-de-praia, sete copas, castanheira de praia, castanhola, seus sinônimos. Sentávamos nas toalhas e recebíamos cada um nossos potes de plásticos de margarina, todos cheios de feijão, farinha, arroz, macarrão e a galinha cabidela mais gostosa do mundo. Ali, ao lado da minha família, com o corpo salgado e bem alimentado, em frente ao mar, eu era a menina mais feliz do mundo (Moraes, 2024, *online*).

Ademais, Muniz Sodré diz que a alegria é “sem pecado, sem perdão e sem submissão”: “Ela acontece onde a vida possa afinar-se lucidamente com o mundo em suas manifestações espontâneas [...] sem o retardamento das abstrações da linguagem ou sem o recalçamento do corpo.” (Sodré, 2006, p. 223). Faz sentido. O *pop farofa* é um *pop* alegre, a convocar constantemente o nosso corpo para o jogo. E eu fui muito feliz quando, na universidade, passei a *farofar* à beira-rio e à beira-mar, Brasil afora. A praia do Vai Quem Quer, na Ilha de Cotijuba (PA), que o diga. A da Barra da Tijuca, no Rio, também.

Contrariando (ou *farofando*), pois, o cânone positivista, no texto que vocês leem eu me jogo com a alma e, também, com o corpo, na expectativa de que as pessoas possam se encontrar, com certa facilidade, nesta aventura por águas marítimas e fluviais que, se não me responde quem eu sou, oferece-me pistas para a imaginação de futuros possíveis. E *foi assim*, dos meus privilégios e das minhas vulnerabilidades social e racialmente engendradas, que nasceu esta tese. *Como a brisa da preamar*¹.

¹ *Foi Assim*, de Ruy Barata e Paulo André Barata: <https://www.youtube.com/watch?v=-g27FRyNZI>.

2 UMA EPISTEMOLOGIA ERÓTICA

Quando eu convoco *eros* no título da tese não o faço em referência única e exclusivamente ao sexo, nem por isso ausente da minha visada, muito pelo contrário. *Eros*, aqui, adquire *também* um quê de motivação, de paixão, de tesão, inclusive pela pesquisa científica, do qual eu me vi alijado após o mestrado. Talvez por isso o intervalo de cinco anos entre a defesa da dissertação, em 2015, e o ingresso no doutorado, em 2020. Não imaginara, lá atrás, um hiato dessa dimensão para poder completar a minha formação.

Mas hoje eu enxergo tal lacuna como extremamente necessária no processo de redescoberta do meu *eu, pesquisador*. Nesse espaço de tempo, vi-me imerso em situações, paixões, tesões e tensões a delinearem o percurso traçado neste trabalho, muitas das quais descritas nos ensaios que seguem. *Eros*, para mim, é *também* uma força motivadora, conforme o caracteriza bell hooks (2017, p. 257): “Para compreender o lugar de eros e do erotismo na sala de aula, precisamos deixar de pensar essa força apenas em termos sexuais, embora essa dimensão não deva ser negada”. Desafiando o que caracteriza como concepção *privada* de paixão, bell hooks (2017) afirma:

A compreensão de que Eros é uma força que auxilia o nosso esforço geral de autoatualização, de que ele pode proporcionar *um fundamento epistemológico para entendermos como sabemos o que sabemos*, habilita tanto os professores quanto os alunos a usar essa energia na sala de aula de maneira a revigorar as discussões e excitar a imaginação crítica. (hooks, 2017, p. 258, grifo meu)

Tomo, aqui, a liberdade de me apropriar das considerações de bell hooks (2017) sobre a potência erótica do processo pedagógico para pensar o meu processo de reencontro não apenas com a pesquisa, mas com o tesão pela pesquisa, intimamente relacionado ao gesto de tomar distância das minhas origens, o que, de maneira nenhuma, implica renegá-las. A respeito desse tesão, encarnado também em *eros*, diz bell hooks (2017):

Quando Eros está presente na sala de aula, é certo que o amor vai florescer. As distinções convencionais entre o público e o privado nos levam a crer que não há lugar para o amor na sala de aula. Embora muitos espectadores tenham aplaudido um filme como *Sociedade dos poetas mortos*, talvez identificando-se com a paixão do professor e de seus alunos, essa paixão raramente se afirma institucionalmente. Espera-se que os professores universitários publiquem trabalhos científicos, mas ninguém espera ou exige deles que realmente se dediquem ao ensino de um modo apaixonado que varia de pessoa para pessoa. Os professores que amam os alunos e são amados por eles ainda são “suspeitos” na academia. (hooks, 2017, p. 262)

Para bell hooks (2017), *eros* representa, afinal, um gesto transformador no ensino-aprendizagem, por irmanar motivação, paixão, tesão, amor e sexo. Em sala de aula, mas também na produção de conhecimento científico, *eros* é capaz de deslocar regimes de vozes (Mombaça, 2015, 2021) historicamente consolidados, o que o coloca na condição de gesto suspeito tanto quanto de gesto político. No âmbito da ciência ocidental, solipsista e assentada sobre a separação corpo e mente (Maldonado-Torres, 2018), *eros* funciona como um *gesto* político porque convoca corpos, vozes e narrativas relegadas às margens da ciência moderna graças à tal da *objetividade*. Uma farsa científica, mas também jornalística.

Definitivamente, *objetividade* não figura dentre as qualidades ou defeitos desta tese, que é uma tese sobre tesão, mas também sobre descobertas e autodescobertas, representação e autorrepresentação, liberdade, incômodo e indignação. Foi, pois, usufruindo como sujeito sexual dos anúncios e, no caso particular da *Cabbaré* (SP), também do ambiente desta festa de orgia que o racismo neles presente começou a fazer problema para mim. É quando entra em cena o *eu, pesquisador* e quando me dou conta de que, em diversas situações, fui submetido a processos de confinamento (Gonzalez, 2020) semelhante àqueles imputados aos homens negros que protagonizam as imagens ora analisadas.

É dessa perspectiva que eu digo acionar uma episteme em *eros*, ou uma episteme erótica, a serviço do que o antropólogo Gustavo Blázquez (2020) chama de “conhecimentos excitados”:

Na construção horizontal do conhecimento excitado, meu erotismo foi uma experiência social facilitadora e, ao mesmo tempo, constitutiva da pesquisa etnográfica. As interações [etnográficas] me estimularam no sentido cognitivo, mas também ativaram fantasias e experiências sensuais, por isso a pesquisa envolveu forte reflexão sobre a formação do meu próprio eu etnográfico e sexual. [...] Minhas performances eróticas estimularam a compreensão das dinâmicas sociais e, por sua vez, me estimularam e me colocaram em situações prazerosas de grande intimidade (Blázquez, 2020, p. 271, tradução minha)².

Ao longo dos anos 2010, Blázquez (2020) se ocupou da observação do que chama de “vida gay” de cidades como Buenos Aires, Córdoba, Madri, Berlim e Nova Iorque, incluindo saunas e clubes de sexo. Uma etnografia, segundo o antropólogo, a recuperar uma velha tradição da investigação médica, baseada na autoexperimentação: “O trabalho me permitiu identificar as formas como as práticas de paquera entre homens cisgênero e homossexuais

² No original: “En la construcción horizontal de conocimientos excitados, mi erotismo fue una experiencia social posibilitadora y, a la vez, constitutiva de la investigación etnográfica. Las interacciones me estimulaban en un sentido cognitivo, pero también activaban fantasías y experiencias sensuales, de modo que la pesquisa implicó una fuerte reflexión sobre la formación de mi propio *self* etnográfico y sexual. [...] Mis performances eróticas animaban la comprensión de las dinámicas sociales y, a su vez, me estimulaban y colocaban en situaciones placenteras de gran intimidad.”.

articularam, lá e aqui, formas de relações eróticas e de amizade” (Blázquez, 2020, p. 270, tradução minha)³. Pesquisador e sujeito sexual se confundem no trabalho etnográfico de Blázquez (2020), o que, ele mesmo reconhece, coloca-o em uma situação de vulnerabilidade social, mas também acadêmica, principalmente no que diz respeito a questões de financiamento e de publicação.

Tal vulnerabilidade sempre esteve dentre as minhas preocupações quanto a esta tese. O lugar de suspeito, afinal, nunca é confortável, sobretudo no Brasil pós-golpe contra a presidenta Dilma Rousseff, de ascensão do fascismo⁴, do qual deriva o bolsonarismo. Este, infelizmente, extrapola a nefasta pessoa do ex-presidente da República.

Autor da tese *Festas de Orgia para Homens: territórios de intensidade e socialidade masculina* (2016), o antropólogo Victor Hugo de Souza Barreto virou alvo da extrema-direita brasileira, inclusive do veículo *Gazeta do Povo*⁵, que o acusou de se utilizar de recursos públicos para produzir tese com “termos chulos” e “imagens pornográficas”. Bom, tudo isso e um pouco mais vocês encontrarão neste texto, cujo embrião começa a ser gestado no primeiro ano do mandato de Jair Bolsonaro, em 2019, quando regredimos anos-luz em direitos de grupos minorizados.

Diferentemente de Barreto (2016), eu não trabalho com a observação *in loco* das orgias masculinas *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), dedicadas à prática do *barebacking sex*, ou seja, do sexo anal entre homens cisgênero (identificados com o gênero lhes atribuído ao nascerem) quando praticado sem o preservativo externo, a camisinha (Paula, 2009; Santos, 2004; Silva, 2008). Se houve algo de observação *in loco* e de autoexperimentação, foi no período anterior ao ingresso no doutorado, quando ainda residia na cidade do Rio de Janeiro (RJ).

Esta pesquisa, pois, baseou-se nas verbovisualidades dos anúncios de edições realizadas entre 2019 e 2021 dessas duas festas de orgia (figura 2). Tais imagens foram extraídas de postagens feitas pelas organizações dos eventos no *X* e em menor escala no *Instagram*, das quais, volta e meia, debruço-me também sobre os comentários deixados por usuários das plataformas.

³ No original: “El trabajo me permitió identificar las maneras en que las prácticas de flirteo entre cisvarones homosexuales articulaban, allí y aquí, formas de relacionamiento erótico y amical.”

⁴ Para mais detalhes sobre o fascismo, consultar Rob Riemen (2012).

⁵ Ver “Em universidade federal, doutorado sobre orgias gays tem ‘participação especial’ de autor”. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/em-universidade-federal-doutorado-sobre-orgias-gays-temparticipacao-especial-de-autor-3eppke8i3rfdghp29hacdbj6l/>. Acesso em: 11 fev. 2024. Sobre a *Gazeta do Povo* e bolsonarismo, ver “Como a Gazeta do Povo, do Paraná, deu uma guinada à direita e virou porta-voz do Brasil de Bolsonaro”. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2018/12/09/gazeta-do-povo-guinada-direita-bolsonaro/>. Acesso em: 11 fev. 2024.

Figura 2 – Exemplos de anúncios das orgias *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ) integrantes da empiria desta tese.



Fonte: X.

O corpus da pesquisa é composto por 213 anúncios, semelhantes aos apresentados na figura 2, todos coletados no X e no Instagram. Deste total, 78 são anúncios de festas *Cabbaré* (SP), que foram realizadas entre janeiro de 2019 e julho de 2021, e 135 são anúncios de festas *Surubada dos Leiteiros* (RJ), realizadas entre janeiro de 2020 e dezembro de 2021. Não foi o intuito coletar os anúncios de todas as festas *Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros* realizadas no período, até porque minha investigação não está centrada em princípios de representatividade estatística, mas, sim, de reunir número suficiente para demonstrar, qualitativamente, como o racismo conforma as verbovisualidades dessas peças de divulgação.

Fora essas peças, também selecionei para análise 14 postagens na íntegra feitas no *Twitter* da *Cabbaré* (SP), entre janeiro de 2019 e julho de 2021, e 111 postagens feitas no *Twitter* da *Surubada dos Leiteiros* (RJ), entre janeiro de 2020 e janeiro de 2021, para ilustrar como raça, gênero e classe atravessam as dinâmicas de desejo no *barebacking sex*.

Trabalhei, portanto, com 213 anúncios e 125 postagens na íntegra, explorando as respectivas verbovisualidades e as maneiras como aí são apresentados e representados os modelos negros protagonistas dessas imagens, identificados como tal pela mesma maneira como se dá a classificação racial vigente no Brasil, ou seja, pelo fenótipo/cor da pele (Munanga, 2023). Por questões éticas, os rostos destes homens e as informações relativas aos locais de realização das orgias foram rasurados nesta tese.

Não se trata, portanto, de uma etnografia. Isso não impede, porém, que haja um fluxo libidinal (Blázquez, 2020) a incidir no texto e a irmanar o meu *eu, sexual* com o meu *eu, pesquisador* e a irmanar, também, passado, presente e futuro, sobretudo quando penso nos efeitos do olhar opositor (hooks, 2019) ora cultivado e nas imagens capazes de despertar a minha libido e a minha indignação a partir deste olhar. Afinal, segundo bell hooks (2019, p. 37), “Abrir espaço para imagens transgressoras, para a visão rebelde fora da lei, é essencial em qualquer esforço para criar um contexto para a transformação”.

Analisar em que medida as imagens que me instigam o olhar são “transgressoras” constitui, também, um dos objetivos desta tese. O olhar opositor, pois, coloca-me diante da ambiguidade de imagens a transgredirem normas sanitárias, pressupostas como normas higiênicas e de sexo seguro conforme critérios médicos, mas abertas ao racismo, à misoginia, à LGBTQIAPN+fobia, ao classismo, ao capacitismo e ao etarismo, dentre outras estratégias de hierarquização desumanizadoras. Lido, então, com imagens de ódio e a serviço da manutenção de pessoas negras na “gaiola de pássaros obscenos” que, nas palavras da escritora afro-americana Harriet Jacobs, define a escravidão moderna (hooks, 2019, p. 130).

2.1 Olhar opositor

bell hooks (2019) fala, ainda, da necessidade de prestarmos atenção não apenas às imagens, como um fim em si mesmas, mas também aos nossos *processos de olhar*, ou seja, às maneiras como olhamos para nós mesmas e, também, para as outras pessoas. hooks (2019) destaca o potente papel que novos *gestos* de olhar são capazes de desempenhar na criação de novas imagens, inclusive de autoimagens, e na organização de novos mundos:

Se nós, pessoas negras, aprendemos a apreciar imagens odiosas de nós mesmos, então que processo de olhar nos permitirá reagir à sedução das imagens que ameaçam desumanizar e colonizar? [...] Apenas mudando coletivamente o modo como olhamos para nós mesmos e para o mundo é que podemos mudar como somos vistos. Neste processo, buscamos criar um mundo onde todos possam olhar para a negritude e para as pessoas negras com novos olhos. (hooks, 2019, p. 39)

A adesão a *eros* como gesto epistemológico me possibilitou exercitar este olhar opositor (hooks, 2017, 2019) para as representações hegemônicas sobre a negritude no Brasil e que estão presentes nos anúncios das orgias *barebacking sex Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ). Este olhar, porém, deve integrar um gesto ainda mais amplo, de resistência à transformação de nossas subjetividades negras em *commodities* e de substituição das imagens sobre a negritude pautadas pelo ódio por imagens sobre a negritude pautadas pela ética: “O medo maior é que as diferenças raciais, culturais e étnicas sejam continuamente transformadas em *commodities* e oferecidas como novas refeições para aprimorar o paladar dos brancos – que os Outros sejam comidos, consumidos e esquecidos.” (hooks, 2019, p. 94-95).

O olhar opositor implica agenciar novas, mas também específicas, visadas para o racismo à brasileira, ancorado em um cinismo que se encarna no mito da democracia racial, a defender que não seríamos pessoas negras e nem brancas, mas *mestiças* (Munanga, 2023; Gonzalez, 2020). Consequentemente, seríamos todas iguais no que diz respeito a direitos e deveres e oportunidades, o que enseja as narrativas meritocráticas a vicejarem, na última década, *pari passu* com o racismo e o bolsonarismo, e o que viabiliza historicamente a perpetuação do confinamento de pessoas negras em senzalas, quartinhos de empregadas, favelas, presídios e em estereótipos desumanizadores (Gonzalez, 2020).

Ademais, eu olho para as imagens da empiria tendo como parâmetro a dialética memória e consciência de que trata Lélia Gonzalez (2020), sendo esta última o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e do saber institucionalizado, na qual há um trabalho ideológico de silenciamento. A memória, por sua vez, é o saber que não conhece, lugar de restituição de uma história não escrita e de emergência de uma verdade historicamente estruturada como ficção (Gonzalez, 2020):

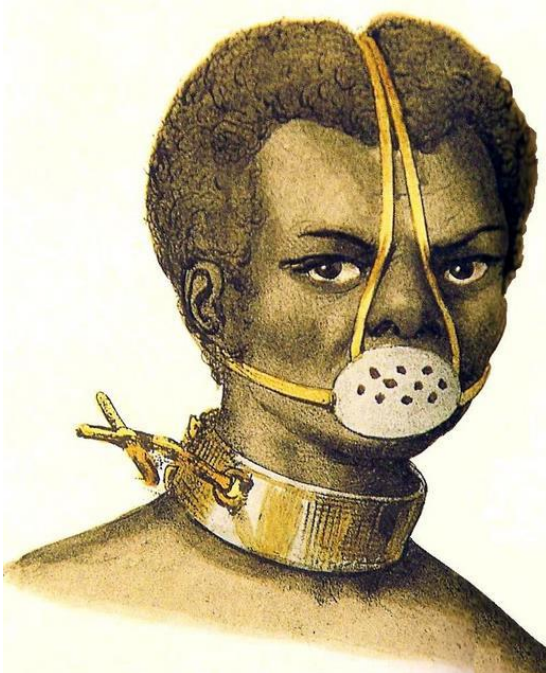
Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala (Gonzalez, 2020, p. 70).

Tal dialética se dá no âmbito da linguagem racionalizada, à qual Lélia Gonzalez (2020) se refere como “código dicionarizado”, na qual a memória “passa a perna” na consciência e faz surgir o que a autora chama de “pretuguês”, mas se dá também na dimensão do sensível, para além do código racionalizado, em lugar exterior aos atos puramente linguísticos, o do afeto, onde nos encontramos, de fato, com a nossa humanidade (Sodré, 2006, 2014). É, então, a partir das dialéticas memória e consciência e linguagem e afetos que lanço meu olhar opositor ao que caracterizo, nesta tese, como verbovisualidades a comporem as imagens dos anúncios das orgias *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ).

Olhemos, por exemplo, para as verbovisualidades que vieram sendo associadas à Anastacia, mulher negra escravizada, em cuja imagem mais famosa aparece amordaçada com uma máscara de folha de flandres (figura 3), item que, conforme descrito por Machado de Assis no conto *Pai e Mãe*, “fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca” e consiste em:

[...] tres buracos, dous para ver, um para respirar, e era fechada atraz da cabeça por um cadeado. Com o vicio de beber, perdiam a tentação de furtar, porque geralmente era dos vintens do senhor que elles tiravam com que matar a sêde, e ahi ficavam dois peccados extinctos, e a sobriedade e a honestidade certas. Era grotesca tal mascara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel. Os funileiros as tinham penduradas, à venda, na porta das lojas (Assis, 1906, p. 3).

Figura 3 – Jacques Etienne Arago, *Castigo de Escravos*, 1839, obra associada à Anastacia.



Fonte: Portal do Museu Afro Brasil.

Os sentidos historicamente construídos em torno de Anastacia, a partir, sobretudo, da imagem acima, apontam para uma mulher violentada física e simbolicamente, silenciada, e, por isso, desumanizada, cuja potência de agir lhe foi extirpada pelo regime escravocrata sobre o qual o Brasil se constituiu – e vem se constituindo, conforme veremos ao longo desta tese – como nação. Novos processos de olhar, entretanto, podem nos remeter ao brio e à altivez de Anastácia, expressos no olhar desafiador retratado na figura 3, certamente o sentido que se intensificou quando a boca lhe foi interdita pela modernidade/colonialidade, naquilo que Jota Mombaça (2015, *online*) chama de “territorialização arbitrária do corpo”.

Reduzir nossa ancestralidade negra ao que dela foi feito pela História, com o auxílio do código dicionarizado, equivale, pois, a sucumbir à consciência:

Há uma função muito peculiar para as palavras no colonialismo: as palavras não designam, mas ocultam, e isto é particularmente evidente na fase republicana [boliviana], quando ideologias igualitárias tiveram de ser adoptadas e, ao mesmo tempo, negaram direitos de cidadania a uma maioria da população. Dessa forma, as palavras tornaram-se um registro ficcional, repleto de eufemismos que velam a realidade em vez de designá-la (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 19, tradução minha)⁶.

Para a socióloga e ativista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2015, p. 23), a “descolonização do olhar consistiria em libertar a visualização das amarras da linguagem e reatualizar a memória da experiência como um todo indissolúvel, no qual os sentidos físicos e mentais se fundem.”⁷. Logo, alcançar novos processos de olhar requer a decolonização deste gesto e implica pensar as nossas experiências de mundo para além da linguagem instrumentalizada, convocando, neste processo, o que Muniz Sodré (2006, 2014) chama de dimensão do sensível, onde salvaguardamos nossos afetos e, também, nossa humanidade: “E o afeto, território próprio da estesia, revela-se um mecanismo de compreensão irreduzível às verificações racionalistas da verdade.” (Sodré, 2006, p. 70).

No corpo humano, dão-se, pois, os atravessamentos visíveis e tateáveis do que se convencionou chamar de vida e que está intimamente relacionada à questão do tempo, lida a partir da noção de começo/meio/fim. Desta perspectiva, emprestamos nosso corpo ao papel de

⁶ No original: “Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla.”

⁷ No original: “[...] descolonización de la mirada consistiría en liberar la visualización de las ataduras del lenguaje, y en reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales.”

medida do tempo (Martins, 2021), o que coloca em xeque a aporia, a sustentar a teorização de Ricoeur (1994, 1997) sobre tempo e narrativa, de que a

[...] a especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva, à qual só replica a atividade narrativa. Não que esta resolva, por substituição, as aporias. Se as resolve, é num sentido poético, e não teórico do termo. A tessitura da intriga, diremos adiante, responde à aporia especulativa por um fazer poético capaz certamente de esclarecer (esse será o sentido principal da *carthasis* aristotélica) a aporia, mas não de resolvê-la teoricamente (Ricoeur, 1994, p. 21).

No corpo, podemos *ver* o tempo. Nos últimos quatro anos, venho reparando nas marcas do meu corpo a indicarem a chegada dos 40 anos; evidentemente, o peso que elas têm para mim não equivale ao peso que teriam para um homem heterossexual, branco, cristão, pai de família considerada como “tradicional” etc. O etarismo potente do meio gay cismasculino já se coloca como uma questão com a qual devo lidar, por exemplo. O tempo, então, não se apresenta da mesma maneira para todas as pessoas e se dá a ver, sobretudo, no corpo humano, lido nesta tese não apenas como narrativa, mas como episteme (Martins, 2021). Inclusive o meu.

Nessa perspectiva, o que Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015) propõe como sociologia da imagem me auxilia a pensar o racismo nos anúncios de orgias *barebacking sex* a partir do que eu chamo de epistemologia erótica. A sociologia da imagem equivaleria, neste texto, ao que os manuais metodológicos me apresentados durante o mestrado designavam como *método de pesquisa*. Tomo, porém, a liberdade de dispensar tais formalidades e de lidar com a metodologia como uma questão ética, de conhecimento, reconhecimento e autoconhecimento (Kaltmeier, 2020), o que está mais próximo das proposições do ato de olhar as imagens nos sentidos que trago aqui a partir de bell hooks (2019, 2022), Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015), Lélia Gonzalez (2020), Jota Mombaça (2021, 2015) e Leda Maria Martins (2021).

A modernidade primeiramente jogou a imagem na condição de suspeita (Rivera Cusicanqui, 2010, 2015) para depois alçá-la à condição de certeza (Mbembe, 2021). Daí a intensa circulação do que, nos últimos anos, se convencionou chamar de *fake news*, prática potencializada pelo advento de técnicas como o *deepfake*, a consistir na sincronização de movimentos labiais e expressões faciais para gerar falsas imagens em movimento.

No Brasil, mas também mundo afora, tais técnicas têm sido utilizadas principalmente pela extrema-direita, na esteira da fragilização na confiança da população em instituições modernas como imprensa e ciência, que já se insinuava nas Jornadas de Junho de 2013. Isso explica, em parte, a ascensão do bolsonarismo, na esteira do fascismo sempre latente (Riemen, 2012), mas às vezes envergonhado de se explicitar enquanto tal.

Rivera Cusicanqui (2010, 2015) destaca, porém, o milenar e importante papel das imagens na compreensão de contextos sociais ancestrais, a nos proporcionarem perspectivas críticas para compreensão da realidade, inclusive pré-colonial, da América Latina. Exemplo disso são as pinturas rupestres espalhadas por sítios arqueológicos mundo afora, cujas representações implodem a lógica racionalizada do código dicionarizado. Com a sociologia da imagem, Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015) elaborou o que caracteriza como teoria iconográfica da situação colonial boliviana e que me parece pertinente para olhar, em perspectiva crítica, os anúncios de orgias *barebacking* a reforçarem estratégias de colonialidades racistas, misóginas, LGBTQIAPN+fóbicas, etaristas, classistas e capacitistas.

Tais estratégias de hierarquização saltam das imagens destes anúncios tanto pelas presenças quanto pelas ausências. Neles, a presença de homens negros não é um indício de democracia racial, muito pelo contrário, pois reforçam o processo de comoditização das subjetividades negras mencionado por bell hooks (2019), já que as masculinidades negras são aí convocadas em função de estereótipos como *bem dotados, ativos, estupradores, animais* etc. Uma variação simbólica do que, no cotidiano, é geralmente insinuado em expressões como “não sou racista, até tenho amigos negros” ou “não sou racista, até transo com pessoas negras”, bem ao gosto do mito da democracia racial brasileira e com sólida aderência às narrativas das hibridações culturais e dos multiculturalismos (Rivera Cusicanqui, 2015).

A presença de determinados corpos, portanto, não é sinal de pacificação, tampouco a ausência deles. Nas imagens superiores da figura 4, por exemplo, disponível na página seguinte, as masculinidades negras estão evocadas nas simbologias do *leite*, em referência ao sêmen masculino, e da cenoura, que, junto com o termo *dotadões*, faz alusão a grandes pênis. Não por acaso, a cenoura aparece dentro das mãos do branco, o *princeso* a ser *comido* por sete *dotadões*, provavelmente negros.

A equivalência imagética entre a cenoura e a maçã, o pecado cristão, também é digna de nota, assim como a alusão explícita ao conto de fadas, subtraído da aura de inocência que caracteriza a versão da Disney, e à troca de papéis, pois o príncipe não se propõe a despertar a princesa, mas a ser *comido* pelos *dotadões*. Ainda jogando com o universo das histórias infantis, a espera pelos sete *dotadões* aponta para o desejo sexual assentado sobre a comoditização de pessoas com nanismo e de pênis avantajados, a exemplo do ator conhecido como *Pistolinha*⁸.

⁸ Ver, por exemplo, “Andressa Urach volta a gravar conteúdo adulto com Pistolinha, ator com nanismo”. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/entretenimento/andressa-urach-volta-a-gravar-conteudo-adulto-com-pistolinha-ator-com-nanismo-1.3312344>. Acesso em: 20 fev. 2024.

Já nas imagens inferiores da figura 4, a presença de corpos negros *animalizados* não só reforça práticas racistas historicamente estruturadas como também sugere o negro enquanto fornecedor ideal do *leite*, o que nos remete à análise de Lélia Gonzalez (2020) acerca da mucama, da mulata e da doméstica. Tais imagens sugerem, ainda, que a interação sexual com homens negros equivaleria à prática da zoofilia: além de associá-los a minotauros (cavalos), indica que negros possuiriam, no lugar do pênis, pítons, ou seja, cobras de grandes proporções, conhecidas popularmente como *anacondas*.

Figura 4 – Anúncios só com homens brancos e só com homens negros: a dialética entre ausência e presença dá o tom das imagens da empiria.



Fonte: X.

A animalização de homens negros, assim, não se limita à associação a cavalos e afins; répteis também são convocados nesse processo de desumanização, em consonância com o que afirma Fanon (1968, p. 31): “[...] a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação.”. Notemos, aqui, mais uma vez a associação da negritude aos símbolos do pecado cristão, agora encarnado na cobra, e não mais na maçã.

Ademais, tanto a presença dos corpos negros quanto a presença dos corpos brancos apontam, em um jogo de ambiguidade com as ausências, para o etarismo, o capacitismo, a gordofobia, a misoginia e a LGBTQIAPN+fobia. Conforme veremos ao longo desta tese, as narrativas do *barebacking sex* não só perpetuam o racismo e outras simbologias desumanizadoras, como também se apropriam da lógica belicista da modernidade/colonialidade, o que é perceptível na imagem da figura 4 anunciando o “combate” entre pítons e minotauros.

Rivera Cusicanqui (2015), a propósito, distingue enfaticamente a sociologia da imagem de uma antropologia da imagem; na perspectiva dela, a antropologia se assenta sobre uma lógica à qual me refiro, nesta tese, como de *outrificação* (Segato, 2021; hooks, 2019), baseada na observação de existências *outras*, alheias à nossa, e no processo de familiarização. A sociologia da imagem, por sua vez, implica uma *desfamiliarização* e uma tomada de distância do já conhecido, da rotina e do hábito (Rivera Cusicanqui, 2015). Equivale, pois, ao movimento, empreendido neste texto, de desfamiliarização para com as imagens que despertavam a minha libido, o meu tesão, a fim de decolonizar o meu olhar, mas também o meu desejo.

2.2 Olhar errático

Imagem e imaginário desempenham, afinal, um papel pedagógico na contemporaneidade (Rivera Cusicanqui, 2010, 2015) e, acrescento, comunicacional também. Conforme discuto nos ensaios seguintes, as formas de vinculação no Brasil estão baseadas em imaginários e sensibilidades racistas, misóginas, LGBTQIAPN+fóbicas, etaristas e capacitistas, inclusive no âmbito do *barebacking sex*. Destacando a visada peirceana acerca da radicalidade simbólica da vinculação, Muniz Sodré (2006) afirma que:

Revestido da forma-signo, necessária aos códigos de funcionamento da comunicação humana, o vínculo faz aparecer o sentido, que é algo destacado do “objeto” ou da configuração material, e se converte em realidade intersubjetiva e social. Esta, por sua

vez, investida das características do signo (da linguagem, portanto), manifesta-se como um conjunto de instituições e práticas, interligadas por uma rede sutil de sentidos, a que se pode dar o nome de cultura (Sodré, 2006, p. 94).

É nesse sentido que podemos falar em cultura do estupro, mas também em cultura racista, cultura misógina, cultura LGBTQIAPN+fóbica, entre outras. Tais formas modernas de desumanização, afinal, *fazem sentido* em um país como o Brasil, onde o republicanismo foi estruturado pelas elites brasileiras a partir dos ideais eugênicos europeus (Sodré, 2019). Segundo Rob Riemen (2012, p. 15), “Mussolini e Hitler, para citar apenas este duo demoníaco, tornaram-se os principais representantes da politização de uma mentalidade que começara a desenvolver-se muito antes de eles aparecerem no cenário europeu”. O mesmo ocorreu por aqui, com Bolsonaro, e já não temos certeza de que não ocorrerá novamente.

Originário dos Países Baixos, Rob Riemen não olha, porém, para o fascismo dos europeus para com os não europeus, assim como Ricoeur (1994, 1995, 1997, 2019) não olha para a ausência do que chama de reciprocidade dos europeus para com os não europeus. Por isso, eu convoco o referencial teórico-metodológico desta tese como um gesto ético, mas também político. Acionar uma epistemologia erótica não equivale a almejar uma equivalência para com o fenômeno, tampouco a ambicionar a postura absolutista de que *o fenômeno sou eu*, mas, sim, de me enxergar nele e de propor, a partir dele, *um* olhar, dentre uma miríade de olhares possíveis, de preferência humanizador:

[...] as abordagens sistêmicas, das quais provieram mais incisivamente as concepções comprometidas com a fundação de uma ciência comunicacional, costumam deixar de lado a potência do indivíduo ou a política (em sentido amplo, como possibilidade de livre-agir humano) na reinterpretação e na reelaboração dos contextos em que acontece o processo da comunicação. Enxergar apenas o sistema e a máquina é cegar-se para o que, no homem, é potencialmente abertura. Isto pode terminar equivalendo a “expelir o maquinista” (Sodré, 2014, p. 191).

O alerta de Sodré (2014) para a possibilidade de expelir maquinistas e – acrescento – maquinistes, e, assim, reduzir sobremaneira o que há de abertura na condição humana (e não só no *homem*), é metáfora oportuna para pensarmos as epistemes comunicacionais, movimento que eu faço no terceiro ensaio.

A propósito, este ensaio metodológico, que vocês leem como o primeiro da tese, foi, na verdade, o último a ser escrito, quando eu e Carlos Alberto, meu amigo e orientador, ponderávamos sobre o que faltava, o que sobrava, o que havia por remanejar etc. Eu o escrevo quando os demais ensaios já estão praticamente fechados, para demarcar o lugar de onde eu olho para os anúncios de orgias *barebacking sex* integrantes da empiria.

No prefácio do livro de 2012, *Mediação e Mídiação*, Adriano Duarte Rodrigues fala do paradoxo de se escrever um texto para introduzir outros que foram escritos previamente. Não, não se trata aqui de uma introdução, tampouco de um prefácio, mas do processo de preenchimento de uma lacuna que, conforme constatamos eu e Carlos Alberto, havia no que então se configurava como o *todo* da tese; uma espécie de reflexão sobre reflexões anteriores no tempo da vida mas posteriores no espaço do texto, *metarreflexão* possibilitada pelo dispositivo da escrita:

É porque o dispositivo da escrita alfabética, como o que é utilizado para a produção deste livro, é uma técnica mediática que tem a função de autonomizar o momento da produção dos discursos aqui publicados em relação à sua leitura, que é possível fazer este prefácio, um texto que apresenta os textos publicados depois de ele ter sido produzido. O dispositivo técnico da escrita dá aos discursos a possibilidade de passar para além das fronteiras do espaço e/ou do tempo em que foram produzidos pelos seus autores (Rodrigues, 2012, p. 10).

A imagem, tal qual a escrita, também autonomiza o momento de produção da narrativa do momento de usufruto dela, caracterizando-se também como dispositivo técnico de enunciação mediatizada (Rodrigues, 2012). Quando ainda estava nos meus planos tese sobre Fordlândia, da qual eu falo no ensaio seguinte, eu vislumbrava para o *barebacking sex* a direção de um documentário ou ainda, quem sabe, de um filme para pessoas maiores de 18 anos. Abrir mão destes formatos, entretanto, não significa que não jorre desta tese o fluxo libidinal (Blázquez, 2020) que os atravessariam. A diferença é que, conforme as dinâmicas de mar e rio descritas na Introdução me trouxeram para Belo Horizonte (MG), tal fluxo desviou o meu olhar para o racismo, em vez das questões sobre HIV e aids cogitadas lá atrás.

Logos e *eros* são abstrações modernas para uma força, uma potência que é una, indivisível. Não existe *logos* sem *eros*: toda razão tem um quê de erótico e, por isso, de errático. Nesses fluxos de mar e de rio, o olhar que eu lanço para os anúncios de orgias *barebacking sex* também vagueia entre o micro e o macro; entre o passado, o presente e o futuro; entre Belém (PA), Rio de Janeiro (RJ) e Belo Horizonte (MG); entre quem eu fui, quem eu sou e quem eu pretendo ser.

Daí a mudança de última hora no título da tese: o que primeiramente se chamava *Um olhar ético, erótico e errático para o racismo em anúncios de orgias barebacking sex* foi, enfim, batizado como *Um olhar ético, erótico e errático para o racismo a partir de anúncios de orgias barebacking sex*. Um salve, pois, às nossas errâncias e à nossa condição humana.

2.3 Sobre a constituição do *corpus*

Quando o projeto final de tese foi se constituindo, ao longo do primeiro ano do doutorado, a relação entre o *barebacking sex* e o HIV ainda integrava a minha visada, apesar de nele já se insinuar menções às modernas estratégias simbólicas de desumanização como uma das minhas preocupações, incluindo o racismo. Tais hierarquizações, à época, incidiam sobre a dialética *vitamina* e *peste gay* que parece enredar o HIV em contextos específicos do *barebacking sex*, nos quais a intenção dos adeptos da prática seria, aparentemente, a de adquirir o vírus.

Os adeptos desta modalidade específica do *bareback*, conhecida como *bug chasing*, parecem fazer leituras distintas do HIV, a depender da pessoa a conviver com o vírus: se for um homem viril, jovem, magro ou musculoso, então o HIV é não só cobiçado, mas lido como *vitamina*; se for um homem idoso e/ou afeminado, por exemplo, a pessoa é rejeitada e o vírus se torna *peste gay*.

O movimento teórico-metodológico consistia em retirar as narrativas sobre o HIV e a aids do monopólio da biologia e atirá-las, como texto que são, na história, a fim de compreender, na perspectiva das colonialidades do saber e do poder, o que Susan Sontag (1989) chamou de metáforas da aids. Meu intuito era, então, o de fazer uma espécie de netnografia de grupos *barebacking sex* no *Whatsapp*, incluindo o grupo dedicado aos frequentadores da festa de orgia *Cabbaré* (SP).

Surge o primeiro obstáculo: com o retorno de Belém (PA) para Belo Horizonte (MG), em julho de 2021, quando a pandemia de covid-19 começou a arrefecer, tive que substituir o número com DDD 21 pelo de DDD 31 para poder instalar internet em casa. Com isso, fui banido do grupo da *Cabbaré* (SP) no *Whatsapp*, pois o organizador do evento só permitia naquele espaço virtual homens com número de telefone vinculado aos estados de São Paulo (SP) e do Rio de Janeiro (RJ), cujas capitais recebiam edições da festa com alguma periodicidade. Ademais, eu e Carlos Alberto já ponderávamos a respeito das questões éticas implicadas nessa observação, já que a *discrição* é um dos princípios mais reivindicados pelos frequentadores de festas de orgia cismasculinas, conforme também constatou Barreto (2016).

Paralelamente, eu já vinha trabalhando na coleta e no armazenamento de imagens dos universos *barebacking sex* que apontassem para as dinâmicas simbólicas de disposição dos corpos cismasculinos em *desejáveis* e *indesejáveis*, tanto pela presença quanto pela ausência, como dito anteriormente, incluindo anúncios da *Cabbaré* (SP) e da *Surubada dos Leiteiros* (RJ).

À medida que tais anúncios se avolumavam na minha nuvem, mais o racismo presente neles convocava o meu olhar, já balizado pelas leituras e discussões sobre colonialidades do

saber e do poder que começávamos a fazer no recém-criado *Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber*, coordenado por Carlos Alberto. Batemos, então, o martelo quanto ao lugar de onde olhar para o *barebacking*, o do racismo, e quanto ao corpus de pesquisa, os anúncios de festas de orgia realizadas entre 2019 e 2021 e coletados no *Twitter*, hoje *X*, e em menor escala no *Instagram*.

Deparamo-nos, porém, com novo empecilho. O período de 2020 e 2021 correspondeu aos dois primeiros – e piores – anos da pandemia de covid-19, e as edições das orgias *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ) reduziram sensivelmente, mas não totalmente, o que me jogou em uma terrível questão ética diante das mortes a multiplicarem-se mundo afora. Entre os meses de abril e setembro de 2020, por exemplo, não houve edições da *Cabbaré* nem em São Paulo (SP) e nem no Rio de Janeiro (RJ). Tais festas foram retomadas nas duas cidades a partir de outubro daquele ano, sempre sob a ameaça de denúncias às autoridades, conforme destacado em algumas postagens da organização do evento (figura 5).

Já a *Surubada dos Leiteiros* (RJ) ficou apenas quatro meses sem realizar edições na cidade do Rio de Janeiro (RJ), entre abril e junho de 2020, sendo que em julho deste ano a organização do evento retoma as festas na capital fluminense. Algumas edições dessas festas, no entanto, aconteciam na clandestinidade e ensejavam comentários críticos por parte de alguns usuários do então *Twitter*, a exemplo do que foi feito em postagem de 18 de julho de 2020, anunciando realização da *Surubada dos Leiteiros* no mesmo dia: “Liberado onde / Clandestinidade total / Mais [sic] pra que se preocupar / Viado e [sic] imortal / Ou pelo menos alguns se acham”. No caso da *Cabbaré*, postagem sobre o cancelamento, após denúncia, da edição de réveillon 2020-2021 (figura 5) traz o seguinte comentário: “Se lascou kkk respeita as recomendações da OMS e tá tudo certo... depois da imunização faz suruba até no poste”. Na mesma postagem, outro usuário comentou: “Bebe leite de caixinha kkk”.

Fato é que nem a *Cabbaré* (SP) e nem a *Surubada dos Leiteiros* (RJ) tiveram grandes hiatos durante a pandemia de covid-19, cujo “fim” foi declarado pela Organização Mundial da Saúde em 5 de maio de 2023. Não significa, evidentemente, que a covid-19 deixa de representar um perigo para o planeta, mas que já não se trata mais de uma situação de emergência global.

Uma das primeiras mortes por covid-19 no Brasil, aliás, foi a de uma empregada doméstica que morava no município de Miguel Pereira, na Zona Metropolitana do Rio de Janeiro (RJ), e trabalhava no Alto Leblon, Zona Sul da capital fluminense, cuja patroa voltara havia pouco da Itália, que então registrava o maior número de mortes pela doença, e não se

submetera ao isolamento social⁹. Um abismo social, portanto, que salta à vista também nas verbovisualidades dos anúncios da *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), se nos perguntarmos quem neste país tem, afinal, condições financeiras de desembolsar semanalmente cerca de R\$ 40, conforme valores informados nessas imagens, para participar de uma festa de orgia.

Figura 5 – Anúncio do cancelamento de edição de réveillon da *Cabbaré* após denúncia.



Fonte: X.

Na resposta, sabemos, atravessam-se desigualdades sociais e desigualdades raciais, características dos processos de comoditização das subjetividades negras e de fetichização das vulnerabilidades negras que são articulados, nesses anúncios, como puro discurso de ódio. No

⁹ Ver “Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon”. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm#:~:text=A%20fam%C3%ADlia%20da%20primeira%20v%C3%ADtima,Leblon%2C%20como%20fazia%20toda%20semana>. Acesso em: 18 fev. 2024.

prefácio da edição brasileira de *Olhares Negros: Raça e Representação*, de bell hooks (2019), a intelectual brasileira e estudiosa de raça Rosane Borges diz:

As discussões em torno das novas ordens de representação e novos regimes de visibilidade habitam o coração da política global contemporânea, que tem como um de seus principais fundamentos a indissociabilidade entre *política e representação*. Nessa chave, é preciso defender uma ação transformadora capaz de encontrar maneiras de (re)inventar um mundo possível, numa perspectiva estética, ética e política. As antigas ordens de representação, agora em crise, mostram-se incapazes de abarcar o “mosaico de acepções do humano”, o que supõe a tarefa de fundar uma nova gramática política, livre das orientações de um pensamento oxidado (Borges *apud* hooks, 2019, p. 11).

A representação, vimos a partir de Sodré (2006, 2014), faz vínculo porque faz sentido; com isso, impõe-se também como uma questão a interrogar e a ser interrogada pelas epistemes comunicacionais. Ao fim e ao cabo, é este o movimento metodológico que eu procuro fazer nesta tese, o de lançar um olhar comunicacional para o racismo, a partir das imagens de orgias *barebacking sex*, e que seja um olhar também político, a apreciar o livre-agir humano, desde que respaldado pela  tica (Sodré, 2019, 2014, 2006).

Quanto ao *corpus*, as razões expostas impuseram que a composição ficasse restrita aos cartazes das orgias *Surubada dos Leiteiros* e *Cabbaré*, realizadas entre janeiro de 2019 e dezembro de 2021, sobretudo nas cidades do Rio de Janeiro (RJ) e de São Paulo (SP), em período, portanto, anterior ao surgimento da covid-19, mas a abranger, também, a época declarada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como de emergência global por conta da pandemia.

3 IDENTIDADE, ESSE PRIVILÉGIO

Mais do que escolha, sair de Belém se tornou contingência, e se deu na segunda quinzena de julho de 2017, quando embarquei rumo ao Rio de Janeiro (RJ). Dois anos antes, em 2015, defendi dissertação intitulada *Canção para Inglês Ver: gêneros, identidades e relações de poder no carimbó e no brega* e produzida no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA). Nela, analiso a configuração comunicacional dos gêneros musicais carimbó e brega, em época na qual a música feita no Pará ganhava visibilidade nacional, sobretudo na figura de Gaby Amarantos, que emplacara canção em abertura de novela das 19h da Globo, *Cheias de Charme*, em 2012.

Para a empiria, selecionei registros audiovisuais do *Terruá Pará*, projeto musical assinado pelo Governo do Estado do Pará, na gestão de Simão Jatene, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), e executado pela Secretaria de Estado de Comunicação (Secom). Estava aí uma das questões a me intrigar: por que o *Terruá Pará* não estava a cargo da Secretaria de Estado de Cultura (Secult)? Respondê-la aqui implicaria trazer à baila nomes em disputas de poder que, a princípio, eu pensara ter ficado de fora do olhar direcionado à empiria. Eu faria, afinal, uma discussão comunicacional, em vez de uma discussão política. É possível, porém, delimitar fronteiras de contornos tão definidos entre um viés comunicacional e um viés político?

Basta dizer, por ora, que a Secult estava encarregada do Festival de Ópera do Theatro da Paz, ostentoso prédio da Praça da República, em Belém (PA), inspirado no Teatro Scala de Milão, da Itália, e construído no período da *belle époque* paraense, final do século XIX, quando Belém aspirara ser Paris graças à economia da borracha. O Festival de Ópera tornou-se o cartão de visita da gestão de Simão Jatene (PSDB) no Governo do Pará e era, praticamente, o único evento que o Da Paz abrigava até surgir, em 2006, o *Terruá Pará*, espécie de prêmio de consolação do governador para o então Secretário de Comunicação, que, por disputas e hierarquias internas, não poderia assumir a pasta da cultura.

O *Terruá* foi lançado em DVDs, com registros de shows realizados em São Paulo (SP), no Auditório do Ibirapuera, entre 2006 e 2013, a reunir artistas de carimbó e brega da cena musical paraense, como Gaby Amarantos e Dona Onete. Tais DVDs foram financiados pelo Governo do Pará, que explicava a corruptela *terruá*, derivada do francês *terroir*, da seguinte maneira:

Terruá é uma palavra que vem de muito longe, lá da França, e ela se refere a tudo que é característico e típico de uma determinada região. Sabe o vinho francês, o tango argentino e o samba carioca? Pois é. Todos eles são exemplos do que é Terruá, por

terem aspectos únicos que em nenhum outro lugar se encontra. Aqui no Pará, *terruá* acabou virando sinônimo de diversidade papa-chibé, quer dizer, de uma riqueza e originalidade genuinamente paraenses. Afinal, o que pode ser mais *terruá* do que a batida que faz tremer a aparelhagem, do que a guitarrada que faz gingar todo o corpo, do que o tambor que faz a moleca girar?¹⁰

Antes de continuar a conversa, cabe registrar: a palavra *terruá* não é comum no Pará. Foi, portanto, inventada pelo PSDB para batizar o festival em questão. Ademais, eu me questionava sobre os motivos a levarem a gestão do psdbista Simão Jatene, que tinha no festival de ópera o cartão de visita, a abraçar explicitamente o carimbó e, curiosamente, o brega, considerado como um ritmo de *menor qualidade*. Mais ainda: por que abrir as portas do Theatro Da Paz, uma espécie de feudo da Secult, para os artistas desses gêneros musicais? Ao fim e ao cabo, o movimento simbólico de essencializar suposta identidade genuinamente paraense assegurava visibilidade midiática e fortalecimento político para os gestores então à frente da máquina do Estado. Estender-se-ia tal fortalecimento institucional para artistas de carimbó e de brega Pará afora?

O recorte analítico *ou* comunicação *ou* política, que me foi bastante cobrado na época, asfixiou o fenômeno e engessou meu texto, que seguiu a receita de manuais metodológicos que nenhum praticante das altas artes científicas jamais será flagrado colocando em prática, como alerta Donna Haraway (2009). No concernente à comunicação e à política, aliás, hoje eu enxergo entre elas mais pontos em comum do que divergentes. Segundo Achille Mbembe (2021, p. 9), a política “consiste no esforço jamais atingível de imaginar e de criar um mundo e um futuro comuns. O ponto de partida para construir esse mundo comum é a partilha da palavra. Tal como o movimento, a palavra é a expressão do vivo.”. Já para Sodré (2019, 2014, 2006), a política corresponde ao livre-agir humano, desde que respaldado pela ética, enquanto a comunicação equivale às mediações simbólicas quando organizadas em função de um comum a ser partilhado.

É usual falarmos do *comum* ao pensarmos a comunicação, sobretudo se a analisarmos a partir dos trabalhos de Muniz Sodré, que a designa como a “ciência do comum” (2014). Mas, a partir da minha vivência de duas décadas na área, entre graduação e pós, me arrisco a afirmar que há uma dissociação entre as concepções de comunicação e de ética a estruturar a área no Brasil. Duas situações por mim vivenciadas me possibilitam afirmar isso.

A primeira se deu na banca de defesa da minha dissertação, em 2015. Uma das avaliadoras me perguntou, na arguição, se *toda e qualquer relação de poder não seria uma relação*

¹⁰ Explicação disponível no canal oficial do *Terruá Pará* no Youtube. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=T1JBIYxom5I>. Acesso em: 8 set. 2023.

assimétrica ao me questionar sobre a perspectiva foucaultiana de poder acionada na pesquisa. Com essa premissa, a docente *naturalizava* as desigualdades nas relações de poder, a sobejarem em um país como o Brasil, onde vigoram concentração de renda e extrema desigualdade social, intrinsicamente relacionadas ao racismo (Gonzalez, 2020). Mas a intenção comunicacional da docente não se limitava à naturalização dessas desigualdades: o intuito era, também, o de esvaziar politicamente a minha pesquisa e a minha trajetória acadêmica.

Outra situação diz respeito ao texto do sociólogo francês Louis Queré (2018) tido como seminal para o que ficou conhecido, no Brasil, como *modelo praxiológico da comunicação*, que enxerga a comunicação como um processo interacional, em contraposição ao esquema representacionista e eminentemente epistemológico do paradigma informacional, que reduziria a comunicação a um mero esquema de transmissão de mensagens (França, 2003, 2001; Braga, 2012, 2010).

Naquele texto, Queré (2018) comenta situação na qual um vidente submete um deficiente visual a uma situação constrangedora quando, durante a refeição, serve-lhe vinho em uma taça cuja presença à mesa é desconhecida por parte do segundo, que leva à boca taça vazia, por este já utilizada anteriormente. A situação é relatada a fim de ilustrar o caráter contextual da comunicação. Em nenhum momento, porém, Queré (2018) atenta para o capacitismo – ou seja, para a discriminação de pessoas com deficiência – aí cometido, que leva o deficiente visual a repreender o homem que o serviu, informando-lhe que deveria ter sido alertado para a presença de duas taças à mesa, uma delas específica para o vinho.

Quem me chamou a atenção para o capacitismo desta situação foi Carlos Alberto, orientador desta pesquisa, quando conversávamos sobre a tendência existente no Brasil de pacificar as abordagens comunicacionais. Eu, que convocara o modelo praxiológico da comunicação na conformação do quadro teórico-metodológico da minha dissertação, não havia atentado para isso em leituras pregressas sobre a obra de Queré, a partir dos trabalhos de Vera França (2003, 2001). Nas palavras desta autora, enquanto no paradigma informacional a comunicação consiste em falar *para* o outro, no modelo praxiológico o ato comunicacional está em falar *com* o outro; passaríamos, então, de uma abordagem monológica para uma dialógica, inspirada nos escritos bakhtinianos (França, 2003).

Acontece que, em uma sociedade tão desigual como a brasileira, fragmentada por enormes desigualdades de raça, gênero e classe, é capaz de o *falar para* fazer muito mais sentido do que o *falar com*, do ponto de vista comunicacional. Aqui, me vem à cabeça a reação da escritora mineira Carolina Maria de Jesus a algumas das investidas racistas do jornalista Audálio Dantas, homem branco conhecido como o *descobridor* da autora, tal qual testemunhada

e descrita por Vera Eunice de Jesus, filha de Carolina: “O senhor não é o meu feitor!” (Evaristo; Jesus, V. *apud* Jesus, C. M. de, 2021, p. 22). Feitor é o homem encarregado de vigiar as pessoas escravizadas, mas também de assediá-las e seveciá-las.

Vera Eunice de Jesus faz esse relato no prefácio da edição de 2021 de “Casa de Alvenaria, volume 1”, lançada pela Companhia das Letras, e o assina junto com a escritora mineira Conceição Evaristo. No texto, Vera Eunice conta ter testemunhado vários protestos da mãe contra Audálio Dantas, responsável pela primeira edição de “Quarto de Despejo”, pois ele “achava apropriado que ela continuasse a se vestir como uma favelada, para que não fosse descaracterizada” (Evaristo; Jesus, V. *apud* Jesus, C. M. de, 2021, p. 22), mesmo após Carolina se mudar da favela do Canindé para Osasco, em 1960. Audálio, do alto da arrogância branca e masculina, certamente não falava *com* Carolina: falava *para* Carolina. Havia aí violência. Mas havia, também, comunicação.

3.1 Outro, uma abstração comunicacional

Comunicar não significa, necessariamente, agir eticamente para com outra pessoa. A comunicação também pode ser violenta e o modelo praxiológico da comunicação parece desconsiderar as desigualdades, das mais diversas ordens, a constituírem os contextos comunicacionais em um país como o Brasil. Por este motivo, eu hoje me pergunto se o quadro teórico-metodológico desenhado para a dissertação que escrevi dá conta das hierarquias de classe, mas também de gênero e de raça, a atravessarem a configuração comunicacional do carimbó e do brega.

No texto, eu parto da definição de França (2001) para processo comunicativo, como o lugar onde os sujeitos dizem, assumem papéis e se constroem socialmente. Atualmente, porém, eu entendo o processo comunicativo *também* como o lugar no qual as pessoas podem ser silenciadas e destituídas não só de cidadania, mas também de subjetividade e de humanidade. Há uma tendência à pacificação da relação entre o *eu* e o *outro* nas pesquisas realizadas no campo da comunicação, quase sempre a desconsiderarem os marcadores sociais da diferença interpostos nessa interação. Dificilmente nos questionamos quem é esse outro. A tendência, ainda, é tomar o masculino *outro* como universal, sem quaisquer problematizações a respeito. E, não sabendo quem é o *outro*, como definir o *eu*?

Além de França (2001, 2003), nenhum dos textos lidos no mestrado e que compõem, direta ou indiretamente, o referencial teórico-metodológico da minha dissertação racializam e/ou generificam o processo comunicacional. Dentre eles, estão Marcondes Filho (2004, 2011);

Fausto Neto (1995); Braga (2010, 2012); Rodrigues (1994); Martín-Barbero (2001), Martino (Org.) (2007), Mattos; Janotti Júnior; Jacks (Org.) (2012).

Influenciado pela perspectiva bakhtiniana sobre linguagem e cultura popular, assim como pela perspectiva gramsciana sobre hegemonia, Martín-Barbero (2001) pensa a comunicação a partir da ideia de mediações e dentro de um contexto de disputa de classes, mas afirma que as desigualdades sociais existentes na América Latina são anuladas no processo de consumo da cultura de massa, “espaço estratégico para a reconciliação das classes” (Martín-Barbero, 2001, p. 191). Martín-Barbero (2001) foi o meu ponto de partida para elaborar a discussão sobre *gênero musical*.

García-Canclini (2011) também integra o quadro teórico-metodológico da pesquisa com a noção de *hibridação cultural*, qual seja, os processos sociais responsáveis por aproximar estruturas e práticas antes separadas para gerar novas estruturas, novos objetos e novas práticas sociais. Nas palavras do próprio antropólogo argentino:

A ênfase na hibridação não enclausura apenas a pretensão de estabelecer identidades “puras” ou “autênticas”. Além disso, põe em evidência o risco de delimitar identidades locais autocontidas ou que tentem afirmar-se como radicalmente opostas à sociedade nacional ou à globalização. Quando se define uma identidade mediante um processo de abstração de traços (língua, tradições, culturas estereotipadas), frequentemente se tende a desvincular essas práticas da história de misturas em que se formaram. Como consequência, é absolutizado um modo de entender a identidade e são rejeitadas maneiras heterodoxas de falar a língua, fazer música ou interpretar as tradições (García-Canclini, 2011, p. XXIII).

Em 2015, eu estava preocupado em analisar como o movimento identitário do Governo do Pará estava na contramão de uma suposta dinâmica global de desestabilização de identidades por experiências a se misturarem e por culturas a se entremear: o tal do multiculturalismo. Analisava como a essencialização da identidade paraense silenciava tais processos de hibridação, considerados como inconvenientes para a visibilidade midiática então almejada por artistas e gestores políticos (Silva Júnior, 2015; Lima; Silva Júnior, 2015). Afinal, vivemos em uma era de monetização de alteridades (Hall, 2011; Mbembe, 2021):

Além de sistemas económicos, a escravatura e os regimes coloniais, por exemplo, foram enormes máquinas de fabricar diferenças raciais e culturais. O regime do capitalismo integral em que vivemos é, entre outras coisas, um regime de proliferação de diferenças. Na globalização, a diferença é produzida e posta em circulação enquanto meio de troca e objecto de consumo. De diversas maneiras, a economia política contemporânea faz da diferença a sua matéria-prima e também a sua moeda de troca (Mbembe, 2021, p.56).

Há oito anos, porém, me escapava à percepção que culturas híbridas são constituídas à base do silenciamento, da violência simbólica e, não raro, da violência física. A tão alardeada miscigenação brasileira, por exemplo, é fruto também do estupro de mulheres negras e de mulheres indígenas, que ficou registrado no nosso material genético¹¹. É desse ponto de vista que a ativista e intelectual boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) critica o conceito de hibridação cultural em García-Canclini (2011), apontando-o como estéril e conformista para com a engrenagem colonial e sugerindo, em contrapartida, a metáfora *ch'ixi* para designar situações onde múltiplas diferenças culturais coexistem, paralelamente, a se antagonizarem ou se complementarem, mas sem se fundirem:

A noção de *ch'ixi*, como muitas outras (*allqa*, *ayni*) obedecem à ideia aimará de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, à lógica do terceiro incluído. Um *ch'ixi* cinza é branco e não é branco ao mesmo tempo, é branco e também é preto, é o contrário. A pedra *ch'ixi*, portanto, esconde dentro dela animais míticos como a cobra, o lagarto, aranha ou sapo, animais *ch'ixi* que pertencem a tempos imemoriais, a jaya Mara, aymara. Tempos de indiferenciação, quando os animais conversavam com os humanos. A potência dos indiferenciados é que conjuga os opostos. Assim como *allqamari* combina preto e branco em perfeição simétrica, o *ch'ixi* combina o mundo indígena com seu oposto, sem mesclar-se nunca com ele (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69-70, tradução nossa)¹².

Pensar o carimbó pura e simplesmente como manifestação cultural híbrida apaga a ascendência negra e indígena desse gênero musical, que nos registros audiovisuais analisados durante o mestrado é apresentado por artistas brancas, como Lia Sophia e Fafá de Belém. Igualmente, pensar o brega apenas do ponto de vista da hibridação silencia as disputas de poder em torno desse ritmo musical, costumeiramente reduzidas às questões de gosto quando, na verdade, ilustram muito do racismo e do classismo de determinados segmentos sociais para com quem faz e quem consome esse gênero musical.

Aliás, eu me arrisco a afirmar que a encarnação simbólica mais perversa da ideia de hibridação cultural está no mito brasileiro da democracia racial, a apregoar suposta convivência pacífica entre pessoas brancas e pessoas negras no Brasil, quando não a defender a inexistência de pessoas negras e de pessoas brancas neste país, pois seríamos, todas, pessoas mestiças. Há,

¹¹ Ver, por exemplo, “Estupro de mulheres negras e indígenas deixou marca no genoma dos brasileiros”. Disponível em: <https://super.abril.com.br/ciencia/estupro-de-mulheres-negras-e-indigenas-deixou-marca-no-genoma-dos-brasileiros>. Acesso em: 17 jan. 2024.

¹² No original: “La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluído. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch'ixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *ch'ixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a jaya mara, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él.” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 69-70).

em ambos os casos, um processo perverso de apagamento de identidades negras, intrinsicamente relacionado ao projeto histórico de branqueamento da população brasileira, conforme descreve Kabengele Munanga (2023):

Os defensores do branqueamento progressivo da população brasileira viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos negros. Viram-na como marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil. Embora considerado como ponte étnica entre negro e branco, a qual conduziria à salvação da raça branca, o mulato não goza de um *status* social diferente do negro. Se durante a escravidão os mulatos puderam receber alguns tratamentos privilegiados em relação aos negros, por terem sido filhos dos senhores de engenho, hoje eles são, na sua grande maioria, filhos e filhas de pais e mães de classe pobre e, portanto, constituem-se na maior vítima da discriminação racial, devido à ambiguidade cor/classe, além de serem mais numerosos que os “negros” (Munanga, 2023, p. 94).

Tal projeto de branqueamento do Brasil reverberou, e ainda reverbera, na minha constituição como sujeito racializado. Por muitos anos, eu internalizei a retórica da mestiçagem ao me declarar como moreno, categoria não prevista pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), tampouco pela Lei 12.288/2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial e dispõe como população negra o conjunto das pessoas autodeclaradas pretas e pardas. Na categoria *branco*, a propósito, eu sempre soube não me encaixar; nesse sentido, o Estado e respectivos dispositivos de controle foram (e continuam sendo) exitosos em reiterar, constantemente, as limitações impostas à minha cidadania de homem cis não branco e gay.

Munanga (2023) observa, porém, que, no Brasil, o fato de a raça ser definida a partir do fenótipo (e não do genótipo, como nos Estados Unidos) possibilita a algumas pessoas negras de pele clara a realização do *passing*, ou seja, de serem lidas socialmente como brancas, principalmente se pertencerem às classes mais abastadas da sociedade. Isso, de acordo com o autor, não apenas dificulta o estabelecimento de vínculos de solidariedade entre pessoas pretas e pardas, como prejudica o processo de identificação recíproca e de elaboração de identidades negras coletivas no país, necessárias ao enfrentamento do racismo universalista vigente no Brasil: “Tanto os mulatos quanto os chamados negros ‘puros’ caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de ‘excluídos’” (Munanga, 2023, p. 89).

Daí a polêmica racial instaurada em torno de Flávio Dino após a indicação dele, pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, ao cargo de ministro do Supremo Tribunal Federal, no final de 2023. A *Folha de S. Paulo*, por exemplo, chegou a noticiar Dino como “quinto ministro

negro na história do STF”¹³ e, no mesmo texto, lembrar que ele mudou a autodeclaração de branco, feita em 2014, para pardo, em 2018, quando eleito governador do Maranhão. A mudança na autodeclaração também foi lembrada por ativistas e intelectuais negras nas redes sociais, como Carla Akotirene, em postagem na qual caracteriza raça como experiência sociológica, “através da cor da pele e traços fenotípicos”, e Dino como “socialmente branco”¹⁴. Um *passing*, portanto, às avessas, cujo caráter problemático se intensifica ao considerarmos toda a mobilização para que Lula indicasse uma jurista negra ao STF.

Voltemos, porém, às questões que nortearam a minha pesquisa de mestrado, ora revisitadas sob perspectiva racial. O samba-reggae, na Bahia, passou por apagamento da ancestralidade negra semelhante à do carimbó, no Pará, particularmente a partir do advento nacional de Daniela Mercury, em 1992, com o álbum *Canto da Cidade*. Desde então, o ritmo passou a ser sinônimo de artistas brancas e brancos, como Netinho, Ivete Sangalo, Cláudia Leitte e Saulo Fernandes, cujos protagonismos midiáticos terminaram por escantear artistas negras e negros como Xexéu e Margareth Menezes, atual Ministra da Cultura. Margareth, inclusive, é considerada pioneira no gênero: a gravação da música “Faraó (Divindade do Egito)”, com Djalma de Oliveira, de 1987, é tida como o primeiro registro de um samba-reggae (Matos, 2021), batizado midiaticamente como *axé music*.

O desejo de diferença (Mbembe, 2021)¹⁵ nem sempre é sinal de oportunismo, portanto; às vezes, constitui-se como reivindicação política mais do que legítima, principalmente quando expresso por grupos minorizados que têm não só a cidadania, mas a própria humanidade, extirpadas pelo paradigma da modernidade/colonialidade (Maldonado-Torres, 2018). É o caso da população negra no Ocidente. Apesar de apontar a existência de diferenças raciais e culturais fabricadas pelo capitalismo contemporâneo, Achille Mbembe (2021) destaca que a vontade de diferença também pode ser genuína e espontânea:

Mas como interpretar a estridente demanda de retorno à terra, ao território e ao local, agora que tudo impele a uma indiscutível planetarização dos problemas enfrentados pela humanidade? Será verdade, como sugerem muitos observadores, que o identitarismo é a linguagem inversa de uma vontade de recuperar a voz por parte daqueles que dela foram despossuídos? Ou tratar-se-á de tentativas surdas de agarrar o seu destino perante as políticas que os Estados neoliberais tentam esquivar a

¹³ Ver “Dino deve ser 5º negro na história do STF, mas compromisso com pautas raciais é incógnita”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/12/dino-deve-ser-5o-negro-na-historia-do-stf-mas-compromisso-com-pautas-raciais-e-incognita.shtml>. Acesso em: 8 nov. 2023.

¹⁴ Postagem disponível em: <https://www.instagram.com/p/C0Zk-APATRo/?igshid=NTYzOWQzMmJjMA==>. Acesso em 8 nov. 2023.

¹⁵ Na tradução para o português de Mbembe (2021) aparece o termo *identitarismo*, o qual eu vejo como imbuído de um tom desdenhoso que me leva a substituí-lo, nesta tese, pelas expressões *vontade de diferença* e *desejo de diferença*, também recorrentes na tradução da obra do autor camaronês.

qualquer debate? Longe de ser o novo ópio das massas, *não constituirá o identitarismo antes o nome da rejeição por parte das populações às políticas efectivamente responsáveis pelo saque e pela asfixia de seus meios de vida?* (Mbembe, 2021, p. 102-103, grifo meu).

Sim, as identidades não são fixas e se desestabilizam, conforme anuncia Stuart Hall (2011, 2013), principalmente em um contexto de globalização, que retrocede a passos largos neste começo de século XXI. Basta olharmos para os movimentos de ultranacionalismo, vinculados à extrema-direita, a ganhar forças mundo afora, inclusive no Brasil, onde a gestão do Executivo Federal entre 2019 e 2022 possuía o lema *Brasil acima de tudo, Deus acima de todos* e cujo chefe volta e meia profere falas racistas. A questão é: *algumas identidades são mais aptas à desestabilização do que outras* e isso inclui as identidades negras. Lélia Gonzalez (2020), por exemplo, afirma que pessoas negras têm sido historicamente faladas pela branquitude, infantilizadas, como “a criança que se fala na terceira pessoa porque falada pelos adultos” (Gonzalez, 2020, p. 69). Nesses processos de silenciamento emergem os estereótipos, os quais, embora imprecisos, funcionam como uma forma de representação, ainda que alheia às pessoas neles representadas (hooks, 2019):

Como as ficções, [os estereótipos] são criados para servir como substitutos, postos no lugar da realidade. Não estão lá para dizer como as coisas são, mas para estimular e encorajar o fingimento. São fantasias, percepções sobre o Outro para torná-lo menos ameaçador. Estereótipos sobram quando existe distância. São uma invenção, um fingimento do que se sabe quando os passos que levariam ao verdadeiro conhecimento não podem ser dados ou não são permitidos (hooks, 2019, p. 303).

Talvez a minha maior constatação, ao longo de quatro anos de leituras e escritas para a elaboração da tese, seja a de que a identidade é (mais) um privilégio, não acessível à grande maioria da população mundial. Basta pensarmos em quem escreve a História, disciplina cuja relação com o passado funciona como legitimação de ações irracionais, do ódio, da vingança, da violência, da força e da arrogância: “A idolatria do herói, a glorificação dos exterminadores em massa e o aviltamento do que é sempre dado como excluído foi o rumo, semelhante, que por várias ideologias da história tomaram” (Heller, 1993, p. 62). A História é, afinal, a história do Ocidente – leia-se da Europa e respectivos discípulos, como Estados Unidos e, no caso da América Latina, as elites europeizantes que se ocuparam de sucessivos processos de recolonização (Rivera Cusicanqui, 2010).

Além da dissociação entre comunicação e ética, também tenho testemunhado na área o surgimento de um abismo entre ideias de comunicação e de identidade. Aparentemente, estudar comunicação tem implicado a necessidade de renunciar à perspectiva das identidades, como se

fossem extremos opostos. Já não haveria identidade, só performances. É como se falar de identidade na área soasse *démodé* atualmente, um perfeito anacronismo. Penso, porém, ser necessário racializar essa questão. Secularmente, pessoas negras não usufruem da prerrogativa da autorrepresentação. É nesse sentido que eu afirmo ser a identidade um privilégio. Há uma grande diferença entre *fluir por conta própria* e *estar à deriva*, ao sabor das narrativas colonizadas e eurocentradas.

Homens negros têm sido historicamente reduzidos às alcunhas de *ingênuos*, mas também de *irracionais*, *trabalhadores braçais por natureza*, *bandidos*, *bem-dotados* (leia-se *pauzudos*), *comedores convictos* (leia-se *ativos*, quando não *estupradores em potencial*), dentre outras, a lhes extirparem a humanidade e os condenarem à morte simbólica, quando não à morte física. Estereótipos a reverberarem nas imagens de orgias *barebacking sex* ora analisadas, referentes às artes de divulgação de festas de orgia, sem camisinha peniana, realizadas para o público pagante no Rio de Janeiro (RJ) e em São Paulo (SP) entre 2019 e 2021 (figura 6). Este, portanto, é um trabalho sobre racismo e sobre o direito à identidade e à autorrepresentação. Assim como o fora a minha dissertação.

Figura 6 – Imagens de divulgação das orgias *barebacking Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros*, realizadas entre 2019 e 2021 em São Paulo (SP) e no Rio de Janeiro (RJ). Negros são maioria dentre os homens apresentados.



Fonte: X.

3.2 Vidas matáveis

Lá nos primórdios do doutorado, porém, eu imaginara uma tese sobre HIV e aids, a partir de estudo voltado à prática do *barebacking sex*. Nasci, afinal, em Belém (PA), em 1985, ano da descoberta do vírus causador da aids, doença que vinha causando estrago nas comunidades homo e bissexual masculina mundo afora desde o final da década de 1970. Tais mortes, a princípio, não sensibilizaram governos nem instituições de pesquisa; levou quase uma década para surgir alguma iniciativa a fim de frear o que, a princípio, se configurava como uma epidemia, mas logo se tornou uma pandemia.

No prólogo do livro *O Prazer como Risco de Vida*, crônica jornalística do surgimento da aids nos Estados Unidos, o jornalista Randy Shilts caracteriza os primeiros cinco anos da doença nos EUA como “um drama de falência nacional, representado contra um pano de fundo de morte desnecessária” (Shilts, 1987, p. 20). Conta, ainda, que a aids veio a ser considerada uma ameaça concreta pela população em geral, para além dos homens gays e bissexuais, apenas com o diagnóstico do ator hollywoodiano Rock Hudson, falecido em outubro de 1985 por conta de infecções decorrentes da síndrome, quando cerca de 10 mil norte-americanos já haviam falecido ou faleceriam em breve de aids.

Vir ao mundo no ano da descoberta do HIV reverberou na minha vida inteira. As narrativas de cunho cristão-moralista sobre o HIV e a aids me acompanharam ao longo da infância e da adolescência e assombraram o meu desenvolvimento afetivo e sexual, muito disso por conta da minha formação católica. Não bastava considerar a minha orientação sexual como um desvio: eu tinha certeza de que, um dia, seria *punido* com uma infecção pelo HIV. Mais tarde, pessoas amigas me confessariam partilhar da mesma impressão em relação à sexualidade delas quando crianças e adolescentes.

Nosso desajuste psicológico corresponde ao triunfo de uma LGBTQIAPN+fobia institucionalizada, alçada à política de estado em 2020, quando o Brasil, sob o comando de Jair Bolsonaro, negou-se a assinar documentos a favor de pautas LGBTQIAPN+ em reunião do Mercosul, contrariando Argentina, Paraguai e Uruguai¹⁶.

A recusa em assinar o documento, que reconhecia termos como *identidade de gênero* e *crime de ódio*, ocorreu por meio do então Ministério da Mulher, Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), comandado por Damares Alves, política praticante de religiosidade cristã

¹⁶ “Brasil veta plano do Mercosul por incluir expressão ‘crimes de ódio’ contra pessoas LGBT.” Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/10/brasil-veta-plano-do-mercossul-por-incluir-expressao-crimes-de-odio-contra-pessoas-lgbt.shtml>>. Acesso em: 25 out. 2022.

fundamentalista¹⁷ e eleita senadora pelo Distrito Federal (DF) em 2022. Ali, o Brasil de Jair Bolsonaro avalizava os assassinatos de pessoas LGBTQIAPN+ no país, afinal, não somos gente, mas *coisas*, fora do espectro do que, universalmente, compreende-se por humanidade.

É fácil concluir que nesses processos de reconhecimento de identidades inscreve-se, ao mesmo tempo, a atribuição de diferenças. *Tudo isso implica instituição de desigualdades, de ordenamentos, de hierarquias, e está, sem dúvida, estritamente imbricado com as redes de poder que circulam numa sociedade.* O reconhecimento do “outro”, daquele ou daquela que não partilha dos atributos que possuímos, é feito a partir do lugar social que ocupamos. De modo mais amplo, as sociedades realizam esses processos e, então, constroem os contornos demarcadores das fronteiras entre aqueles que representam a norma (que estão em consonância com seus padrões culturais) e aqueles que ficam fora dela, às suas margens (Louro, 2018, p. 14-15, grifo meu).

A modernidade define o homem branco, europeu, *supostamente* heterossexual, de classe média urbana e cristão como a referência de humanidade a dispensar nomeação (Louro, 2018; Segato, 2016). As demais pessoas são convertidas em *outros*, às margens da norma, sendo a mulher tomada como o “segundo sexo” e pessoas LGBTQIAPN+ como desviantes da cisheteronormatividade (Louro, 2018). Um processo de *outrificação* (Louro, 2018; Segato, 2021; hooks, 2019) reiteradamente legitimado pelo Estado Brasileiro entre 2019 e 2022.

Ao se recusar a assinar o documento para evitar o reconhecimento legal de termos como *identidade de gênero* e *crime de ódio*, o Brasil atestava a nossa *desumanidade*, nossa condição de “vidas matáveis” (Mombaça, 2015, 2021). Em última instância, ao assiná-lo, atribuiria *nome* às existências *outras* que precisam ser negadas, silenciadas, invisibilizadas e mortas. Nomear, portanto, é um gesto político. Daí a importância de me nomear negro no país da suposta democracia racial, o que não foi um processo simples, tampouco livre de conflitos, internos e externos. Essa autonomeação só veio com a mudança para o Rio de Janeiro (RJ), em 2017, onde as dinâmicas raciais são completamente diferentes das de Belém (PA), por conta dos distintos processos de ocupação histórica das regiões brasileiras. Antes eu me declarava como *moreno*, pois a branquitude eu sempre soube não integrar.

A chegada ao Rio me possibilitou acesso à Profilaxia Pré-Exposição, popularmente conhecida como PrEP, logo após a introdução do tratamento no Brasil, ocorrida também em 2017. A PrEP consiste na combinação de dois medicamentos utilizados no tratamento do HIV, o tenofovir e a entricitabina, a impedirem a infecção no caso de contato com o vírus desde que a pessoa faça corretamente a ingestão diária do comprimido. Assim, a partir de fevereiro de

¹⁷ Para detalhes sobre as correntes do fundamentalismo cristão, conferir Schäfer (2023).

2018, passei a ir à Fiocruz a cada três meses para pegar os medicamentos e realizar os exames necessários para a dispensa deles.

Com a adesão à PrEP, a camisinha deixou de ser meu único método de prevenção contra o HIV¹⁸. Tal flexibilização me proporcionou a proximidade com adeptos do *barebacking sex*, como é chamada a prática do sexo anal entre homens cis quando realizada *intencionalmente e conscientemente* sem a camisinha peniana (Santos, 2004; Silva, 2008; Garcia, 2009; Paula, 2009; Paula; Lago, 2013). O contato com esses homens e com a maneira de alguns encararem uma possível infecção pelo HIV, chegando a me perguntar durante o sexo se eu lhes *deixaria um filho*, colocou em xeque o grande progressista que, àquela altura, eu imaginava ser.

À retórica de alguns deles de almejar uma infecção pelo HIV, suscitada talvez única e exclusivamente pelo tesão, conforme destaca Silva (2008), eu cotejava o medo superlativo que cultivara do vírus desde a infância. O mesmo medo que, inconscientemente, guiou a confecção do projeto aprovado na seleção para a turma de 2020 do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG), intitulado *Sem Capa: sentidos subversivos sobre HIV/Aids a partir do barebacking sex e dos avanços biotecnológicos no tratamento e na prevenção do vírus*. Havia, ali, um quê de moralismo ao relacionar, necessariamente, a prática do *barebacking sex* a uma possível infecção pelo HIV.

A camisinha peniana, afinal, já não era o único método de prevenção disponível contra o vírus, assim como homens cis gays e bissexuais não foram, não são e não serão os únicos a conviver com HIV. A PrEP, pois, alargara minimamente a concepção de sexo seguro vigente no Brasil. Lá em 2019, porém, eu estava satisfeito com a proposta a ser submetida à seleção do PPGCOM/UFMG, pois eu me enxergava nela. Naquelas linhas se entremeavam o meu passado, presente e futuro; poderia não ser o pódio de chegada (como não o é), mas eu dispunha de um ponto de partida a me representar, genuinamente, pela primeira vez.

No mestrado, eu me senti um pouco de mãos atadas na redação do projeto para submeter à seleção, em 2012. O item *Amazônia* impunha uma delimitação territorial às pesquisas realizadas no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA), então recém-criado. A saída fora elaborar proposta sobre identidades culturais a partir do festival *Terruá Pará*, convertido posteriormente em empiria, locus para análise dos gêneros musicais carimbó e brega. Além disso, naquele quarto ano do

¹⁸ A PrEP, vale destacar, protege contra o vírus HIV, mas não deixa o organismo imune às outras Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs). O acompanhamento médico incluso na realização da PrEP, porém, prevê não apenas a realização periódica de exames para verificar a presença de ISTs, como sífilis e hepatite C, mas também o tratamento com profissionais de infectologia vinculados ao SUS no caso de resultado positivo para alguns destes exames.

programa, ainda não havia uma definição epistemológica em torno do que se compreendia, de fato, por Amazônia.

Experimentei sensação semelhante nas minhas últimas passagens pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), em Belém (PA), como bolsista pelo Programa de Capacitação Institucional do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PCI/CNPq). Nessas ocasiões, eu me adequara a abordagens sobre Comunicação Pública da Ciência que começaram a não fazer muito sentido após o término do mestrado. Ademais, havia uma expectativa institucional de que, no doutorado, eu daria continuidade ao estudo da Comunicação Pública da Ciência feita pelo Museu. Instituição idealizada no final do século XIX por um pesquisador mineiro, Domingos Soares Ferreira Penna, mas batizada com o nome do zoólogo suíço Emílio Goeldi. Precisamos urgentemente falar de ranços coloniais na ciência produzida na Amazônia sobre a Amazônia, e isso inclui a área da Comunicação.

A visada epistemológica da minha dissertação fora contestada não apenas na ocasião da banca, mas antes mesmo da defesa, por pesquisador europeu então professor visitante no PPGCOM/UFPA. Segundo ele, o *denuncismo* da minha pesquisa prejudicava o meu entendimento do fenômeno sob o viés comunicacional, e me sugeriu centrar o olhar, por exemplo, nas cores presentes nos registros audiovisuais das apresentações musicais analisadas. Seriam as qualidades cromáticas do produto midiático mais importante do que as relações de poder e de (in)visibilidades (Lima; Silva Júnior, 2015) ali exercidas? Tudo isso me fez entrar em crise com o meu texto, com a minha pesquisa e com o meu papel enquanto pesquisador, mas também com a universidade: qual o papel social desta instituição, afinal?

Diferentemente da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), cujo campus principal, o da Pampulha, está situado em área extremamente elitizada de Belo Horizonte (MG), a Universidade Federal do Pará (UFPA) tem como campus principal aquele situado no Guamá, bairro fundado no século XVIII para abrigar doentes de hanseníase, então chamados de *leprosos*, e pessoas com transtornos mentais (Furtado, 2019). Bairro de considerável extensão territorial, periférico e recheado de contradições: à medida que nos distanciamos do centro da cidade e nos aproximamos do rio homônimo, a qualidade de vida da população nele residindo vai caindo consideravelmente. É onde meu pai e minha mãe residem atualmente, em área limítrofe com outros bairros mais centrais.

O campus da UFPA, aliás, não apenas margeia o rio Guamá, como proporciona uma bela visão destas águas. Simultaneamente, é cercado por pessoas que vivem em situação de pobreza extrema. Insinuar, portanto, que *toda relação de poder é assimétrica* e banalizar as desigualdades sociais dentro de um campus universitário rodeado por miséria, como o fez a

docente integrante da minha banca de mestrado, deveria ser motivo de constrangimento. Mas não o é. Assim, algumas portas se fecharam para mim em Belém. Outras, eu mesmo me encarreguei de fechar. Saí do Pará a fim de me reencontrar, inclusive como pesquisador.

Carregava na mala rascunho de projeto sobre o distrito de Fordlândia, no oeste paraense, fundado pelos norte-americanos da *Ford Motors Company*, no ano de 1927, em área de mata virgem às margens do Rio Tapajós (figura 7). Obra em progresso nunca finalizada, de fato, mas, mesmo assim, submetida por dois anos seguidos à seleção para o doutorado da Escola de Comunicação, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Lugar onde meu pai nasceu, na década de 1950, Fordlândia foi uma epifania do futuro no começo do século XX convertida em monumento do passado tão logo os norte-americanos constataram o fracasso do projeto, nos anos 1940, e venderam-no para o Governo Brasileiro. O Brasil pagou pelo fracasso alheio.

Em Fordlândia, a selva densa do Tapajós fora rapidamente substituída por cidade com mão de obra e infraestrutura importada dos Estados Unidos, incluindo casas pré-fabricadas, e tomada por *plantations* de seringueiras para viabilizar a produção do látex e abastecer, com o insumo, as fábricas de automóveis em Detroit. Nos anos de 1920, essa produção estava centralizada na Ásia e sob monopólio da Inglaterra, graças ao tráfico de sementes da Amazônia cometido por ingleses no final do século XIX, posteriormente cultivadas em colônias britânicas como Malásia e Cingapura. O ladrão, Henry Wickham, entrou para a história como o “pai da biopirataria” (Haag, 2009).

Figura 7 – Fordlândia e a primeira visão que se tem da cidade em meio ao oceânico volume de águas do Rio Tapajós; à esquerda, a caixa-d’água, cuja sirene anunciava começo e final de expediente de trabalho na fábrica.



Fonte: Acervo pessoal.

Após a segunda reprovação na UFRJ, em 2018, sem doutorado e sem renda fixa, minha estada no Rio entra em contagem regressiva. Começa a se delinear, aí, o projeto inicial sobre o *barebacking sex*, junto com a possibilidade de expandir as alternativas para além da cidade maravilhosa-mas-nem-sempre. Começam a se delinear, também, Belo Horizonte e a UFMG, onde eu conheci, dentre várias outras pessoas instigantes, o Ítalo, amigo querido oriundo da Antropologia e aprovado para o mestrado em Comunicação no mesmo ano em que ingressei no doutorado, 2020, quando passamos a dividir a orientação de Carlos Alberto.

Certa ocasião, Ítalo partilhou comigo um estranhamento dele para com a Comunicação. Na Antropologia, ele me explicou, não se discute mais se devemos (ou não) escrever na primeira pessoa: implicar-se no texto é fato já estabelecido, até mesmo pela própria natureza da tarefa etnográfica, a de estabelecer *relações* em campo com as pessoas observadas. Deparar-se com essa discussão no PPGCOM/UFMG foi, para ele, surpreendente. Quanto a mim, não foi a primeira vez que testemunhei o debate na área; no PPGCOM/UFPA também se discutia se a escrita das dissertações deveria ser em primeira ou terceira pessoa. Nunca, porém, chegava-se a um consenso e, no final das contas, terminava sendo uma escolha individual.

3.3 Porto seguro

Tal indecisão quanto à escrita pessoal ou impessoal, creio, deve-se em parte à dissociação entre abordagens comunicacionais e éticas a estruturar a área, perceptível mesmo quando se parece tomar como automaticamente embutida no viés comunicacional alguma perspectiva ética previamente dada. Nesta tese, a escrita tende a oscilar entre a primeira pessoa do singular, pois estas linhas falam tanto da minha experiência diaspórica quanto dos esforços de reconciliação junto à criança e ao adolescente que eu fui, e a primeira pessoa do plural, pois ela não tomaria a feição ora apresentada se não fosse a parceria com Carlos Alberto. Nossa cumplicidade, definitivamente, não coube na forma.

Logo, pensar a comunicação equivale a pensar relação, interação, dialogicidades, desde que *de maneira honesta*, reconhecendo as vulnerabilidades, mas também os privilégios a nos atravessarem. O lugar de onde falamos, afinal, atravessa os textos que produzimos, inclusive os de caráter científico e midiático. Não à toa proliferam em dias atuais portais cujo conteúdo é dedicado para pessoas negras, produzido única e exclusivamente por profissionais negres, como o *Notícia Preta* e o *Alma Preta Jornalismo*, além do site do *Geledés – Instituto da Mulher Negra*, fundado em 1988 pela ativista e intelectual Sueli Carneiro, cuja página na internet também é abastecida com notícias.

Lá, está disponível para leitura artigo escrito por Sueli Carneiro para o jornal *Correio Brasiliense* no ano de 2004, em resposta às críticas que apontavam suposto oportunismo de pessoas negras de pele clara no usufruto da política de cotas. Nele, Sueli fala de como a branquitude se encarrega, historicamente, de expropriar a identidade racial e familiar de pessoas negras no Brasil, inclusive pela alcunha *morena/moreno*, avolumando a quantidade de brancos em um país eminentemente negro e atualizando, assim, processos históricos de embraquecimento da nação. Uma dinâmica denominada pela autora de “fuga da negritude” (Carneiro, 2004, *online*):

A fuga da negritude tem sido a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que o branco brasileiro nos ensinou, gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete. Mas as coisas estão mudando... (Carneiro, 2004, *online*).

Sueli fala, ainda, do “aceno de traição à negritude”, sempre oferecido às pessoas negras de pele clara (Carneiro, 2004, *online*), como eu. Destaca, porém, que jovens negros sabem, pela experiência cotidiana, que o policial nunca se engana quanto à raça deles, sejam mais claros ou mais escuros (Carneiro, 2004, *online*). Isso eu aprendi já não tão jovem, depois dos 30 anos, mas de formas truculentas. No carnaval de 2017, fui ao Tapajós (PA) para conhecer Fordlândia e estendi viagem até a vila de Alter do Chão. Nesta, éramos quatro pessoas (só eu de negro), quando a polícia *me* abordou, ordenando a abertura da mochila, o que eu prontamente fiz. Nada encontrado, fui liberado para seguir caminho. O constrangimento foi grande a ponto de não falarmos do ocorrido, transformado em interdito. Eu fiquei sem entender o porquê de ter sido o sorteado. Hoje, enxergo o racismo.

Noutra ocasião, já no Rio, a polícia me constrangeu novamente a abrir a mochila e exibir os meus pertences, de forma ainda mais violenta. Eu tinha saído da Fiocruz, na Avenida Brasil, após visita para buscar a PrEP, e aguardava o ônibus junto com outras pessoas no sentido Zona Oeste. Dois policiais, espetacularmente armados, desceram da viatura e abordaram a mim e a outro rapaz, também negro. Além da bolsa, revistaram também a minha vida ao perguntarem de onde eu vinha, para onde eu ia e onde eu morava. As demais pessoas, brancas, não foram incomodadas. Desta vez, não foi apenas constrangedor. Foi traumático.

Minha pele clara, no entanto, me reserva alguns *privilégios*, se podemos assim chamá-los. Por conta dela, talvez, tenha demorado mais de três décadas para o Estado Brasileiro me

declarar, expressamente, como portador de um alvo nas costas por ser negro. Além dos *privilégios de classe* (novamente, se assim pudermos chamá-lo), a me proporcionarem uma qualidade de vida inacessível para a grande maioria da população negra brasileira, mesmo que meu núcleo familiar seja de classe média baixa. Isso me leva a pensar na situação desumana a que pessoas negras são submetidas neste país, descrita em detalhes por Carolina Maria de Jesus (2014).

Ademais, eu sou beneficiado pelos dividendos do patriarcado e do falocentrismo, ou seja, beneficiado pelo *cistema*. E tudo isso está para além da minha vontade livre, ponderada e esclarecida: são questões de *estrutura*. É assim, fragmentado, que eu me enxergo completo nesta tese. E honesto. Donna Haraway (2009) fala disso quanto às epistemologias feministas:

As feministas têm interesse num projeto de ciência sucessora que ofereça uma explicação mais adequada, mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm. Nas categorias filosóficas tradicionais, *talvez a questão seja ética e política mais do que epistemológica* (Haraway, 2009, p. 15, grifo meu).

Assim como o *outro* não é mera abstração nas situações comunicacionais, o *eu* também não o é. Há alguém aí de carne, osso e ideologias, e isso faz da escolha do referencial teórico-metodológico uma escolha também política. Neste trabalho, olhamos para o racismo em imagens de orgias *barebacking sex*, tomando como referência inicial a pequena ética de Paul Ricoeur (1995, 2019), traduzida na ação de reconhecer-se como pessoa injungida a viver bem, com e para as outras, e a estimar-se como portadora da aspiração

[...] a uma vida realizada com e para os outros em instituições justas. A justiça, segundo esta leitura, faz parte integrante da aspiração a viver bem. Dito de outra maneira, a aspiração a viver em instituições justas releva do mesmo nível de moralidade que o voto de realização pessoal e que o da reciprocidade na amizade. A justiça é antes de mais o objecto de desejo, de privação, de aspiração. E enuncia-se num optativo antes de se enunciar num imperativo. É essa a marca do seu enraizamento na vida. [...] É como cidadão que nos tornamos humanos. A aspiração a viver em instituições justas não significa outra coisa (Ricoeur, 1995, p. 15).

A ideia de *instituição*, em Paul Ricoeur (1995, 2019), está estritamente vinculada à noção de *ética* e “caracteriza-se fundamentalmente por usos e costumes comuns, e não por regras coercitivas. Somos assim conduzidos ao *ethos*, do qual deriva o substantivo *ética*” (Ricoeur, 2019, p. 2014). O *outro* ricoeuriano, no entanto, converge para uma alteridade narcísica, europeia e, por isso, branca, masculina e cristã: Ricoeur (2019) pensa este *outro* dentro do espectro de humanidade instituído pelo paradigma da modernidade/colonialidade (Quijano,

2009; Maldonado-Torres, 2018; Fanon, 1968), o mesmo que legou mulheres, pessoas negras, indígenas e LGBTQIAPN+ à condição de abjeção.

Reconhecendo, portanto, a inviabilidade ética, mas também política, de discutir racismo a partir de Ricoeur, aderimos à perspectiva das decolonialidades, voltada para a compreensão dos processos de (re)existência das populações afrodiaspóricas e indígenas (Fanon, 1968; Hall, 2013; hooks, 2019; Maldonado-Torres, 2018; Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018; Rivera Cusicanqui, 2010). Trata-se de mirada não eurocêntrica, capaz de proporcionar olhares humanizadores para existências afrodiaspóricas, mas também mulheris e LGBTQIAPN+ (Segato, 2016, 2018, 2021; Mombaça, 2015, 2021). Lido, assim, com narrativas verbo-visuais incrustadas de preconceitos, a fazerem do itinerário ora traçado um tanto quanto denso. O racismo, pois, deve ser tratado como o que, de fato, é: discurso de ódio (hooks, 2019). Crime, portanto.

Sueli Carneiro destaca como umas das características do racismo o ato de aprisionar pessoas em imagens fixas e estereotipadas, “enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade” (Carneiro, 2004, *online*). É desse ponto de vista que eu afirmo ser um privilégio o fluir identitário quando livre e esclarecido, pois pessoas negras são historicamente aprisionadas em narrativas que lhes são alheias e lhes extirpam a diversidade, inclusive cromática (Carneiro, 2004), e a humanidade. No seriado britânico *I May Destroy You* a personagem Arabella (vivida pela atriz Michaela Coel, também idealizadora do programa) afirma só ter despertado para o fato de ser uma mulher após ser estuprada duas vezes. Antes disso, desabafa, estava muito ocupada sendo negra e pobre.

O controle simbólico talvez seja o mais traiçoeiro no caso do racismo, pois atua no sentido de naturalizar desigualdades historicamente produzidas (Gonzalez, 2020; Hall, 2013; Almeida, 2019). É quando passa a parecer normal, por exemplo, testemunharmos uma esmagadora maioria de pessoas negras em situação de rua (Almeida, 2019). Pensando em termos de *barebacking sex*, tal controle simbólico faz parecer normal a predominância de homens negros nas imagens utilizadas na divulgação das orgias, volta e meia com os pênis à mostra – a bunda, nem pensar. Estas imagens terminam por evocar os estereótipos do *negro apenas ativo, comedor, macho por excelência*, a impedirem muitos homens negros de gozar na posição de passivos.

No processo de revisitar a minha trajetória neste capítulo, eu tendo a identificar um quê de controle simbólico em determinada expectativa depositada sobre uma possível tese de minha autoria, como se eu estivesse condenado a pagar eterno tributo em troca de oportunidades conquistadas por mérito próprio. Não foram favores. Eis um dos motivos pelos quais eu inicio

este capítulo narrando que, mais do que uma opção, sair de Belém se tornou uma contingência. E tomar distância das minhas origens foi um movimento de suma importância para a retomada da minha trajetória acadêmica. Foram cinco anos, pois, entre a saída do mestrado e o ingresso no doutorado.

Também revisitando as minhas produções bibliográficas para redigir este capítulo, com o qual espero poder situar possíveis pessoas leitoras desta tese em meio às minhas andanças, encontrei um depoimento de Arthur Nogueira, cantor e compositor belenense hoje radicado em São Paulo (SP), sobre a relação dele com origens e raízes. Foi concedido à extinta revista *Gotaz*, editada em Belém, e transcrito como citação, em artigo de minha autoria publicado na revista *Fronteiras – Estudos Midiáticos*, em 2015, uma espécie de síntese da minha dissertação. No depoimento, Arthur comenta:

Acho que essa obrigação com a raiz limita a atuação de um artista. [...] De forma alguma, porém, eu nego as minhas raízes. Só acho que cantá-las deve partir de uma vontade legítima, e não de uma articulação política. [...] Quando saí de Belém, foi porque não queria ser porta voz de nada, senão dos meus próprios desejos. Naquela época, com a realização de projetos como o Terruá Pará e o reconhecimento de alguns artistas paraenses em âmbito nacional, muita gente achou que eu deveria ir em busca de nossas raízes. É a essa articulação que eu me refiro. Eu preferi sair em busca de novas possibilidades, de encontrar a minha turma, e acho que encontrei (Nogueira, 2014, *online*).

Havia, evidentemente, uma estratégia política na inclusão do item *Amazônia* no escopo do PPGCOM/UFPA, quando o programa ainda estava no campo das ideias e da proposta a ser submetida à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). O capitalismo contemporâneo, pois, tende a valorizar certas vontades de diferença (Mbembe, 2021; Hall, 2011, 2013), que, quando não genuínas, terminam por esvaziar a pluralidade complexa das existências e identidades humanas.

Sair de Belém para fazer o meu doutorado e me manter no Rio de Janeiro (RJ) por quase três anos, sem dispor de uma renda fixa, não foi fácil. Só foi possível graças ao acolhimento de pessoas amigas, principalmente de Gaia, em terras cariocas. Mas nem por isso deixa de ser um privilégio. E, depois de quase sete anos a fluir por aí, eu começo a vislumbrar um porto seguro, inclusive simbólico, o qual nomeamos como identidade. Isso que a existência humana busca milenarmente.

4 DE QUE COMUNICAÇÃO EU TÔ FALANDO?

Não se trata, neste ensaio, de pagar tributo à área e/ou de fazer um esforço, além do necessário, para nela encaixar minha abordagem, coisa que me foi exaustivamente cobrada na época do mestrado. Trata-se, sim, de uma problematização conceitual de *comunicação*, a partir de uma pergunta a me perseguir, insistentemente, desde o Trabalho de Conclusão de Curso e que voltou a aparecer na banca de qualificação desta tese: *onde está a comunicação?* Não vos trago, aqui, resposta, tampouco verdades; busco apenas delinear o lugar de onde eu olho para a *comunicação*. E para a *Comunicação*.

Grafar *comunicação* ora com inicial minúscula e ora com inicial maiúscula faz toda a diferença na discussão proposta neste ensaio; com a primeira grafia, refiro-me ao campo de saber e, com a segunda, refiro-me ao campo de poder (Barbosa, 2012). Inegavelmente, é difícil traçar uma fronteira entre eles na lida cotidiana, mas a grafia distinta para um e para outro é metodologicamente viável após constatar que, talvez, o que me fora cobrado ao longo destes quinze anos não foi *onde está a comunicação?*, mas, sim, *onde está a Comunicação?*:

[...] as práticas e os processos comunicacionais são definidos como o *locus* privilegiado dos estudos do campo comunicacional. Não necessariamente nessa ordem. Há aqueles que querem privilegiar os saberes ligados ao mundo profissional, definindo, por exemplo, teorias específicas para o mundo do jornalismo, enquanto outros postulam um saber mais genérico englobado sob o nome de comunicação. A luta entre os grupos nessa disputa, a rigor, por lugar de fala, é sem tréguas. E em nome da definição do nosso objeto e de nossa reflexão há uma luta concorrencial no qual serão vencedores aqueles que ocuparem os postos-chaves [sic] no comando das vozes institucionais, nas instâncias de reconhecimento, de distinção e de classificação (Bourdieu, 1989). É assim que um campo de saber se define, sobretudo, como campo de poder (Barbosa, 2012, p. 147).

Analisando retroativamente, hoje eu me dou conta de que algumas dessas pessoas, preocupadas ou com o lugar da *comunicação* nas minhas pesquisas ou, quem sabe, com o meu lugar na *Comunicação*, talvez estivessem mais empenhadas na definição *campo* ou *área* ou *disciplina*, e nos ganhos de capital simbólico e político dela decorrentes, do que na busca por uma epistemologia comunicacional capaz de responder aos mais diversos anseios humanos, incluindo o célebre *quem somos nós?*. Afinal,

É preciso perceber, também, que as correntes de ideias e de pensamento não são inerentes às disciplinas. É apenas por um poder simbólico, pela necessidade de distinções, pela construção de ordens de heréticos e ortodoxos, usando as expressões e a reflexão de Pierre Bourdieu (1989), que precisamos definir o lugar do qual estamos falando [sic] e sobre o qual falamos (Barbosa, 2012, p. 146).

Sem me ater às disputas sobre o *status* científico da *comunicação*, adoto o termo *campo* empregado por Marialva Barbosa (2012) para me deter sobre o que a autora chama de “luta concorrencional [sic]” em nome da definição do nosso fenômeno¹⁹ e da nossa reflexão. Quando mestrando no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA), vivenciei verdadeira guerra, declarada pela então coordenação da pós, contra a Análise do Discurso (AD), sob a alegação de que recorrer à tal metodologia não assegurava, a uma pesquisa, a tal *especificidade comunicacional* (França, 2001). Era praticamente uma heresia e eu e minha orientadora estávamos entre as pessoas hereges.

A justificativa para a guerra contra a AD soava contraditória em diversos aspectos, sobretudo quando cotejada com o fato de que a inserção de *Cultura* no escopo do PPGCOM/UFPA despertara a ira da Sociologia, conforme corria à boca pequena pelos corredores do Instituto de Letras e Comunicação (ILC/UFPA) na época. A suposta segurança quanto ao que era e ao que não era *comunicação* contrastava, também, com as incertezas diante do termo *Amazônia*. Não se sabia então se o foco estava na Pan-Amazônia, na Amazônia brasileira e/ou na Amazônia paraense ou, pelo contrário, se a delimitação geográfica pouco importava diante de conceituações formuladas por pesquisadoras e pesquisadores do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA), por exemplo, onde, não raro, o programa nos recomendava centrar as leituras sobre o tema.

Desde então, uma década se passou, o quadro de docentes do PPGCOM/UFPA se alterou substancialmente e, imagino, alterações semelhantes devem ter ocorrido na inclinação teórico-metodológica do programa, a começar pela mudança no nome das linhas de pesquisa²⁰. Seria, portanto, ingenuidade de minha parte acreditar em uma definição de *comunicação* eminentemente altruísta, desprovida das disputas de poder constituintes da *Comunicação*. Isso, porém, não nos autoriza a reproduzir, de dentro das universidades, dinâmicas de outrificação que respondem, cotidianamente, pelos altos índices de violência contra grupos minorizados: pessoas pobres, pessoas negras, mulheres, pessoas LGBTQIAPN+ e pessoas indígenas, para ficar em alguns exemplos.

¹⁹ Substituo o *objeto* de que fala Marialva Barbosa (2012) por *fenômeno* para evitar a ideia de um objeto de estudo inerte no tempo e no espaço e manuseado por pessoa pesquisadora que, como diz Donna Haraway (2009), faz as vezes do deus do monoteísmo.

²⁰ *Mídia e Cultura na Amazônia e Estratégias de Comunicação Midiática na Amazônia*, as duas linhas de pesquisa com as quais o PPGCOM/UFPA fora criado, tornaram-se *Comunicação, Cultura e Socialidades na Amazônia e Processos Comunicacionais e Mdiatização na Amazônia*, respectivamente. Eu pertenci à primeira delas.

Durante algum tempo, costumei compartilhar com pessoas próximas, em tom de brincadeira, que decidi ingressar na pós-graduação após constatar a ineficácia das religiões e do divã em me proporcionar as respostas que eu então almejava. O tiro saiu pela culatra, pois me vi em mãos com (mais) um diploma e com ainda mais perguntas do que antes. Neste momento, dei-me conta de que o motor da ciência é a pergunta, não a resposta, e que mestrados, doutorados e afins nos proporcionam as ferramentas para dar forma às interrogações necessárias.

Finquei então um pé atrás para com respostas cheias de certezas e foi nele que me apoiei quando, logo após o mestrado, docente do *campo* me afirmou, contundentemente, que o processo comunicacional não é atravessado por ideologias. Uma declaração, pois, incrustada de ideologia.

4.1 Indiferença

Diante da guerra contra a AD, independentemente da vertente, discentes do PPGCOM/UFPA na ocasião buscaram refúgio na Antropologia. Pipocaram, naqueles anos iniciais do programa, projetos de dissertações elencando a etnografia como método de pesquisa, quando, enfim, caiu a ficha de que a *comunicação* não dispunha de um método de pesquisa próprio. Seríamos, afinal, menos *disciplina* do que pensáramos? E mais, seríamos capazes de fazer *etnografia* na *comunicação*? O primeiro questionamento foi estrategicamente ignorado pela coordenação da pós à época; já o segundo rendeu uma discussão aqui, outra acolá, sem que um consenso fosse alcançado. E, assim, nasceram algumas pesquisas etnográficas – ou netnográficas – naquele programa então recém-criado...

Entregue a dissertação, eu decidi que também recorrería à Antropologia, em uma possível tese, na busca por cientificidade e legitimidade para a minha pesquisa; acertar, quem sabe, na tal especificidade comunicacional. Notem, já não vamos à Matemática para legitimar nossa reflexão, como fizeram Shanon e Weaver em meados do século XX, agora vamos à Antropologia, que tem até método de pesquisa próprio! Assim, tanto meu projeto de tese sobre Fordlândia quanto o projeto sobre *barebacking sex* e HIV, ambos escritos para processos seletivos, previam etapas de observação participante e entrevistas, sendo que, no último, eu afirmo expressamente:

Comecei, então, a delinear projeto de pesquisa para o doutorado voltado para os sentidos sobre HIV/Aids dentre os praticantes do *barebacking sex* – também chamado de *bareback*, *bare* ou simplesmente *bb* e *bbk* – baseado no que Rodrigues (2013)

caracteriza como abordagem antropológica da comunicação, que possibilita observar como as pessoas constroem o próprio mundo e como representam simbolicamente a própria experiência: a antropologia, segundo Rodrigues (2013), permite que deixemos de pensar o comportamento humano a partir de categorias pré-concebidas. Além disso, para o doutorado eu gostaria de explorar a pesquisa de campo, com o enfrentamento e aproveitamento do imprevisível durante a produção de dados (CAIAFA, 2019)²¹.

Apesar de este ter sido o projeto com o qual fui aprovado para o doutorado do PPGCOM/UFGM, a perspectiva de olhar para o *barebacking sex* mudou, conforme descrevo no ensaio anterior, assim como mudou o desenho teórico-metodológico acionado; enfim, a minha vida também mudou sobremaneira ao longo destes cinco últimos anos. Todas essas mudanças me auxiliaram na percepção do quanto de errâncias há na relação entre *comunicação* e *antropologia* atualmente, pelo menos da parte da *Comunicação*.

Digo isto porque, na qualificação desta tese, não apenas fui inquirido a respeito do lugar da *comunicação* – ou da *Comunicação*? – na minha pesquisa, como também fui ironicamente acusado de estar na antropologia! Fato é que a *comunicação* nasce, como saber, tributária às questões antropológicas:

Ora, no que diz respeito à produção de conhecimento no campo dos estudos da Comunicação, as fronteiras culturais são o próprio tema da conversa. Se a Antropologia inicia suas indagações a partir da perplexidade trazida pela descoberta das sociedades distantes, cujo modo de vida parecia exótico aos ocidentais, pode-se dizer que a Comunicação tem sua origem na perplexidade causada pelo desenvolvimento das tecnologias da comunicação, cujo potencial de transformação das fronteiras culturais tradicionalmente estabelecidas e consagradas no interior da própria sociedade ocidental passou a ser objeto de preocupação (Strozenberg, 2003, p. 20).

Nosso saber surge, assim, de uma perplexidade narcísica (Bento, 2016, 2022) diante do desatrelamento entre o grupo de pertença e o grupo de referência, viabilizado pelo desenvolvimento das tecnologias de comunicação. Grupo de pertença como aquele “delimitado pelo espaço colectivo em que se nasce, se cresce, se trabalha, se procria e se morre” e grupo de referência como o que “oferece os modelos a imitar e reproduzir”; ambos coincidiam nas sociedades denominadas como “tradicionais” (Rodrigues, 1994, p. 129). O advento do que convencionamos a chamar de *mídia*, mesmo sem muita certeza quanto à eficácia epistemológica e aos limites heurísticos deste termo, propicia uma dissociação entre esses dois grupos e, assim, joga as pessoas numa catástrofe ontológica semelhante à catástrofe metafísica que Maldonado-Torres (2018) descreve para a chegada dos europeus ao *novo mundo*:

²¹ Autoras e autores, com as respectivas obras, mencionados nesta citação constam das *Referências* desta tese, já que o projeto não está disponível para acesso público.

A “descoberta” não só colocou em questão o caráter englobante da Escrita [Sagrada] e dos Antigos – nenhum dos quais parece ter dito algo sobre a existência de tais terras –, como também erodiu o entendimento do universo em termos de uma Cadeia dos Seres tendo Deus como sua cabeça. A “descoberta” agora apareceu como um agente histórico com o direito e dever de nomear o mundo, classificá-lo e usá-lo para o seu próprio bem-estar (TODOROV, 1999; WINTER, 1991, 1995). Por isso, a observação, ao invés da revelação, seria cada vez mais a chave. O desencantamento do mundo e sua concepção utilitária são partes dessa mudança, como é também o reordenamento de todas as relações humanas existentes e formas de dominação (Maldonado-Torres, 2018, p. 42-43)²².

Essa catástrofe metafísica, agora midiaticizada, talvez seja o objeto da *preocupação* a que se refere Ilana Strozemberg (2003) e a *comunicação*, talvez, resulte da necessidade de nomeação desse mundo por vir. O ato de nomear, por sua vez, está sempre assentado em uma experiência de vida que é particular, de uma pessoa ou mesmo de um grupo social, e nunca universal, mesmo que justificado como tal. A nomeação moderna do mundo elegeu, pois, o *ethos* europeu como o normal, restringindo a ele a noção de humanidade e designando como *outro* as vidas não alinhadas à maneira europeia de experimentar a existência e o planeta. É, inclusive, neste mesmo movimento moderno que surgem não só a América, mas também a própria modernidade/colonialidade como padrão de dominação eurocentrado (Quijano, 2009; Maldonado-Torres, 2018).

O ato de nomear, portanto, está relacionado com a identificação, com o que Cida Bento (2016) chama de *amor narcísico*, cujo objeto é “‘nosso semelhante’, depositário do nosso lado bom”: “A escolha de objeto narcísica se faz a partir do modelo de si mesmo, ou melhor, de seu ego: ama-se o que é, ou o que se foi, ou o que se gostaria de ser, ou mesmo a pessoa que foi parte de si” (Bento, 2016, p. 44). Em contrapartida, o ódio narcísico tem como alvo o “‘diferente’, depositário do que consideramos nosso lado ruim” (Bento, 2016, p. 44) e incide também sobre o ato da nomeação, que é sempre *relacional*. Isso explica o advento das novas identidades sociais da colonialidade: índios, negros, azeitonados, amarelos, mestiços, ou seja, os não europeus (Quijano, 2009).

Ademais, no poema *Em Mim não Habita o Deserto que Há em Ti*, o poeta brasileiro Jorge Salomão, irmão de Wally, questiona se existe alguma diferença entre paixão e projeção; uma

²² Bakhtin (2011, p. 247) também discorre sobre esse processo de nomeação do mundo, que se deu a partir da Europa: “Na época do Renascimento, o ‘mundo todo’ começou a condensar-se em um todo real e compacto. A Terra se arredondou solidamente e ocupou um lugar determinado no espaço real do universo, ela mesma passou a ganhar determinidade geográfica (nem de longe ainda completa) e inteligibilidade histórica (nem de longe ainda completa). O processo de arredondamento, de complementação e de integralização do mundo real atingiu a sua conclusão primordial no século XVIII. [...] Definiu-se a posição do globo terrestre no sistema solar assim como a sua relação com outros mundos desse sistema, definiram-se as suas dimensões, os mares e os continentes, a composição geológica, os seus países, as suas espécies, as suas vias de comunicação etc.; ele se tornou inteligível e efetivamente histórico.”

pergunta, evidentemente, retórica. Logo, nomear também é projetar. Nesse sentido, a *comunicação* está assentada tanto sobre a nomeação quanto sobre a projeção de um *outro*, tal qual a antropologia, com a diferença de que o processo, na primeira, é mediado pela tecnologia. Evidentemente, isso tem consequências heurísticas, inclusive relacionadas à definição de *campo*, no que concerne, por exemplo, à pesquisa de campo.

Após a finalização do mestrado, eu me sentia frustrado por ter feito a pesquisa, basicamente, de dentro do meu quarto, em Belém (PA). Nele, afinal, eu redigi a dissertação e também empreendi a etapa analítica a partir da empiria selecionada, os audiovisuais com apresentações musicais de carimbó e de brega, dentre eles o *Terruá Pará*. Sentia como se tivesse realizado algo como uma *pesquisa de gabinete*, ainda apegado às tradicionais ideias em torno de espaço público e de espaço privado.

Até me dar conta de que a dinâmica comunicacional contemporânea consiste justamente no embarçar das fronteiras entre público e privado, graças a um processo de midiatização generalizada que é responsável pela instituição do que Muniz Sodré (2014) chama de *bios virtual*. A noção de espaço-tempo deste bios virtual (ou bios midiático) diverge, sobremaneira, das dimensões espaciais e temporais nomeadas pelo que, tradicionalmente, compreende-se por *sociedade, política e história*; daí decorre a fraqueza ética vigente na contemporaneidade, de acordo com Sodré (2014). A mesma contemporaneidade que Marialva Barbosa (2012, p. 148) declara como “século da Comunicação”²³.

É sintomático que, no século da *Comunicação*, estejamos à deriva em termos éticos. A *comunicação*, saber assentado em processos coloniais de *outrificação* (Segato, 2021; hooks, 2019), dará conta desse desafio? Apesar de ter extraído as imagens integrantes da empiria desta tese do *X* e do *Instagram*, não almejo um estudo sobre plataformas, assim como meu objetivo não é discutir as questões de HIV e aids relacionadas ao *barebacking sex*. É inegável, entretanto, que plataformas como o *X*, o *Tik Tok* e a própria *Meta*, dentre várias outras, ampliam e fragilizam aquilo que compreendemos por espaço público; prova disso são comentários deixados nessas plataformas pelas pessoas em geral, passíveis de serem feitos de dentro do espaço doméstico e, mesmo assim, capazes de prejudicar e arruinar reputações públicas, posto que embebidos em ódio e intolerância. Ver, a respeito, Carlos Alberto de Carvalho (2016).

Ademais, pensar em uma possível resposta para a pergunta a introduzir o parágrafo anterior requer repensar as ferramentas heurísticas legadas por um saber *positivo* para a

²³ “Um mundo no qual a informação transfigura o cotidiano, no qual os processos tecnológicos são meios e fins da comunicação: temos que admitir que o XXI é o século da Comunicação, como o XIX e o XX foram os da História” (Barbosa, 2012, p. 148).

comunicação. Ainda não conseguimos, por exemplo, desvencilharmo-nos completamente de noções como *emissor*, *receptor* e *mensagem*, alusivas a um esquema matemático da *comunicação* que, a despeito de ter assegurado certa cientificidade lá atrás, reduziu a multidimensionalidade do processo a duas partes diametralmente apartadas, a não ser pelo fluxo unilateral de um código dicionarizado. Mais renitente, porém, do que *emissores*, *receptores* e afins é a abstração *outro*.

Onipresente, este *outro* aparentemente é capaz de abarcar de um tudo, da pessoa rica à pessoa pobre, da preta à branca, da homossexual à heterossexual, da cisgênera à transgênera etc., sem, entretanto, apontar para alguém na sua concretude, a não ser sugerir no masculinismo reificado o homem *branco*, sujeito natural da esfera pública moderna (Segato, 2021), como única possibilidade – ou possibilidade *ideal* – de interlocução. A tendência das pesquisas em *comunicação* tem sido a de ignorar a existência de uma hierarquia moderna não apenas de vidas, mas também de vozes, no que Jota Mombaça (2021, p. 29) chama de “regimes de fala e escuta da supremacia branca e do eurocentrismo”:

[...] não são os ativismos de lugar de fala que instituem o regime de autorização [de fala], pelo contrário. Os regimes de autorização discursiva estão instituídos contra esses ativismos, de modo que o gesto político de convidar um homem cis eurobranco a calar-se para pensar melhor antes de falar introduz, na realidade, uma ruptura de autorizações vigentes. Se o conceito de lugar de fala se converte numa ferramenta de interrupção de vozes hegemônicas, é porque ele está sendo operado em favor da possibilidade de emergências de vozes historicamente interrompidas (Mombaça, 2021, p. 76).

Considerar a existência de tal hierarquia moderna de vozes em nossas pesquisas pode ser um caminho para a resolução do que venho me referindo como dissociação entre visadas comunicacionais e visadas éticas. Como exemplo, menciono a perspectiva de José Luiz Braga (2012, p. 31), para quem “a posição de fala já se constitui como uma relação de atenção para a escuta (possível), que se torna, assim, produtiva”, o que caracterizaria um *contrafluxo* da recepção para a emissão, se cotejado com o tradicional esquema *emissor - receptor*. Volto hoje a esta perspectiva de Braga (2012), crucial na escrita da minha dissertação, questionando-me sobre *quem tem direito à fala e à escuta*. Se a identidade é um privilégio e se é no âmbito das dinâmicas comunicacionais que definimos, de maneira relacional, quem somos e quem deixamos de ser, é necessário pensar a comunicação como mais um privilégio, em vez de tomá-la como direito universal, líquido e certo.

Ademais, Braga (2010, p. 69) também define a comunicação como o “processo voltado para reduzir o isolamento”, mas o isolamento *de quem*? Sobejam, afinal, pessoas negras

encarceradas, aprisionadas em trabalhos precários, em condições sub-humanas de sobrevivência e em estereótipos a lhes confinarem nas margens do que se considera historicamente como humanidade. Como pensar o comunicacional sem agenciar os marcadores sociais desenhados pelo que Mombaça (2021, p. 57) chama de “gráficos do extermínio sistemático, continuado e neocolonial”? Lidamos, pois, com uma epistemologia comunicacional narcísica, cujo centro heurístico está assentado sobre uma diferença que, como dizem bell hooks (2019) e Stuart Hall (2013), não faz diferença alguma: meramente retórica.

4.2 Regime de vozes

Já no primeiro ano de doutorado, 2020, durante apresentação remota de seminário em plena pandemia de covid-19, com os índices de mortes alarmantes mundo afora, eu e mais dois colegas falávamos do documentário *A Ala* (Fred Bottrel, 2014), sobre a criação de ala gay no presídio de Vespasiano (MG), Região Metropolitana de Belo Horizonte, experiência pioneira no Brasil. No doc, travestis e homens homossexuais contam os motivos pelos quais foram parar na prisão e as experiências no presídio e na ala gay. Chamara particularmente a minha atenção a dialética entre *rua* e *casa* perceptível nos depoimentos das travestis: a *rua* como o lugar do trabalho, do imponderável, e a *casa* como o tão almejado porto seguro, onde cuidavam dos maridos e dos cachorros, e onde se acomodavam como esposas. Para quê?

O termo *identidade* despertara debate acalorado na sala de aula virtual. Afinal, identidade era uma discussão ultrapassada e deveríamos ler aquelas audioverbovisualidades sob a perspectiva das performances. Bom, não fora a minha interpretação; aquelas travestis se referiam às próprias casas como o lugar de conforto e de segurança ontológica não proporcionadas pelas ruas. Ser puta e esposa era contingência, estratégia de sobrevivência, e não opção, de acordo com a leitura que eu fiz: eu enxerguei, ali, o desejo por um cais, por terra à vista, por não fluir *ad aeternum*.

Veio, então, o estalo: o referencial teórico-metodológico é uma escolha política, pois, quando não liberta, engessa as vivências humanas. Aqui, me vem à mente o regime moderno, masculino, branco, cisgênero e eurocentrado de vozes e também a questão do *ruído*, falada por Jota Mombaça (2015, 2021) quando a autora discorre sobre saberes dominantes e falas subalternas:

Se considerarmos uma teoria básica do som, no domínio da Física, temos um “espectro sonoro”, que compreende o conjunto de frequências que podem ser produzidas pelas diversas fontes sonoras, em relação ao qual o ouvido humano só

consegue captar uma fração, precisamente que vai de 20 a 20.000Hz. A essa fração a física dá o nome de “sons audíveis”. Abaixo dos 20Hz há infrasons, e acima dos 20.000Hz ultrasons. Inaudíveis, os infrasons e ultrasons não podem ser captados pela escuta humana, de modo que, em relação a essas frequências, somos todxs como surdxxs. Isso não significa, de modo algum, que elas não existam, que não se manifestem e não componham a paisagem sonora do mundo.

Para traçar um paralelo metafórico com as discussões desenvolvidas ao longo deste ensaio, é possível dizer que, as falas subalternas, para a escuta dominante, vibram como os infra e ultrasons para a escuta humana, fora do campo de audibilidade. Nesse sentido, interrogar o marco do que pode ser ouvido nos termos da cultura euroamericana, colonial, heterocentrada e cisnormativa dominante configura um gesto político-teórico no sentido de uma descolonização, um remapeamento da escuta que leva em consideração o ruído e as linhas-de-fuga que ele fissa na harmonia sobreposta (Mombaça, 2015, *online*).

A universidade não está de fora de tais “regimes de fala e escuta da supremacia branca e do eurocentrismo” (Mombaça, 2021, p. 29), muito pelo contrário: é o “próprio coração da colonialidade, como padrão que garante a reprodução da ordem eurocêntrica e seu olhar racista sobre corpos e saberes” (Segato, 2021, p. 40). Embora neste começo de século XXI o Brasil venha empreendendo esforços para democratização dos ambientes universitários, a exemplo da Lei 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas, a universidade ainda está majoritariamente alinhada àqueles regimes de fala e de escuta abordados por Mombaça (2021), no âmbito dos quais as vozes subalternas, quando ouvidas, desempenham o papel de *objeto de estudo* – ou seja, permanecem confinadas na condição de ruído.

Parte indesejável do esquema matemático da *comunicação* por lhe prejudicar a eficácia funcionalista, o ruído foi completamente suprimido das nossas pesquisas; dele, eu devo ter ouvido falar apenas nas primeiras aulas da disciplina *Comunicação, Cultura e Sociedade*, na graduação em Jornalismo da UFPA, cuja ementa previa uma espécie de retrospectiva histórica da constituição do campo a fim de *disciplinar* as pessoas recém-ingressantes no curso. Certamente a parte em que eu li Mauro Wolf.

A metáfora do ruído em Mombaça (2021), porém, soa potente para pensar a *comunicação* como fenômeno, mas para pensar a *Comunicação* também como campo de poder (Barbosa, 2012), com as respectivas disputas teórico-metodológicas nele travadas e as epistemologias aí silenciadas, ou seja, os epistemicídios. A propósito, retornei à UFPA para o mestrado na mesma época em que José Luiz Braga e Ciro Marcondes Filho debatiam, na revista MATRIZes (USP), as perspectivas de cada um para *comunicação*, discussão desencadeada pelo que Marcondes Filho (2004, 2011) propunha, à época, como nova teoria da comunicação.

Em um dos textos desta agonística, conforme caracterização do próprio Braga (2012), Marcondes Filho (2011) aponta a insuficiência ontológica e a submissão à política como duas doenças infantis da comunicação. Nas palavras deste autor,

Está evidente que Braga fala de comunicação pensando em sua utilização, em sua operação como intervenção social. Comunicação como mero instrumento, velha doença infantil, que preencheu o imaginário dos grupos ativistas, engajados, que viam nela a chance de chegar ao poder ou de derrubá-lo. Ele, ao que tudo indica, acredita que o trabalho dos agentes possa gerar, de fato, quando bem operados e administrados, esses bons efeitos nos receptores. Trata-se de ensinar os comunicadores a operar os sistemas para capacitá-los a intervir no social. É uma proposta política, ou ação praxiológica, como ele chama, não uma proposta de estudar o fenômeno comunicacional *dentro de uma isenção que se imagina necessária*. Seu campo de trabalho é a ciência política (ou mesmo, a prática política), não o saber da comunicação. Seu conceito de comunicação foge da investigação *stricto sensu* do que é a comunicação para cair no campo do como melhor operar os equipamentos de comunicação visando um agir instrumental (Marcondes Filho, 2011, p. 178, grifo meu).

Evidentemente, Marcondes Filho (2011) se alinha à visada de que a ideologia não constitui o fenômeno comunicacional. Apesar de defender justamente o contrário, creio que Braga (2010, 2012) partilha do mesmo posicionamento, pelos motivos já mencionados ao final do tópico anterior, mas também por afirmar que, no processo comunicacional, alguém se transforma: mas como ocorrer alguma transformação diante de uma diferença meramente retórica grafada como *outro*? Ora, vimos no ensaio anterior que há mais semelhanças entre a política e a comunicação do que a nossa vã epistemologia pode imaginar, e a metáfora de Mombaça (2021) para o ruído pode ser uma pista para essa politização das epistemologias comunicacionais, assim como o que Rita Segato (2018) chama de ética da insatisfação:

Cada povo, cada uma de nós, representa uma humanidade parcial e limitada; só ao abrir-se ao desconforto da outra pessoa, com sua diferença e com sua demanda, nesse gesto expansivo, acolhedor, anfitrião, essa humanidade expande sua inteligência e sua capacidade de compreensão do sentido da vida. Neste texto defendo a ideia de que até na menor aldeia existem duas pulsões éticas: a da conformidade, da ética conservadora, obediente; e a da insatisfação, inquieta na busca de caminhos em direção a um mundo mais amável para mais pessoas. Essa ética insatisfeita é estimulada, desencadeada, pelo desafio colocado pela outra pessoa, com sua diferença. É uma ética permanentemente insatisfeita com o que sou, com o que me ensinaram a ser e vê na diferença da outra pessoa, com suas demandas, o que todavia lhe falta (Segato, 2018, p. 35, tradução minha)²⁴.

Logo, enxergo na politização e na despacificação das epistemologias comunicacionais uma fértil possibilidade de reconciliação entre *comunicação* e ética, mas também entre

²⁴ No original: “Cada pueblo, cada uno de nosotros, representa una humanidad parcial, limitada; solo al abrirse a la incomodidad del otro, con su diferencia y su demanda, en ese gesto expansivo, acogedor, anfitrión, esa humanidad expande su inteligencia y su capacidad de comprensión del sentido de la vida. En ese texto defiende la idea de que hasta en la aldea más pequeña existen dos pulsiones éticas: la de la conformidad, la ética conservadora, obediente; y de la insatisfacción, inquieta en la búsqueda de caminos hacia un mundo más benigno para más gente. Esa ética insatisfecha es estimulada, desencadenada, por el desafío del otro, con su diferencia. Es una ética permanentemente insatisfecha con lo que soy, con lo que me enseñaron a ser y ve en la diferencia del otro, con sus demandas, lo que todavía le falta.”.

Comunicação e ética. Afinal, quando falo de *comunicação* nesta tese me refiro à “instância transcendente, oculta ou inconsciente do qual provém o princípio de organização do *comum* humano, agora reinterpretado pelos sistemas movidos à tecnologia eletrônica.” (Sodré, 2014, p. 16). Um comum que pode ser organizado tanto para promover o bem quanto para promover o mal, e as dinâmicas do estupro de mulheres cisgênero por parte de homens cisgênero descritas em Segato (2018) são a prova disso:

O estupro segue essa lógica, é, por um lado, um fato, um ato em sociedade, um ato comunicativo, cujo enunciado tanto o enunciador quanto os destinatários compreendem embora não através de uma consciência analítica, discursiva, mas através de uma prática consciente. E por outro lado, o estupro não se refere exclusivamente à relação do agressor com sua vítima, mas principalmente à relação do agressor com seus pares, os demais homens. [...] retira a centralidade da relação agressor-vítima e transfere-a para a relação agressor-pares, colocando outros homens como interlocutores privilegiados no circuito de interações que resultam no ato do estupro. [...] a minha crítica à forma como as mulheres isolaram a relação homem-mulher, a relação de gênero, a relação agressor-atacado, de um contexto mais amplo, presente nesse ato, que é a relação agressor-pares, é que, a irmandade masculina, a irmandade dos homens, a lógica formada pelo irmão mais velho, o vizinho do outro lado da rua, o primo e todos aqueles de quem emana o que chamei de mandato de masculinidade²⁵ (Segato, 2018, p. 40).

Em Segato (2018), o estupro se constitui em processo comunicacional não pelo ato em si, mas, sim, pelas placas tectônicas por ele deslocadas rumo à constituição e ao alinhamento de uma sensibilidade misógina *em comum*. Novamente, aqui, recorro aos escritos de Muniz Sodré (2014, p. 16), para quem “a comunicação seria o conjunto das placas tectônicas sob a superfície do comum. Elas, como suas congêneres geológicas, são essenciais, mas não eternas em constituição ou alinhamento”. A comunicação, por conseguinte, não coincide com o *comum*; corresponde, sim, à ação de organização deste *comum*. É desta perspectiva que eu enxergo o compartilhamento do sêmen masculino no *barebacking sex* como um ato comunicacional, conforme analiso em detalhes no ensaio posterior.

No *barebacking*, a comunicação não está no sêmen em si, mas nos rituais de fornecimento e de recebimento deste sêmen (Silva Júnior; Carvalho, 2022a) a reafirmarem vínculos, entre

²⁵ No original: “La violación sigue esa lógica, es, por un lado, un hecho, un acto en sociedad, un acto comunicativo, cuyo enunciado tanto el enunciador como los destinatarios entienden aunque no por medio de una conciencia analítica, discursiva, sino por medio de una conciencia práctica. Y por el otro lado, la violación no remite exclusivamente a la relación del agresor con su víctima, sino que lo hace, y principalmente, a la relación del agresor con sus pares, los otros hombres. [...] retira la centralidad de la relación agresor-víctima y la transfiere a la relación agresor-pares, colocando a los otros hombres como los interlocutores privilegiados en el circuito de interacciones que resultan en el acto de violación. [...] mi crítica a la manera en que las mujeres hemos aislado la relación hombre-mujer, la relación de género, la relación agresor-agredida, de un contexto mayor, presente en ese acto, que es la relación agresor-pares, es decir, la hermandad masculina, la confradía de los hombres, la logia formada por el hermano mayor, el vecino de enfrente, el primo, y todos aquellos de quienes emana lo que he llamado mandato de masculinidad.”.

homens cisgêneros, assentados sobre a LGBTQIAPN+fobia, a misoginia, o racismo, a gordofobia, o etarismo e o capacitismo, dentre outras formas de depreciação humana. Isso tem a ver com a afirmação de Muniz Sodré (2019) de que as nossas identificações, no Brasil, dão-se com base mais no *ethnos* do que no *demos*: “O *demos* nos obriga por meio da lei e pela educação, mas as identificações fortes que nós fazemos são pelo lado do *ethnos*, quer dizer, de origem familiar; de origem fenotípica, que é a questão da cor; de origem religiosa; e de identidade de gênero.” (Sodré, 2019, p. 877).

O *comum*, portanto, pode estar na misoginia, no racismo e na LGBTQIAPN+fobia, a extrapolarem aquilo que Lélia Gonzalez (2020) chama de código dicionarizado e a nos remeterem à dimensão extralinguagem, a do sensível ou do afeto (Sodré, 2006, 2014): “O comum que leva à compreensão é feito de uma partilha do sensível que evoca o território próprio da estética” (Sodré, 2006, p. 69).

E o afeto, território próprio da estesia, revela-se um mecanismo de compreensão irredutível às verificações racionalistas da verdade. Por meio dele, divisa-se uma teoria compreensiva da comunicação, presumidamente capaz de trazer mais luz ou hipóteses mais fecundas sobre as transformações das identidades pessoais e coletivas, as modulações da política e as ambivalências do pluralismo cultural no âmbito da globalização contemporânea [sentido “ontologicamente amplo” da comunicação em vez do esquematismo redutor, funcional/edipiano] (Sodré, 2006, p. 70, grifo meu).

Inegavelmente, nazismo e fascismo tinham uma dimensão estética irremediável. A própria invasão de Paris pela Alemanha Nazista sob o comando de Hitler tinha um viés estético que se confundia com o viés político, como narrado no documentário *Arquitetura da Destruição* (Peter Cohen, 1989). Com o bolsonarismo ocorre o mesmo. Como explicar a retirada, em 2019, do Salão Nobre do Palácio do Planalto, da obra *Orixás*, pintada por Djanira (1914 – 1979)²⁶? Talvez por isso eu lide com imagens nesta tese, com imagens racistas em circulação nas plataformas a estenderem e ampliarem o que, tradicionalmente, compreendia-se por espaço público, reforçando imaginários coloniais e viabilizando um *em comum* no bios virtual onde público e privado se confundem.

Mbembe (2021) caracteriza essa confusão como a redução da história ao domínio do ego: “De que outro modo explicar a proliferação de anedotas, de micronarrativas, que se resumem a histórias do eu, histórias do ego? Essa contracção da história e a sua redução ao domínio do ego contribuem para fazer da esfera pública uma esfera de expressão pública do privado.”

²⁶ Ver “Conheça a obra retirada do Palácio Planalto por Bolsonaro e que voltará ao Salão Nobre do edifício”. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/cultura/conheca-a-obra-retirada-do-palacio-planalto-por-bolsonaro-e-que/252637/>. Acesso em: 30 jan. 2024.

(Mbembe, 2021, p. 89). Ademais, nesse contexto, “Ver, compreender, pensar passam pela imagem, assim como os circuitos cognitivos. E a própria certeza.” (Mbembe, 2021, p. 89). Intrigante que tal expansão do ego ocorra justamente no século da Comunicação. A *Comunicação* tem que ver com isso aí também.

Em meio ao imbróglio quanto ao *status* científico da *comunicação*, talvez eu esteja mais alinhado à perspectiva de Sodré (2014) sobre a necessidade de relativização do conceito de *disciplina* face   insuficiência da especialização hermética diante das mutações, inclusive tecnológicas, pelas quais vêm passando os fen menos tradicionalmente nomeados pela Sociologia, pela Antropologia, pelo Direito etc. Na visão dele, a comunicação seria uma ciência pós-disciplinar (Sodré, 2014). Evidentemente, isso não implica a abolição das disputas por capital simbólico e político, mas o redesenho delas, o que, talvez, faça vibrar minimamente as estruturas e a disposição de vozes do *cistema*, ocasionando r udos.

5 COISA DE MACHO

Assim como qualquer outro trabalho científico, esta tese é fruto de escolhas, recortes, olhares perspectivados e vieses parciais, intimamente relacionados à minha trajetória na última década. Não há, aqui, a neutralidade científica cuja engrenagem trabalha a favor da visada hegemônica de homens cis, brancos, supostamente heterossexuais, capacitistas e cristãos (Haraway, 2009; Segato, 2016). E, por falar em Cristo, a tendência da ciência ocidental é a de fazer as vezes do deus do monoteísmo, no sentido de arrogar para si um olhar de totalização que se volta para o todo, mas não enxerga nada (Haraway, 2009):

A única posição a partir da qual a objetividade não tem a possibilidade de ser posta em prática e honrada é a do ponto de vista do senhor, do Homem, do deus único, cujo Olho produz, apropria e ordena toda a diferença. Ninguém jamais acusou o deus do monoteísmo de objetividade, apenas de indiferença (Haraway, 2009, p. 27).

Para Donna Haraway (2009), a objetividade científica é, sim, uma possibilidade, desde que a pessoa investigadora não busque uma posição de identidade com o fenômeno, mas de conexão parcial com ele: “O eu cognoscente é parcial em todas as suas formas, mas nunca acabado, completo, dado ou original: é sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro.” (Haraway, 2009, p. 26). Uma objetividade responsável seria uma objetividade corporificada.

Nos estudos decoloniais, a objetividade corporificada está relacionada à afirmação de uma corpo-política do conhecimento e ao acionamento da existência como um ato de qualificação, mas também de emancipação, epistêmica (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018). Corporificar o saber e fazer, do ato de conhecer, também um *gesto* de conhecer implode o *penso, logo existo* cartesiano e reúne o corpo e a mente, separados na validação de uma ciência solipsista e instrumentalizada pelo ódio (Maldonado-Torres, 2018; Martins, 2021; hooks, 2019). Ademais, a base das lutas para contestação do que é (e do que não é) conhecimento válido está na política, mas também na ética (Haraway, 2009; Maldonado-Torres, 2018; Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018).

A ética se manifesta, por exemplo, na textualização expressa das escolhas, recortes e olhares acionados na produção de uma ciência que se torna, assim, honesta; Donna Haraway (2009) destaca a imensa diferença existente entre os olhares emanados dos centros e os olhares emanados das periferias e dos abismos: os olhos, afinal, são sistemas de percepção ativos, a

engendrarem traduções e modos específicos de ver e, conseqüentemente, de organizar mundos (Haraway, 2009).

Por este motivo, eu indico, no título da tese, tratar-se de *um olhar*, dentre vários possíveis, para o racismo em anúncios de orgias *barebacking sex*, como é chamado o engajamento consciente, premeditado e intencional na prática do sexo anal sem camisinha peniana por parte de homens cis que fazem sexo com outros homens cis (Santos, 2004; Silva, 2008; Paula, 2009). Um olhar para o racismo, e não para questões relacionadas ao HIV e à aids, tradicionalmente atreladas à prática do *bareback*: eis o principal recorte empreendido nesta tese. Por esta razão, não olhamos para as performances dos modelos negros, protagonistas das imagens que compõem a empiria, segundo as lógicas da encenação de papéis; entendemos que tais visualidades nos dizem, sobretudo, dos racismos contra pessoas negras, mesmo que a princípio não intencionais ou não assumidos.

Insistir na discussão sobre HIV e aids no que diz respeito ao *barebacking sex* manter-me-ia em uma abordagem moral que, definitivamente, não é a proposta desta pesquisa. Como dito no ensaio anterior, homens gays, bissexuais e homens que fazem sexo com homens (HSH)²⁷ não são os únicos atingidos pela pandemia de HIV e aids, embora há quarenta e cinco anos, quando identificados os primeiros casos, tenha havido esforços institucionais no sentido de vincular o vírus e a síndrome a estes grupos, daí as alcunhas *peste gay*, *peste rosa* e *câncer gay* (Shilts, 1987; Sontag, 1989). A proposta, aqui, é fazer uma discussão ética e estética (já que lido com imagens e visualidades) e não moral, a partir do entendimento de Ricoeur (2019) de que a moral engessa, enquanto a ética liberta.

Abordagens moralistas sobre o *barebacking sex* têm sido recorrentes na imprensa brasileira. Em setembro de 2002, as revistas *Veja* e *IstoÉ* trouxeram reportagens sobre a prática, destacando o *risco da exposição deliberada ao HIV* e caracterizando-a como tendência suicida (Coutinho, 2002; Côrtes, 2002) e “comportamento doentio” (Coutinho, 2002, p. 77). Os títulos das reportagens falam por si só: *A roleta-russa da AIDS*, no caso da *Veja* (Coutinho, 2002), e *Pacto mortal*, no caso da *IstoÉ* (Côrtes, 2002). A reportagem de *Veja* conta, ainda, com o agravante de associar o *barebacking* a um crime, pois o texto fala de suposto “potencial homicida” da prática (Coutinho, 2002, p. 77), ao tempo em que traz imagem de uma camisinha peniana sob uma tesoura. A ponta do preservativo está cortada.

²⁷ Categoria epidemiológica, adotada no âmbito das políticas de prevenção e tratamento de HIV e aids do Brasil para abarcar homens que se relacionam sexualmente com outros homens e não se consideram nem gays nem bissexuais; homens que desvinculam, portanto, prática afetiva e sexual de identidade.

Comparado a outras situações em que as pessoas põem a vida em risco, o *barebacking* revela ter um potencial homicida tanto quanto de autodestruição. Nos esportes mais perigosos, o atleta se arrisca em razão de recompensas sociais e dentro de uma margem de segurança que pode ser mínima, mas é conhecida. No jogo do sexo de alto risco, assim como não quer saber se seus parceiros estão doentes, o adepto também não se interessa em fazer exames e descobrir se já é um potencial transmissor da Aids (Coutinho, 2002, p. 77)²⁸.

As revistas calaram, porém, a respeito do fato de o *barebacking* se constituir como uma prática de comum acordo. Esta, aliás, é a principal característica do *barebacking*, conforme destaca Santos (2004), já que a prática da relação anal sem camisinha peniana precede a adoção da nomenclatura e não se restringe ao sexo entre homens cis homossexuais e bissexuais. Não se trata de um ato impulsivo, portanto, mas previamente acordado:

O que há de novo sob o sol é, exatamente, o caráter intencional (voluntário e consciente) de participar de uma prática que envolve risco e prazer sexual [...] justificada como um direito à liberdade de escolha individual, um direito ao prazer, e a assunção de que as pessoas estão suficientemente informadas quanto ao risco que estão correndo, não sendo necessário informá-las (ou preservá-las) quanto à condição sorológica frente ao HIV (Santos, 2004, p. 70).

À época do trabalho de Santos (2004) e da publicação das reportagens em *Veja* e *IstoÉ* (Coutinho, 2002; Côrtes, 2002), ainda não estava em vigor o esquema *indetectável* = *intransmissível*. Este passou a vigorar em meados da década de 2010, após a comprovação científica de que pessoas vivendo com HIV deixam de transmitir o vírus em relações sexuais ao alcançarem carga viral indetectável, graças ao tratamento com antirretrovirais, do que a ciência já suspeitava desde o final da década de 1990 (UNAIDS, 2018). Logo, soa moralista, preconceituosa e LGBTQIAPN+fóbica a referência midiática ao *barebacking* como “suicida” e “homicida” (Coutinho, 2002; Côrtes, 2002), percepções preconceituosas partilhadas, inclusive, por pessoas integrantes da comunidade LGBTQIAPN+, algumas delas a enxergarem na prática uma espécie de traição ao movimento:

[...] cabe recordar que, no final dos anos 90, alguns ativistas gays colaboraram com as autoridades de saúde dos Estados Unidos para erradicar o sexo sem proteção dos lugares comerciais e públicos de encontro sexual, atuando como “controladores sanitários” armados com lanternas (Scarce, 1999). Para reivindicar os direitos políticos e assistenciais que lhes eram negados, um “grupo de risco” necessitava demonstrar que era somente um “grupo de risco”, ou seja, vítima inocente de uma epidemia, apesar da sua boa conduta sanitária. Era necessário que outorgasse constantes demonstrações dessa boa conduta, sob o risco de confirmar o merecimento de seu estigma e seu padecimento. Se a identidade homossexual se consolidou subjugada à normalização sanitária dos discursos psiquiátricos e médicos do final do

²⁸ Faz-se necessário, aqui, destacar que viver com HIV não é sinônimo de “estar doente”, especialmente face à possibilidade de negatificação da carga viral por meio do uso adequado dos medicamentos.

século XIX, se libertou da mesma ajustando-se à nova normalização sanitária dos discursos de prevenção epidemiológica do final do século XX (Garcia, 2009, p. 545-546).

Mesmo que a tendência atual, em termos de prevenção do HIV, seja a de considerar as vulnerabilidades e exclusões sociais a que estão submetidas determinadas pessoas em vez de falar em grupos de risco (Paula, 2009), expressão considerada ultrapassada e ineficaz em termos de políticas públicas, o *barebacking* continua sendo olhado a partir da retórica do risco, sob a lógica do imperativo da camisinha peniana, narrativa que falha escandalosamente quando pensamos na concentração da pandemia de HIV em países pobres (Garcia, 2009).

No Brasil, por exemplo, mais da metade das infecções pelo HIV ocorridas em 2022 foram em pessoas negras (62,8%), sendo pessoas pardas as mais atingidas (49,8%); dos 36.753 casos de aids notificados no Brasil em 2022, 60,1% correspondem à população negra (Brasil registra..., 2023, *online*). Quanto à PrEP, “ela é mais acessada pela população branca (55,6%), em comparação com as pessoas pardas (31,4%), pretas (12,6%) e indígenas (0,4%), dado que reforça a importância do detalhamento dos registros no SUS e a necessidade de ampliação de acesso para pessoas pretas e pardas.” (Brasil registra..., 2023, *online*). A reportagem divulgada no *site* do Ministério da Saúde fala quanto à ampliação da oferta da PrEP para indígenas.

Por causa de índices semelhantes, a se repetirem mundo afora, Stuart Hall (2013, p. 235-236) questiona: “Como podemos negar que a questão da AIDS está relacionada com a representação de certas pessoas em detrimento de outras?”. Ademais, como destaca Garcia (2009, p. 546), “na ‘opinião pública’ e na cobertura do fenômeno por parte dos meios de comunicação de massas, o *barebacking* despertou um pânico moral que nunca foi despertado no caso do sexo heterossexual sem preservativo”, ratificando, assim, o que haveria de perverso e de patológico no homossexual/bissexual masculino.

Ao dispensar a camisinha, pois, o *barebacker* afronta não apenas a norma de (boa) conduta sanitária no sexo; afronta, também, a própria finalidade reprodutiva do sexo, que sustenta as instituições do casamento monogâmico e da família tradicional e está intimamente relacionada à cisheterossexualidade como forma compulsória de experimentar o mundo:

[...] a heterossexualidade está assentada também em princípios daquelas diversas instâncias produtoras de discursos sobre as normas do sexo e de gênero e tem como corolário a noção de que toda relação deve se dar entre um homem e uma mulher, preferencialmente no interior de um casamento monogâmico, em que a *atividade sexual será dirigida à procriação*. Segundo as premissas da heterossexualidade compulsória, sexo, gênero e sexualidade estão em um mesmo nível: o de garantir a perpetuação da suposta ordem natural que estaria por trás do desejo e da sua efetivação em ato sexual unicamente entre pessoas de gênero diferente (Carvalho, 2012, p. 106, grifo meu).

Assim, não é leviano afirmar que a retórica do risco, a permear as investigações jornalísticas e acadêmicas sobre o *barebacking sex* há duas décadas no Brasil, provém de uma moral sanitária, mas também cristã: como os adeptos da prática ousam *trepas* com outros homens, *por puro prazer anal e conscientemente* sem camisinha, sobretudo em tempos de HIV e aids? O *conscientemente*, aí, é que faz a diferença, como vimos em Santos (2004). No *ethos* do *barebacking sex*, a comunicação da sorologia para o HIV ou para qualquer outra Infecção Sexualmente Transmissível (IST) não é exigência, assim como o não compartilhamento dessa informação não implica falta de ética: como destacam Santos (2004) e Silva (2008), o *barebacking* é mais uma questão de direito ao prazer e de livre escolha do que de suposta exposição ao risco, praticado de comum acordo entre as partes. Logo, não há nenhum potencial homicida e/ou suicida na prática, como alardearam *Veja* e *IstoÉ* em 2002.

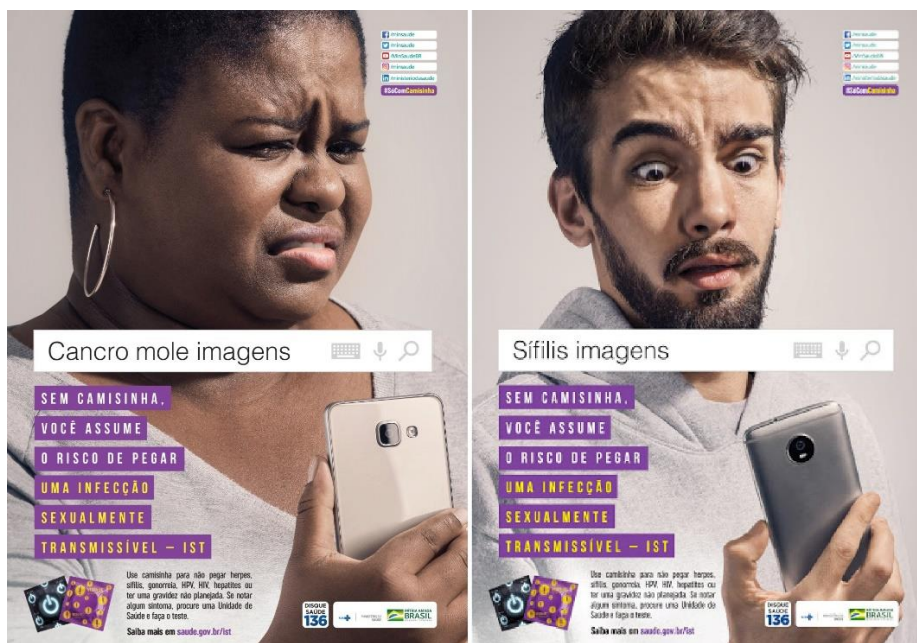
Ao tentar imputar uma ilegalidade ao *barebacking sex*, as revistas *Veja* e *IstoÉ* atuam no sentido de atualizar mecanismos históricos de patologização da homossexualidade, da bissexualidade e da pansexualidade masculina e, assim, reforçar a LGBTQIAPN+fobia; tais grupos, pois, não passariam de criminosos irracionais. Isso fica perceptível logo na introdução da reportagem de *IstoÉ*, cujas primeiras linhas dizem: “Enquanto a humanidade luta em várias frentes para deter a Aids, um grupo de homossexuais rema contra a maré num movimento suicida e alarmante” (Côrtes, 2002, p. 60). É sintomática a oposição aí textualizada entre *homossexuais* e *humanidade*. Ademais, *IstoÉ* define o *barebacking* como a “prática do sexo sem camisinha para contrair o HIV” (Côrtes, 2002, p. 60), desconhecendo, aparentemente, que para haver a infecção é preciso, primeiramente, haver o vírus. Homossexuais e bissexuais masculinos, assim como homens que fazem sexo com homens (HSH), não são vetores por natureza do HIV.

Essa, porém, é a ideia a imperar desde quando os primeiros casos de aids começaram a surgir, no final da década de 1970, constantemente atualizada e aperfeiçoada a serviço da LGBTQIAPN+fobia. Talvez por isso as campanhas de prevenção no Brasil tradicionalmente silenciem a respeito da necessidade de que uma das pessoas envolvidas no ato sexual viva com HIV, e sem tratamento adequado, para que se possa cogitar uma infecção pelo vírus. Essas peças desempenharam papel primordial nos sentimentos de medo e de culpa que desenvolvi quando comecei a me dar conta da minha orientação sexual, em meados da década de 1990, conforme referido anteriormente. Paula (2009) fala do terror e do pânico embutidos no tom das campanhas brasileiras de prevenção contra HIV e aids:

Para que ocorra a infecção pelo vírus HIV é necessário que um dos parceiros esteja infectado. Por que esse tipo de informação não é abordado nas campanhas de prevenção, prevalecendo o imperativo do sexo seguro via uso de preservativos, como única forma de prevenção possível? (Paula, 2009, p. 144).

Com a introdução da PrEP no Brasil, em 2017, as campanhas governamentais começaram a falar em “prevenção combinada”, ou seja, no uso da camisinha aliado à ingestão da Profilaxia Pré-Exposição (PrEP). Isso até 2019, quando, com a chegada de Jair Bolsonaro ao Executivo Federal e com o respectivo retrocesso nas mais diversas esferas, as peças de prevenção contra Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs) elaboradas pelo Ministério da Saúde (MS) voltaram a focar no uso da camisinha e na retórica do pânico e do terror (figura 8). Antes mesmo de assumir a pasta, o então novo ministro, Luiz Henrique Mandetta, declarou que a política de prevenção ao HIV não pode ofender as famílias²⁹, antecipando a promiscuidade entre política governamental e moral cristã que caracterizaria os quatros anos do bolsonarismo no Executivo Federal, a ponto de Bolsonaro falar em *cristofobia* [sic] na abertura da 75ª Assembleia Geral das Nações Unidas, em 2020³⁰.

Figura 8 – Peças de prevenção contra ISTs elaboradas pelo Ministério da Saúde e divulgadas pelo Governo Federal ao findar do primeiro ano de mandato de Jair Bolsonaro, em dezembro de 2019.



Fonte: Portal do Ministério da Saúde

²⁹ Ver “Política de prevenção a HIV não pode ofender as famílias, afirma novo ministro”. Disponível em: <https://agenciaaids.com.br/noticia/politica-de-prevencao-a-hiv-nao-pode-ofender-as-familias-afirma-novo-ministro/>. Acesso em: 20 ago. 2023.

³⁰ Ver “Bolsonaro faz apelo mundial contra a cristofobia, em discurso na ONU”. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2020/09/4877033-bolsonaro-faz-apelo-mundial-contra-a-cristofobia-em-discurso-na-onu.html>. Acesso em: 20 ago. 2023.

Tais situações ilustram a afirmação ricoeuriana de que a moral obriga, mas também exclui, enquanto a ética seria capaz de aproximar, conectar (Ricoeur, 1995, 2019). Paul Ricoeur (2019) chega a opor diametralmente uma “moral da obrigação” à visada ética da vida boa, com e para os outros, em instituições justas (ou seja, à pequena ética do si-mesmo como um outro), da qual o autor parte para propor a discussão sobre a pessoa capaz – capaz de falar, de agir, de se expor, de se ter como responsável e responsabilizável pelos próprios atos (Ricoeur, 1995, 2019)³¹.

Logo, o terror e o pânico apontados por Paula (2009) nas campanhas brasileiras de prevenção contra ISTs estão intrinsecamente relacionados à moral cristã, cujas narrativas restringem o prazer sexual à instituição do casamento e endossam o modelo de família tradicional³², instituído pelo patriarcado e de matriz cisheterossexual, ao tempo em que violentam, simbólica e fisicamente, pessoas LGBTQIAPN+. A estas pessoas, Jair Bolsonaro se referia ao afirmar que “a pessoa com HIV é uma despesa para todos no Brasil”³³. Para *todos*.

Assim, no desenrolar do doutorado e graças, principalmente, às leituras e discussões que vimos empreendendo desde 2020 no *Insurgente: Grupo de Pesquisa em Comunicação, Redes Textuais e Relações de Poder/Saber*, eu decidi por me afastar do viés moralizante de relacionar o *barebacking sex* ao HIV, que tem dado o tom não apenas às matérias jornalísticas produzidas sobre o tema, mas também às pesquisas acadêmicas voltadas para a prática, pautadas na retórica do risco. Falamos disso em artigo de nossa autoria publicado na Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde (RECIIS), editada pela Fiocruz:

A tendências das pesquisas no âmbito das humanidades tem sido de abordar a prática vinculando-a a discussões sobre risco, no sentido epidemiológico da palavra e no contexto da epidemia de HIV e aids, mesmo que Silva (2008, p. 16) reconheça a possibilidade de existirem “ganhos efetivos (e afetivos), sob a forma de emoções intensas, como resultado de práticas sexuais desprotegidas, que superam ou são mais fortes que a idéia ou possibilidade de infecção pelo HIV”. Tanto Santos (2004) quanto Silva (2008) como também Paula (2009) recorrem à palavra ‘desprotegido(a)’ na referência à relação anal sem camisinha, apesar de todos esses autores discutirem a adoção de estratégias de redução de danos por parte dos homens adeptos do *bareback*, a exemplo da opção pela posição de ativo no sexo.

³¹ Assim como Azêvedo et al (2020), utilizo nesta tese a expressão *pessoa capaz* no lugar do *homem capaz* de que fala Paul Ricoeur (2019, 1995). Assim, evita-se o designativo *homem* como suposto universal que definiria a humanidade, tal como denunciavam os estudos preocupados com a superação das lógicas das colonialidades do saber, do poder e do ser.

³² Ver “Prazer sexual é presente de Deus, diz Papa Francisco”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2024/01/17/prazer-sexual-e-um-presente-de-deus-diz-papa-francisco.ghtml>. Acesso em: 18 jan. 2024.

³³ Ver “‘Uma pessoa com HIV é uma despesa para todos aqui no Brasil’, diz Bolsonaro”. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/uma-pessoa-com-hiv-e-uma-despesa-para-todos-aqui-no-brasil-diz-bolsonaro/>. Acesso em: 19 ago. 2023.

Santos (2004), inclusive, fala em “fadiga da camisinha” (p. 77) (Silva Júnior; Carvalho, 2022a).

Por outro lado, não se trata de escrever uma ode à relação anal sem camisinha peniana entre homens cis, tampouco de endossá-la. Trata-se, sim, de olhar por outras perspectivas para o *barebacking sex*. Dizem que a prática foi assim batizada em 1997, após a publicação do artigo *My Turn: Riding Bareback*³⁴ na revista *POZ Magazine*, destinada a homens que vivem com HIV (Paula, 2009; Paula; Lago, 2013). Escrito pelo ativista Stephen Gendin (1997), já falecido por conta de doenças relacionadas à aids, o texto narra a emoção de praticar sexo anal sem preservativo externo com homens que também viviam com HIV.

Batizada a partir de uma ode à liberdade, portanto, o *barebacking* vem passando por processos de ressignificação e reapropriação, ao longo destes 25 anos, a endossarem o racismo, a misoginia, o etarismo, a gordofobia e até mesmo a sorofobia, encarnada no questionamento *tá limpo?*, que pode ser traduzido como *você vive com HIV?*. A endossarem, portanto, representações colonizadas e colonizadoras, que, em última instância, são da mesma ordem daquelas que oprimiam – e seguem oprimindo – pessoas como Stephen Gendin, que vivem com HIV. Para estas ressignificações opressoras da prática é que se volta o meu olhar nesta tese.

5.1 Cumunion

A expressão *barebacking sex* só apareceu para mim quando comecei a mergulhar na literatura científica sobre o tema, lá em 2019, à época da seleção para o ingresso no doutorado. Antes disso, eu havia me deparado apenas com o termo *bareback* e respectivas variações (quais sejam, *bare*, *bb* e *bbk*), inclusive em *sites* dedicados à prática, caso do *Bareback Real Time Sex (BBRTS)*³⁵, cuja página inicial diz *Meet real men online for realtime bareback sex*³⁶. Já as abreviações costumam ser usadas com o objetivo de escamotear a prática e fugir do preconceito e das estigmatizações. É o caso da festa de orgia *Cabbaré*, originária de São Paulo (SP), mas realizada também no Rio de Janeiro (RJ) e aparentemente extinta, já que os perfis do evento nas redes sociais estão desatualizados. O título da festa mescla a palavra *cabaré* com as abreviações *bare* e *bb*.

A *Cabbaré* é um dos dois eventos cujos anúncios postados nas redes sociais compõem a empiria desta tese. O outro evento é a festa de orgia *Surubada dos Leiteiros*, originária do Rio

³⁴ “Minha vez: cavalgar sem sela”, em tradução livre.

³⁵ Disponível em: <https://www.barebackrt.com/>. Acesso em: 27 ago. 2023.

³⁶ Em tradução livre, “encontre homens verdadeiros para sexo *bareback* em tempo real”.

de Janeiro (RJ), mas com algumas edições realizadas em São Paulo (SP), também extinta no começo de 2022. O *barebacking sex*, aí, insinua-se no termo *leiteiros*, utilizado em referência aos adeptos da prática, particularmente aos ativos, chamados de *forneadores de leite* (sêmen) nos universos *barebacking*. Já os passivos atendem pelas alcunhas de *depósito de leite* ou *depósito de porra*, sendo a palavra *porra* outra maneira de designar o sêmen masculino nesses contextos (figura 9).

Diferentemente do anunciado nas reportagens de *Veja* e *IstoÉ* de duas décadas atrás, o *barebacking* não consiste na prática do sexo anal sem camisinha peniana *apenas* com o intuito de uma infecção pelo HIV. Esta, na verdade, se restringe a um grupo de *barebackers* autodenominados *bug chasers* (“caçadores de inseto”, em tradução livre), dentre os quais não fica explícito se a retórica da infecção corresponde à realidade, de fato, ou se é motivada pura e simplesmente pelo tesão (Silva, 2008). Os *barebackers*, afinal, não são um grupo homogêneo, como anunciara Lucas, um dos homens ouvidos na reportagem da *IstoÉ*, em 2002:

A internet tem sido o principal ponto de encontro dos praticantes no Brasil. Lucas, 40 anos, gerente do site brasileiro BarebackBr, criou um grupo virtual e diz que, por enquanto, só existem reuniões isoladas, nada com organização. Assim como acontece entre os americanos e europeus, segundo o raciocínio de Lucas, os brasileiros não gostam de gays afeminados. “Sexo sem camisinha é coisa de macho”, prega ele, soronegativo e sem parceiro fixo. Pelo que dizem os adeptos brasileiros, os que desejam contrair o HIV são minoria (Côrtes, 2002, p. 60-61).

Figura 9 – Artes de divulgação das festas de orgia *Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros*, realizadas em 2019 e 2020, respectivamente, nas quais o *leite* remete tanto ao sêmen quanto à prática do *barebacking sex*. Os corpos que protagonizam essas imagens, negros, em sua maioria, insinuam sempre virilidade e juventude exacerbada.



Fonte: X.

Logo, mais importante do que uma exposição ao risco, no *barebacking*, é o sêmen: seja como vetor da *vitamina*, termo pelo qual o HIV é conhecido em alguns contextos *bug chasing* no Brasil; seja como vetor de masculinidades, conforme observou Silva (2008); seja como símbolo de uma conjunção carnal entre *machos* impossibilitada pelo preservativo (Silva, 2008; Silva Júnior; Carvalho, 2022a). Daí o surgimento do termo *cumunion*, junção de *cum* (sêmen) com *union* (união)³⁷, em alusão à *communion* (comunhão). Nos dizeres de Silva (2008, p. 174), “o prazer sensorial e de contato mais íntimo com o outro aparecem de forma marcante, colocando o risco em um plano secundário ou distante dos interesses em foco”. O caráter disruptivo desta prática não estaria, portanto, em uma infecção consciente pelo HIV, mas, sim, no comércio simbólico do *leite* e na intimidade aí exercida entre *machos* (Silva Júnior; Carvalho, 2022a; Silva, 2008).

A LGBTQIAPN+fobia, pois, impera nesses contextos. É sintomática disso a maneira como o meu parceiro, que me perguntara sobre a possibilidade de lhe fazer um *filho*³⁸, anunciara-se, para mim, certa vez: *passivo* e *macho*. A possibilidade de ser associado à feminilidade, por conta da posição sexual de penetrado, é logo rechaçada pelo adjetivo *macho*, a indicar que a LGBTQIAPN+fobia, neste caso, está intimamente vinculada à misoginia, o que não impede que ativos, os que penetram, também recorram à apresentação como *machos* nos contextos *barebacking*.

Não raro me defronto com as grafias *ativo macho* (ou *macho ativo*) em *sites* e aplicativos de relacionamento homoerótico (os quais, cabe destacar, não são de uso exclusivo dos *barebackers*), como o *Grindr*. E me deparo até mesmo com *héteros passivos*, em um processo simbólico de desvinculação entre a prática sexual e a identidade reivindicada e cultivada por esses homens, a de *machos*. O ato de ser penetrado, afinal, poderia lhes colocar na posição subalterna atribuída pela modernidade às mulheres (Lugones, 2014; Segato, 2016, 2018, 2020; Carvalho, 2012)³⁹, o que é prontamente rechaçado pelo fechamento do sentido no que diz respeito à identidade deles, imediatamente demarcada pela convocação do adjetivo *macho*,

³⁷ *CumUnion* é o nome de uma festa “internacional” *barebacking sex*. Ver: <<https://www.cumunion.com/>>. Acesso em: 18 jan. 2021.

³⁸ Ao me perguntar se eu lhe faria um *filho* (ou seja, se eu o infectaria com HIV), ele ressignificava a finalidade reprodutiva do sexo, que vigora na moral da cisheterossexualidade compulsória (Carvalho, 2012) e que nisso se assemelha à moral cristã, sendo que a cria, se consumada neste caso, equivaleria ao HIV, cujo diagnóstico outrora era considerado como uma pena de morte. As tradicionais definições de vida e morte são, assim, tensionadas nas dinâmicas simbólicas do *barebacking*.

³⁹ “Outro traço de subordinação das mulheres que aflora a partir da noção de passividade é a premissa de que elas são simples objetos de desejo, ou, em termos mais vulgares, meros receptáculos do órgão sexual masculino e das suas secreções prazerosas.” (Carvalho, 2012, p. 113).

encarregado de lhes nomear e, assim, assegurar-lhes o conforto ontológico proporcionado milenarmente à masculinidade.

A LGBTQIAPN+fobia e a misoginia extrapolam, portanto, as fronteiras (já não tão bem delineadas) do *barebacking sex*. Barreto (2016) também constatou isso ao etnografar festas de orgias masculinas no Rio de Janeiro (RJ), em meados da década de 2010, não voltadas ao *barebacking*, mas nas quais testemunhou relações anais sem o uso da camisinha peniana:

Nesse contexto, portanto, são produzidas algumas formas de subjetividades específicas: o *macho*, o *discreto* e o *puto*. Lembrando que elas não são tratadas como algo que se encontraria em separado, mas sim são buscadas em conjunto, como fluxos que funcionam agenciados para uma mesma figura de indivíduo desejado. Portanto, nas festas de orgia, o macho, o discreto e o puto não são só subjetividades, são também dentre outras coisas, roteiros de desejo, formas de relação, maneiras de se portar, éticas locais etc. (Barreto, 2016, p. 35).

Porém, do ponto de vista de Ricoeur (2019), podemos afirmar que a figura do *macho*, *discreto* e *puto*, tão valorizada nos contextos homo e bissexuais masculinos e de HSH, inclusive no *barebacking sex*, representa não uma ética, mas, sim, uma moral, a engessar tanto identidades, particularmente a do *macho*, quanto a possibilidade de estabelecimento de *outros* vínculos, pois exclui afeminados. Basta lembramos da máxima *sou macho e curto machos*, frequente em *sites* e aplicativos de relacionamento homoeróticos, assim como em contextos *barebacking sex*. Logo, a intimidade e o comércio de *porra* do *barebacking*, mais próximos de um ritual de comunhão sem lastros do que de uma comunidade organizada e bem delineada, não são acessíveis para todas as pessoas, pois, além da LGBTQIAPN+fobia, o racismo, a gordofobia, o etarismo e o capacitismo também roteirizam tais desejos (Silva Júnior; Carvalho, 2022a). Vide os corpos a protagonizarem as artes de divulgação das orgias *Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros* nas figuras 4, 6 e 9.

Ricoeur (2019) diz que a violência nas relações humanas não se resume à agressão física; também se concretiza no campo do simbólico, e de forma ainda mais traiçoeira, pois dissimula-se na linguagem para destruir subjetividades, ao tempo em que preserva o corpo, que, sem *persona*, resta convertido à qualidade de carcaça, depósito de narrativas alheias. Concerne à violência simbólica, por exemplo, a negação a determinadas pessoas do direito de se reconhecerem na linguagem neutra, alvo da extrema-direita no Brasil contemporâneo. Em última instância, isso corresponde à negação do direito de essas pessoas se constituírem como *agentes* do mundo em que vivemos. Seres *não nomeáveis*, têm mais é que se reduzir para caber tanto na linguagem como na realidade onde o nome – portanto, a identidade – é privilégio de homens brancos, cis, supostamente heterossexuais e cristãos.

Como demonstram estudos feministas, a exemplo dos empreendidos por Rita Laura Segato (2012, 2016, 2018), a linguagem masculinista traz em si a perspectiva do homem branco, *pater-famílias*, com o pressuposto de ser ele o representante universal da espécie humana, resultando dessa lógica outras dinâmicas de depreciações e hierarquizações, como racismo e xenofobia, dentre outras. Superar a linguagem masculinista, consequentemente, implica passar de pressupostos totalizantes e universalistas para particularidades históricas e espaciais e especificidades segundo fenômenos delimitados (Carvalho, 2023, p. 36).

Ainda segundo Ricoeur (2019), a violência nas interações humanas começa na influência exercida por uma pessoa sobre outra e pode desembocar no assassinato, apresentando-se também dissimulada na linguagem enquanto ato de narrar, ou seja, enquanto ação. Narrar, afinal, é agir (Ricoeur, 2019)⁴⁰. Este autor fala, ainda, da necessidade do respeito mútuo nas convivências humanas, que chama de *solicitude*, no caso de pessoas que se conhecem, e de *práticas políticas*, no caso de pessoas estranhas entre si, cujas ausências acarretam “desvios maléficos da interação” (Ricoeur, 1995, 2019):

[...] o mais notável na formulação dessa regra é que a reciprocidade exigida se destaca sobre o fundo da pressuposição de uma dissimetria inicial entre os protagonistas da ação – dissimetria que põe um na posição de agente e outro na de paciente. Essa ausência de simetria tem projeção gramatical na oposição entre a forma do fazer e a forma do ser feito, portanto, do padecer [...] o itinerário que vai da solicitude à proibição do assassinato acompanha o da violência através das figuras da não reciprocidade na interação (Ricoeur, 2019, p. 248).

O respeito mútuo, portanto, equivale à *reciprocidade* (Ricoeur, 2019). Na ausência desta, ou seja, nas dissimetrias características das relações humanas, as pessoas assumem as posições de *agente* e de *paciente* no que diz respeito à ação de narrar: agente como a pessoa portadora da capacidade de agir e paciente como a pessoa sofredora da ação. Daí o porquê de a ideia de sofrimento, em Ricoeur (2019), não poder ser lida apenas com uma experiência de dor. Ademais, é a narrativa a responsável por reunir agentes e pacientes “no intrincado de múltiplas histórias de vida” (Ricoeur, 2019, p. 377-378).

Considerando que cada ato de narrar tem a própria dimensão normativa, valorativa e prescritiva, essas posições não são fixas: os sujeitos se revezam entre os papéis de *agente* (iniciador da ação) e *paciente* (sofredor da ação), de acordo com o círculo hermenêutico entre

⁴⁰ “Primeiramente, a identidade, para Ricoeur, não é algo que se prende ao corpo e a qualquer substância. Quer dizer que a identidade do sujeito não pode ser apreendida apenas na sua mesmidade, na conservação dos caracteres próprios que se conservam no tempo. A coincidência de si consigo não basta para definir a identidade como uma espécie de revestimento ontológico (mônada) perfeito. É preciso, então, desalojar a identidade do corpo e da substância para encontrá-la algures. Para Ricoeur, esse outro lugar da identidade é a própria ação: o sujeito se constitui como tal através de sua práxis e através do modo como enfrenta e se coloca diante do mundo e dos outros, de acordo com aquilo que constitui o mais próprio do sujeito, a saber, sua capacidade de agir deliberadamente” (Brito Júnior, 2016, p. 39).

narratividade e temporalidade que transforma o acaso em destino para cada vida humana (Ricoeur, 1994, 1997, 2019). Assim, ao se narrar, a pessoa o faz dentro de uma determinada ética (ou ausência desta) na qual nomeia a *si*, mas também nomeia (ou *desnomeia*) a outra pessoa, fenômeno denominado por Ricoeur (2019) de *adscrição*⁴¹.

Ao nos narrarmos, arrogamo-nos a capacidade de nos designarmos como pessoas autoras dos nossos atos, “considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres” (Ricoeur, 1995, p. 27). Cabe destacar, aqui, que a pequena ética ricoeuriana é o ponto de partida do autor para a discussão do que ele denomina de *ser justo*, “o ser bom relativo ao outro” (Ricoeur, 1995, p. 23). A reciprocidade, assim, leva à justiça.

No *barebacking sex*, esta reciprocidade é dispensada apenas aos pares, quais sejam, os homens que partilham do direito de se autoneomarem *machos* devido à virilidade por eles reivindicada. Isso explica outra máxima a vigorar nesses contextos: *curto semelhantes*. Aos *machos* e respectivos *semelhantes*, portanto, é reservada a participação no comércio simbólico de *leite/porra*, no qual o sêmen, na grande maioria das vezes, é tão somente o vetor de uma masculinidade cujo sentido está no compartilhamento, no espraçamento, na comunhão, desde que entre iguais (Silva Júnior; Carvalho, 2022a). Aí, por exemplo, reside o sentido do ato de *bater leite*, quando o passivo mantém seguidas relações anais, com dois ou mais ativos, sem expelir o sêmen de nenhum de dentro do ânus; o clímax estaria em servir de *depósito de porra* e, assim, tornar-se o próprio vetor da comunhão – *cumunion*.

Ao estudar a prática e os sentidos do *barebacking sex* entre usuários da extinta rede social *Orkut*, Silva (2008) constatou que

A inclusão da *macheteza* significa, portanto, excluir qualquer traço ou marca de afetação ou *bichisse* das possibilidades de interação sexual. Nestes *novos* contextos interativos, a relação sexual entre *machos* não acontece a partir da feminilização de um dos parceiros sexuais, principalmente porque parece ocorrer uma supervalorização da imagem masculina, independentemente de quem é o ativo ou passivo. Dessa forma, torna-se importante reconhecer a existência de posicionamentos mais fluidos e flexíveis na construção da masculinidade, sem incorrer na rigidez binária entre atividade-passividade, masculinidade-feminilidade. A masculinidade, portanto, não se apresenta de forma homogênea e essencialista, coesa ou unificada. Ela é fruto de embates e conflitos, sendo constantemente questionada nas interações entre sujeitos [...]. (Silva, 2008, p. 28).

Discordo quando Silva (2008) diz que a masculinidade, nos contextos *barebacking sex*, constitui-se por meio de “posicionamentos mais fluidos e flexíveis [...] sem incorrer na rigidez

⁴¹ “O que distingue a adscrição da simples atribuição de um predicado a um sujeito lógico é em primeiro lugar o poder do agente de se autodesignar designando o outro.” (Ricoeur, 2019, p. 109).

binária entre atividade-passividade, masculinidade-feminilidade” (Silva, 2008, p. 28). Também nos universos do *barebacking*, a constituição da masculinidade é relacional: não apenas está assentada no binarismo masculino-feminino, como também incorre em misoginia quando, ao valorizar a figura do macho, procura se afastar o tanto quanto possível da feminilidade. O próprio depoimento de Lucas, *barebacker* autodeclarado, para a revista *IstoÉ* em 2002 atesta essa LGBTQIAPN+fobia com contornos de misoginia, quando ele declara que os *barebackers* brasileiros não gostam de gays afeminados: “sexo sem camisinha é coisa de macho” (Côrtes, 2002, p. 61).

A declaração de Lucas para a *IstoÉ* me remete a outra maneira de os *barebackers* se referirem implicitamente à prática: “sem frescura”. *Frescura*, pois, remete a *fresco*, forma extremamente pejorativa de se aludir a homossexuais e bissexuais masculinos, particularmente aos afeminados. “Que ou aquele que é efeminado, maricas” é, inclusive, uma das possibilidades de significado atribuída pelo Houaiss (2009) à palavra *fresco*, a qual, diferentemente dos termos *bicha* e *vado*, não passou por um processo de reapropriação e ressignificação positiva dentro da comunidade LGBTQIAPN+. No sexo *com frescura*, portanto, haveria a exigência da camisinha, sendo a relação *sem frescura* aquela com troca de *leite(s)* e, em algumas situações, também de outros fluidos corporais como a urina, abarcando, neste último caso, para além do *barebacking sex*, a prática do sexo *pig* ou sexo “porco”⁴².

Desse modo, a masculinidade do *barebacker* não apenas incorre no binarismo macho-fêmea, diferentemente da afirmação de Silva (2008), como também reproduz as violências descritas por Rita Segato (2018) no que ela define como *mandato de masculinidade*, espécie de pacto corporativo, com regras e hierarquias próprias, que passa a vigorar, para os homens e entre os homens, após uma violenta iniciação destes à masculinidade (Segato, 2018; Mombaça, 2021). Tal mandato se caracteriza por ausência de empatia, tecnocracia, insensibilidade, desenraizamento e capacidade limitada de estabelecer vínculos reais; enquadra-se como aquilo que Segato (2018) chama de pedagogias da crueldade, ou seja,

[...] todos os atos e práticas que ensinam, habituam e programam sujeitos para transmutar o vivo e sua vitalidade em coisas. Nesse sentido, esta pedagogia ensina algo que vai muito além de matar, ensina a matar a partir de uma morte desritualizada, uma morte que quase não deixa resíduos no lugar do falecido. O tráfico e a exploração sexual praticados hoje em dia são os exemplos mais perfeitos e, ao mesmo tempo, alegorias do que entendo por pedagogia da crueldade. É possível que isso explique o fato de que toda empresa extrativista que se instala nos campos e pequenas cidades da América Latina para produzir commodities destinadas ao mercado global, ao se instalar,

⁴² Ver Barreto (2019).

traz consigo ou mesmo é precedida de bordéis e do corpo-coisa das mulheres que ali se oferecem⁴³ (Segato, 2018, p. 11).

Essa transmutação da potência de vida em *coisa* de que fala Rita Segato (2018) dialoga em muitos aspectos com a perspectiva de Achille Mbembe (2021) sobre o brutalismo, ou seja, sobre o processo pelo qual o poder passa a se expandir como força geomórfica por meio da fraturação e da fissuração do vivo: “Não será a toxicidade, isto é, a multiplicação de produtos químicos e resíduos perigosos, já uma dimensão estrutural do presente?” (Mbembe, 2021, p.10). Este autor atribui tais atos de fraturação e de fissuração ao falo, o emblema por excelência do patriarcado, “que se manifesta, de modo mais puro, como turgescência, como impulso e como intrusão” (Mbembe, 2021, p. 107).

Na perspectiva de Mbembe (2021), o falo constituiria a metáfora ideal para explicar a dinâmica simbólica por trás dos crimes ambientais cometidos nos municípios de Mariana (MG) e Brumadinho (MG), em 2015 e em 2019, respectivamente, quando lamas tóxicas de resíduos de mineração percorreram quilômetros após o rompimento de barragens, ceifando vidas e ecossistemas. Ambos os casos envolvendo a Vale. Na Região Norte, a Hydro responde pela contaminação com bauxita do Rio Pará, nas adjacências de Belém (PA), inclusive com a instalação de dutos clandestinos a conduzirem poluentes para diversos cursos d’água da região⁴⁴. A infraestrutura hoje operada pela Hydro no Pará, vale destacar, foi instalada na década de 1980 pela Vale, que posteriormente vendeu as fábricas para a mineradora norueguesa.

Viabilizada por máquinas gigantescas, a mineração consiste na extração e no beneficiamento de minérios presentes no subsolo. Ao final deste processo, resta a vida convertida em pura carcaça. Um olhar mais atento à paisagem do trajeto entre Belo Horizonte (MG) e Ouro Preto (MG), assim como uma busca por imagens das ações da Vale no sul do Pará, mais especificamente no município de Parauapebas, atesta essa transmutação da vida em *coisa* pela mineração, cuja engrenagem maquinica em muito se aproxima da engrenagem intrusiva do falo. A atividade mineradora tem, portanto, um quê do “enlace genital” ao qual,

⁴³ No original: “[...] todos los actos y prácticas que enseñan, habítúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en lugar del difunto. La trata y la explotación sexual practicadas en estos días de son los más perfectos ejemplos y, al mismo tiempo, alegorías de lo que quiero decir con pedagogía de la crueldad. Es posible que eso explique el hecho de que toda empresa extractivista que se establece en los campos y pequeños pueblos de América Latina para producir commodities destinadas al mercado global, al instalarse trae consigo o es, inclusive, precedida por burdeles y el cuerpo-cosa de las mujeres que allí se ofrecen.”

⁴⁴ Ver “Barcarena: há um ano, mais uma tragédia marcava a mineração no Brasil”. Disponível em: <https://www.brasilefato.com.br/2019/02/17/barcarena-ha-um-ano-mais-uma-tragedia-marcava-a-mineracao-no-brasil>. Acesso em: 21 ago. 2023.

historicamente, a cultura ocidental concede um lugar de destaque, seja nas expressões sexuais, como a pornografia, seja nos hábitos cotidianos (Mbembe, 2021, p. 109).

Achille Mbembe (2021) destaca, ainda, que o falo é, *também*, o pênis, mas não se resume a este órgão; exprime-se na dominação escravagista, na servidão colonial, na mineração, na arquitetura. Assim, a vida contemporânea está submetida a uma *falocracia*, a gerar sociedades onanistas que outorgam à semente um estatuto excepcional e “define as condições em que ela deve ser libertada, em que reservatório será legitimamente depositada, para que não caia no domínio do mero detrito, nem do desperdício” (Mbembe, 2021, p. 125).

É justamente este “instinto ejaculatório” (Mbembe, 2021, p. 125) da modernidade que reverbera no ritualístico comércio de *leite* do *barebacking sex*. Nesta prática, afinal, o ato de expelir o sêmen deve atender a determinada economia que é corporal, mas também psíquica, institucional e estrutural:

Ejacular significa livrar-se do sêmen que provém da excitação, da fricção e da combustão, sem as quais não se experimenta a sensação, nem será expelido e libertado o líquido seminal. O fluido do sêmen é, por sua vez, tratado como um bem precioso, recolhido enquanto tal, e cuja função principal é trazer a vida, inscrevê-la na duração, garantindo a descendência e possibilitando uma genealogia (Mbembe, 2021, p. 125).

O circuito percorrido pelo sêmen masculino, quando expelido, no *barebacking sex* corresponde ao estabelecimento de uma genealogia (ou linhagem ou estirpe) de *machos*, na qual o *fornecimento de porra* desempenha o papel ritualístico de reconhecimento entre *iguais* e, também, de autorreconhecimento como um destes *iguais*. No intercâmbio seminal reside, ao fim e ao cabo, a concretização de vínculos entre *machos* pelo estabelecimento de um *comum* (*cumunion*) entre eles. Temos, pois, uma economia a reger a libertação do sêmen masculino no *barebacking* que é corporal, mas, também, psíquica, institucional e estrutural, posto que misógina, LGBTQIAPN+fóbica, etarista, capacitista e racista.

A comunhão de porra (*cumunion*) na qual se assenta os processos de reconhecimento e de autorreconhecimento enquanto *macho* se dá, pois, sobre uma simbologia histórica e estruturalmente opressora para mulheres, pessoas LGBTQIAPN+, negras, gordas, idosas e com deficiência. A partilha de um *comum*, no caso a *porra* ou o *leite*, ocorre sobre a negação de identidades, vivências e experiências de mundo consideradas como *outras*, ou seja, *outrificadas*. Um processo comunicacional que marca a comunicação também como o lugar de destruição tanto de subjetividades quanto do que Muniz Sodré (2014) chama de *intersubjetividades*, posto que engessa as possibilidades de estabelecimento/estritamento de vínculos e de relações.

5.2 Outrificação

No *barebacking*, só comungam da *porra* ou do *leite* os *semelhantes*, homens reconhecidos (e autorreconhecidos) como *machos*. Afeminados não têm vez nesta comunhão, na qual o sêmen representa o “bem precioso” descrito por Mbembe (2021) e cuja circulação reafirma a identidade de *macho* e favorece um estreitamento na relação, por mais fugaz que seja, desses homens, que partilhariam de momentos de maior intimidade graças à ausência da camisinha peniana. Criados para não estabelecer vínculos sólidos, conforme estipulam os mandatos de masculinidade (SEGATO, 2018), é na intimidade possibilitada pelo ritual de fornecimento e recebimento de *leite* entre *machos* que residiria o caráter disruptivo do *barebacking sex* (Silva Júnior; Carvalho, 2022a).

Quando esses homens reivindicam para si a alcunha de *machos*, eles o fazem em relação aos homossexuais, bissexuais e pansexuais masculinos afeminados e, também, em relação às mulheres, num misto de LGBTQIAPN+fobia com misoginia, como sinalizado anteriormente. As dinâmicas de reivindicação e de atribuição de uma identidade, pois, nunca são processos singulares e descontextualizados: são sempre relacionais e potencialmente instituidores de hierarquizações desumanizadoras.

Tal qual o *macho* só existe em função da *fêmea* e vice-versa, o *branco* existe apenas em comparativo com o *negro* e vice-versa; são binarismos e dicotomias instituídos na América Latina e no Caribe quando da invasão pelos europeus, com o posterior sequestro e escravização de pessoas das Áfricas, e que, em último caso, funcionam a favor da classificação das existências em humanas e não humanas, civilizadas e incivilizadas (Lugones, 2014; Quijano, 2009; Maldonado-Torres, 2018; Segato, 2016, 2018, 2021). Ademais, o racismo não se restringe às discriminações contra pessoas negras; também são alvo de racismo povos originários, pessoas ciganas, pessoas judias (antissemitismo⁴⁵) e pessoas árabes (islamofobia), a depender de variações relacionadas a questões de tempo, de espaço e, também, de etnias, como bem apontam Mbembe (2014) e Fanon (1968).

Como bem destaca María Lugones (2014, p. 936), para quem a hierarquia humano e não humano institui a dicotomia fundamental da modernidade, “só os civilizados são homens ou mulheres”. No caso, e complementando a afirmação da autora, só homens e mulheres cisgênero, ou seja, que se identificam com o gênero lhes atribuído no nascimento, são lidos como civilizados. E sendo privilégio única e exclusivamente dos primeiros a qualidade de seres

⁴⁵ Em tempos de acirramento do massacre cometido por Israel contra a Palestina, é bom destacar a diferença existente entre antissemitismo e antissionismo.

humanos, posto que a misoginia é uma das hierarquias no rol de classificações desumanizadoras a sustentar o paradigma da modernidade/colonialidade, junto com o racismo, a LGBTQIAPN+fobia, o capacitismo e outras estratégias de negação de identidades (Segato, 2016, 2018, 2021; Lugones, 2014; hooks, 2019; Hall, 2013; Maldonado-Torres, 2018; Quijano, 2009).

Assim, o estabelecimento do igual implica, necessariamente, a ordenação da diferença. Tendo o diferente como parâmetro, afinal, dá-se o reconhecimento dos *semelhantes*, daqueles também identificados com a norma socialmente aceita – ou socialmente *tolerada* –, conforme alerta Guacira Louro (2018, p. 33): “Curiosamente, no entanto, as instituições e os indivíduos precisam desse ‘outro’. Precisam da identidade ‘subjugada’ para se afirmar e para se definir, pois sua afirmação se dá na medida em que a contrariam e a rejeitam.”. Essa dinâmica de produção social da igualdade e, também, da diferença vem à tona na já conhecida máxima LGBTQIAPN+fóbica presente nos contextos *barebacking sex*, mas vigente também no meio homossexual e bissexual masculino no geral: “não sou e não curto afeminados”. Essa produção da diferença equivale, portanto, a um processo de *outrificação*, o qual, em última instância, consiste num processo de *desumanização* (hooks, 2019; Segato, 2021).

Pensar essa produção social – e comunicacional – da igualdade e da diferença a partir da pequena ética ricoeuriana, configurada como uma “ética da identidade” (Brito Júnior, 2016, p. 17), nos leva a constatar que o *ethos* no *barebacking sex* consiste, na verdade, em uma falta de ética, pois não agrega, mas segrega; é marcado por uma ausência de reciprocidade que não funda “a vida boa, com e para os outros, em instituições justas” (Ricoeur, 2019, p. 186). A maneira como o *barebacker* se narra e, conseqüentemente, reivindica uma identidade e um sentido à própria existência por meio da narrativa, corresponde, também, à maneira como ele desumaniza as existências *outras*, convertendo-as em carcaças, depósito de narrativas que lhes são alheias, *desnomeando-as*:

O que parece incomodar Ricoeur não é que o sujeito possa criar uma narrativa infiel de si próprio, mas que um outro habite a narrativa do si-mesmo não como o outro que o julga e aprecia, mas como o outro que dela toma conta, que a subjuga, que a determina, tolhendo-lhe seja a liberdade, seja o mérito e a estima (Brito Júnior, 2016, p. 51).

Afeminados e mulheres se tornam, então, a abjeção, no sentido referido por Guacira Louro (2018). Na proposição da pequena ética, Paul Ricoeur (1994, 1995, 1997, 2019), evidentemente, não considerou a LGBTQIAPN+fobia, nem a misoginia, tampouco o racismo, o capacitismo, o etarismo etc. A presença do outro, ao ser posta em causa na pequena ética

ricoeuriana, responde, sim, pela dimensão ética da identidade narrativa, expandindo-a para além da poética e da estética ao trazer a questão do *ethos* (Brito Júnior, 2016). Porém, “vale destacar que quando Ricoeur reivindica o respeito à alteridade, ele o faz no contexto da filosofia eurocêntrica, pressupondo um tipo humano universalmente representado pelo homem branco que se adequaria aos padrões heteronormativos e patriarcais” (Carvalho, 2023, p. 51).

Desse modo, o *outro* ricoeuriano se apresenta como incapaz de possibilitar alguma reflexão para além da noção de humanidade legada pelo paradigma da modernidade/colonialidade (Maldonado-Torres, 2018), qual seja, o homem europeu, branco, supostamente heterossexual, capacitista, de classe média urbana e cristão: a referência que não precisa ser nomeada (Segato, 2016, 2021; Louro, 2018). Reconhecemos, aqui, a grande limitação da pequena ética ricoeuriana para a pesquisa.

Por conta disso, é antiético pensar a modernidade no Sul Global se tal reflexão não estiver alinhada às questões sobre as colonialidades, particularmente sobre a decolonialidade, este projeto de implosão da ordem moderna, em definição ampla, que apreende as lutas de resistência e por reexistência das populações afrodiaspóricas, indígenas, femininas, LGBTQIAPN+ e tantas outras atingidas pelos efeitos do projeto “modernizador” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018; hooks, 2019; Lugones, 2014; Segato, 2016, 2018, 2021; Mombaça, 2015, 2021).

Com a noção de identidade narrativa e a instituição da presença do outro e do fenômeno da ipseidade⁴⁶, Ricoeur (2019) liberta o indivíduo do *ego cogito*, do solipsismo embutido no “penso, logo existo” cartesiano, mas não consegue ir além do *ethos* europeu ao refletir sobre ética, e por um único motivo: partilha da mesma subjetividade que, historicamente, naturalizou a guerra para com as existências não europeias, sob o signo da modernidade, do racismo e das demais hierarquizações às quais venho me referindo. Sistema de poder socioeconômico, de exploração e de exclusão, o racismo responde pela organização da raça enquanto categoria discursiva e construção política e social, e não biológica (Hall, 2013; Almeida 2019).

O racismo responde, também, pelo surgimento das novas identidades sociais da colonialidade – índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços – e pelas relações intersubjetivas correspondentes, “nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram-se configurando como um novo

⁴⁶ Ao explicar a proposição *si-mesmo como outro*, Ricoeur (2019, p. XIV-XV) afirma: “[...] a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo que não pode ser pensada sem a outra, uma passa para dentro da outra, como se diria em linguagem hegeliana. Ao ‘como’ gostaríamos de atribuir o significado forte, não só de comparação – si-mesmo semelhante a outro – mas, sim de implicação: si-mesmo na qualidade de... outro.”.

universo de relações intersubjetivas de dominação sob hegemonia eurocentrada” (Quijano, 2009, p. 74). Inclui-se, aí, a produção social e comunicacional do desejo sexual. A pequena ética de Ricoeur (2019), portanto, não dá conta das modernas dinâmicas de outrificação, que reverberam na maneira como o *macho barebacker* narra existências outras quando narra a si próprio.

No começo de 2021, fizemos um levantamento dos vídeos marcados com a *tag* *#barebackamador* na plataforma *XVideos*, com o intuito de analisar os perfis dos homens participantes desses audiovisuais. Foram cinco pesquisas, realizadas em cinco alternados dias do primeiro semestre de 2021, que devolveram, como resultado, 138 vídeos, além de três anúncios publicitários, de produtos que assegurariam “maior ereção”, “*pau maior*” e “*pau de cavalo*”, sendo que este último ainda traz os dizeres: “Recupere de uma só vez sua virilidade e sua autoestima” (Silva Júnior; Carvalho, 2022b).

Os vídeos arrolados como resultados acompanhavam descrições como “O haitiano GP dotado não perdeu tempo e veio me *arrombar* na minha casa e tomei *surra de pica*”, “sendo *arregaçado* por um negão de 26cm muito grosso” e “negão baiano experiente *leitando* jovem abençoado”. Na ocasião, o racismo ainda não se constituía como foco principal da minha pesquisa, mas já se insinuava como uma das principais hierarquias desumanizadoras a vigorar nos contextos *barebacking sex*. Tornou-se, assim, imperativo destacar no texto a manifestação do racismo na configuração do desejo *bareback*:

A animalidade relacionada à performance do macho aparece no *barebacking sex* como encarnada no corpo negro. Não à toa, as descrições dos vídeos reproduzidas anteriormente ligam o *pau grande e grosso* a homens negros [...], cujas aparições no audiovisual são destacadas nas legendas em questão (“negão de 26cm muito grosso”, “haitiano GP dotado”).

Se o *barebacking sex*, *per se*, constitui-se em uma prática considerada transgressora pelos adeptos, em que machos penetram machos em momentos de intimidade que culminam na circulação da porra em comunhão, transar com negros equivaleria, nesses contextos, a elevar a transgressão à segunda potência. Um fetiche (Silva Júnior; Carvalho, 2022b, p. 300).

Nesse mesmo texto, afirmamos também que o *barebacking* tem cor (Silva Júnior; Carvalho, 2022b, p. 301). É branco. Isso salta à vista ao acessar, por exemplo, o já mencionado *site Bareback Real Time Sex*, quando a tela de *login* apresenta, ao fundo, imagens de sexo *bareback* protagonizadas, em sua maioria, por homens brancos (figura 10). Das imagens destacadas na figura 10, apenas uma traz um homem negro, na posição de ativo, reverberando dinâmica racista que constatamos, também, nos audiovisuais do *XVideos* marcados com a *tag* *#barebackamador*, em que os negros, quando presentes, eram sempre ativos: “Não há, portanto,

a circulação da *porra* entre brancos e negros, relegados ao papel de provedores de prazer, em consonância com um imaginário racista (hooks, 2019), que vai além do *barebacking* e tende a alcançar a comunidade *gay* masculina, no geral” (Silva Júnior; Carvalho, 2022b, p. 302-303). Confinados na posição de ativos, negros não comungam da *porra* ou do *leite*, cujo usufruto é privilégio do branco, que tem trânsito livre entre as posições de ativo, passivo e versátil (figura 10).

Figura 10 – Imagens de capa do site *Bareback Real Time Sex* trazem homens brancos nas posições de ativo e passivo; o único negro, presente na imagem do canto inferior esquerdo, aparece como ativo, penetrando um branco.



Fonte: www.barebackrt.com

Na perspectiva das lógicas do brutalismo (Mbembe, 2021), ao negro corresponderia papel análogo ao do solo vandalizado pela extração mineral, que, uma vez explorado, não tem mais importância e tende a ser descartado, esgotados seus recursos. A menos que a essa fonte possa se recorrer novamente após um período de recomposição de materiais a explorar, caracterizando círculo vicioso que, nalgum momento, tende a se esgotar. No caso das imagens aqui sob análise, fica sugerido que força física e juventude, bens perecíveis, são também condição para que homens negros (e, também, os brancos) estejam aptos ao fornecimento do *leite* no *barebacking sex*.

E, no caso do homem negro, tal círculo vicioso se esgota quando a interação tem que extrapolar as quatro paredes a resguardarem a intimidade do fornecimento de *porra*, seja no âmbito da orgia ou da relação sexual a dois, conforme salta dos depoimentos de Zulu Cleyson e Vicente Belmiro no documentário *Além de Preto, Viado*, disponível na íntegra para visualização no *YouTube*⁴⁷:

[...] depois que eu comecei a me relacionar com outros caras eu percebi que tinha um desejo, mas que era um desejo sexual e... só. Aí entra a sexualização dos corpos [negros], né? Então, é aquilo: o cara queria ficar comigo, mas não na frente de todo mundo. Eu era o lance da madrugada. (Zulu Cleyson)

O que eles esperam? Um negro do pau grande. O negro viril. O negro que vai dar prazer [neste momento, Vicente bate firmemente a palma de uma das mãos nas costas da outra mão, sugerindo violência], que pode vir aqui de madrugada, na minha casa, sem os meus vizinhos verem, que eu posso levar pra um motel... Mas não é esse negro que eu vou levar pro almoço de domingo. (Vicente Belmiro)

De acordo com a lógica racista do *barebacking*, os negros disporiam dos maiores pênis e, por isso, encarnariam a masculinidade por excelência, motivo pelo qual devem ter o leite extraído, *minerado*, restando-lhes após o fornecimento da *porra* apenas a carcaça, desprovida de desejo, de afeto, de nome, de identidade e de história. Também ressoam aí imaginários racistas que, secularmente, respondem pelo aprisionamento de homens negros na condição de selvagens, irracionais, marginais e estupradores por natureza (hooks, 2019; Gonzalez, 2020; Mbembe, 2021; Hall, 2013).

Não é nosso intuito, aqui, extirpar o poder de agência dos homens negros apresentados nas imagens *barebacking* em circulação no *XVideos*, no *Bareback Real Time Sex*, tampouco nos anúncios das orgias *Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros*; torna-se imperativo, entretanto, destacar a adesão de alguns homens negros aos mandatos de masculinidade (Segato, 2018), para receberem parte dos dividendos do patriarcado, conforme destacam Stuart Hall (2013) e bell hooks (2019, 2022):

Vistos como animais, brutos, estupradores por natureza e assassinos, os homens negros não têm sua voz ouvida de verdade no que diz respeito à forma como são representados. Eles interferiram pouco no estereótipo. Como consequência, são vitimados por estigmatizações que foram articuladas no século XIX, mas que dominam a mente e o imaginário dos cidadãos desta nação [Estados Unidos] até hoje. Raros são os homens negros que recusam tal categorização, pois o preço da visibilidade no mundo contemporâneo da supremacia branca é que a identidade masculina negra seja definida em relação ao estereótipo, seja incorporando-o, seja buscando outro. No centro do modo como a personalidade masculina negra é

⁴⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BDglGIUgF2g>. Acesso em: 12 nov. 2023.

construída no patriarcado capitalista supremacista branco está a imagem do indomável, incivilizado, irracional e insensível (hooks, 2022, p. 33).

Estereótipos, para bell hooks (2019), são forjados a fim de substituir a realidade e constituir fantasias, percepções sobre o *outro*, para domá-lo e torná-lo menos ameaçador. São, pois, narrativas unilaterais, produzidas pelo cinismo da modernidade/colonialidade, que visam à domesticação de existências *outras*, consideradas irracionais e que, por não pensarem nos moldes eurocentrados, não podem existir enquanto humanidade, conforme estabelece o *ego cogito* cartesiano (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018).

Ademais, estereótipos compõem imaginários a desempenharem função pedagógica no paradigma da modernidade/colonialidade (Rivera Cusicanqui, 2015, 2010), a exemplo dos imaginários racistas, capacitistas e machistas, dentre outros que promovem hierarquias desumanizadoras. Jota Mombaça (2021) aponta a masculinidade, responsável por moldar os corpos conforme o projeto moderno-colonial-racial de humanidade, como o berço de todas as violências:

[...] muitos dos processos sociais de elaboração da masculinidade passam por um aprendizado de virilidade que tende a confundir-se com o monopólio da violência, tornando não só imaginável, como também plausível, que a violência pensável seja sempre elaborada desde essa posição (Mombaça, 2021, p. 68).

Isso explica o porquê de o pênis ser referido como *pistola* não apenas nos contextos *barebacking*, mas também nos contextos homo, bi e pansexuais cismasculinos em geral. Já o ato de penetrar é, muitas vezes, referido como *pistolar*. Essa associação do pênis com armas de fogo pode ser conferida em postagens, realizadas no então *Twitter*, a anunciar edições temáticas da festa de orgia *Surubada dos Leiteiros* realizadas no Rio de Janeiro (RJ) em 2020 e 2021. A edição intitulada *Festa na Baru: Leite na boca e no...* foi anunciada em postagem do dia 30 de outubro de 2020, que trazia a imagem de um homem negro, portando arma semelhante a um fuzil e descrito na legenda como um “ex-militar que te bota pra chupar” (figura 11).

No ano seguinte, em 6 de fevereiro de 2021, a edição *Surubada dos Leiteiros dos Milicos: para quem tem tesão em homens fardados* era anunciada com a publicação da imagem de quatro homens, sendo três negros e um branco, todos a trajarem fardas que remetem às forças armadas. A legenda da postagem questionava: “Hoje quem vai pegar na metralhadora dos soldados?” (figura 11).

O fuzil, na imagem extraída das redes sociais da *Surubada dos Leiteiros*, representa o superlativo de um repertório bélico que converte o pênis em *pistola*, o *macho bem-dotado* em

pistoludo e a penetração anal em *pistolada*. Representa, também, uma masculinidade cis opressora e violenta, em consonância não apenas com os mandatos de masculinidade (Segato, 2018), mas também com um paradigma de guerra, a modernidade, que, historicamente, reduz o homem cis negro ao pênis dele. Imagem à qual alguns destes homens aderem como forma de compensar a emasculação da própria existência pela modernidade eurocentrada; afinal, eles nunca usufruirão dos privilégios proporcionados pelos mandatos de masculinidade aos homens cis brancos, os únicos a gozarem plenamente do *status* de ser humano no mundo contemporâneo (hooks, 2019; Hall, 2013; Maldonado-Torres, 2018; Lugones, 2014; Mbembe, 2021).

Figura 11 – A simbologia bélica do *barebacking sex* nas verbovisualidades da orgia *Surubada dos Leiteiros*.



Fonte: X.

O paradigma de guerra a que me refiro no parágrafo anterior é a própria modernidade/colonialidade, como bem a caracteriza Maldonado-Torres (2018), a partir dos escritos de Frantz Fanon, para quem “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (Fanon, 1968, p. 46). Nesse sentido, cabe aqui um breve retorno a Ricoeur (2019) quando ele fala das violências, no plural, que não se esgotam nas diversas modalidades de violência física, mas que abrangem, também, formas simbólicas como a influência de uma pessoa sobre outra e a persuasão; todas, porém, marcadas pela ausência de reciprocidade.

Reciprocidade, a propósito, que não há e nem pode haver no paradigma da modernidade/colonialidade, marcado por cisões das mais diversas ordens que levam, inclusive, Aníbal Quijano (2009) a falar de um processo de classificação social. A este mesmo processo

de segregação se referem María Lugones (2014), quando aponta a divisão entre civilizados e incivilizados (que, ao fim e ao cabo, corresponde à divisão entre humanos e não humanos) como a principal engrenagem simbólica da modernidade, e também Fanon (1968):

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em uma imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça (Fanon, 1968, p. 29).

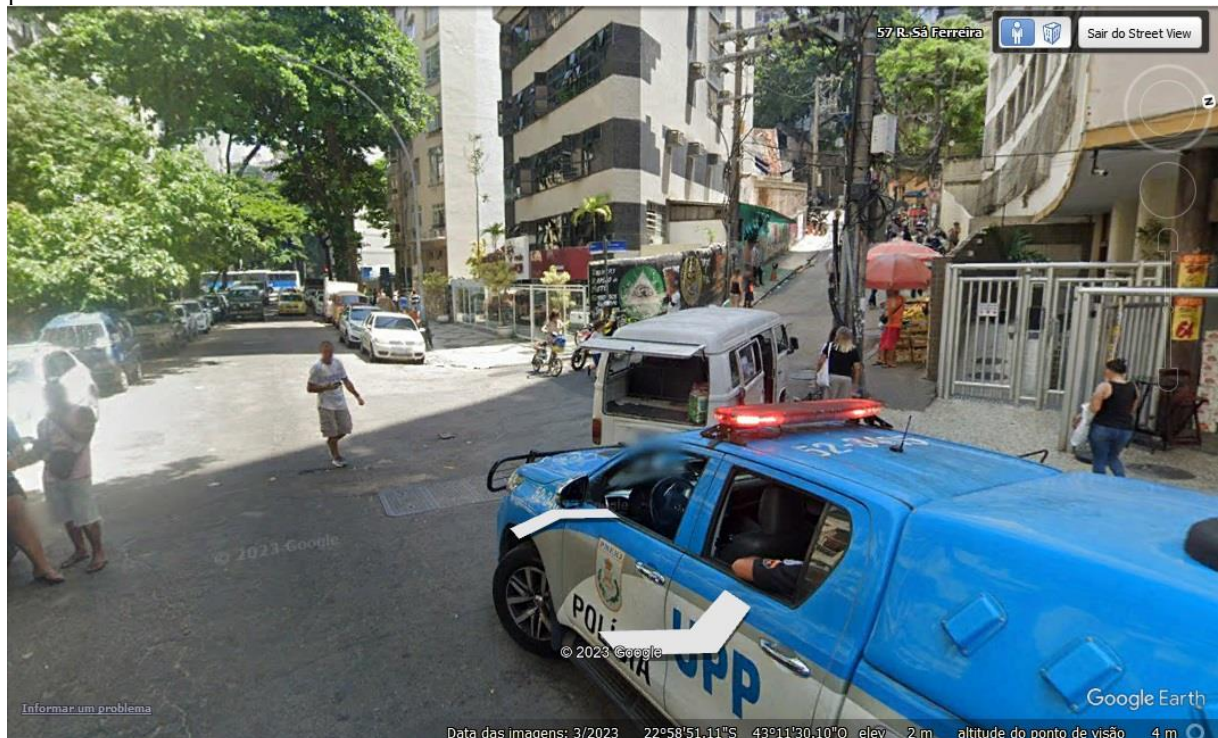
Ainda segundo Fanon (1968), a linha divisória entre esses dois mundos cindidos é estabelecida pela presença dos quartéis e das delegacias de polícia. Lembro, então, da paisagem urbana da cidade do Rio de Janeiro (RJ), particularmente da Zona Sul, onde a área limite entre a favela Pavão-Pavãozinho e o bairro de Copacabana, por exemplo, conta sempre com presença ostensiva da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ). Pesquisa no *Google Earth*, feita no dia 14 de dezembro de 2023, pela rua Sá Ferreira, localizada em Copacabana e onde está situada a rua de acesso à Pavão-Pavãozinho, batizada de Saint Roman, mostra viatura da PMERJ estacionada bem nessa confluência. A viatura exhibe, ironicamente, a sigla UPP, de Unidade de Polícia Pacificadora (figura 12).

Outra paisagem urbana que me chamou demais a atenção na cidade do Rio de Janeiro (RJ) e à qual me remeteram os escritos de Fanon (1968) foi a da entrada de uma cervejaria, situada no alto da favela do Vidigal, também localizada na Zona Sul do Rio de Janeiro, batizada de *Bar da Laje*. Com preços nada acessíveis, esta cervejaria é bastante frequentada por turistas, pois oferece visão panorâmica do mar e da orla. Ainda não morava no Rio quando fui ao *Bar da Laje*, em 2016, mas lembro bem do estranhamento que senti quando, ao chegar no alto do Vidigal e na entrada da cervejaria, deparar-me com um contêiner da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) bem na frente da porta do bar. Eu compreendi o recado contido nessa disposição da paisagem: a partir dali se iniciava outro mundo, devidamente resguardado pelo Estado.

Certamente a UPP não estava ali para proporcionar segurança à população do Vidigal. O caso do pedreiro Amarildo de Souza, torturado até a morte na sede da UPP da favela da Rocinha, em 2013, é sintomático disso. De acordo com Marielle Franco (2014), também brutalmente assassinada no Centro do Rio, em 2018, as UPPs representaram a substituição da política de incursão nas favelas cariocas pela de ocupação destes territórios por parte do Estado:

A abordagem das incursões policiais nas favelas é substituída pela ocupação do território. Mas tal ocupação não é do conjunto do Estado, com direitos, serviços, investimentos, e muito menos com instrumentos de participação. A ocupação é policial, com a caracterização militarista que predomina na polícia do Brasil. Está justamente aí o predomínio da política em curso, pois o que é reforçado mais uma vez é uma investida aos pobres, com repressão e punição. Ou seja, ainda que se tenha um elemento pontual de diferença, alterando as incursões pela ocupação, tal especificidade não se constituiu como uma política que se diferencia significativamente da atual relação do Estado com as favelas (Franco, 2014, p. 125).

Figura 12 – Zona de acesso à favela Pavão/Pavãozinho, no bairro de Copacabana (RJ), constantemente vigiada pela Polícia Militar.



Fonte: *Google Earth*, em busca feita no dia 14 nov. 2023.

Marielle Franco (2014) destaca, ainda, que, se a questão fosse alterar qualitativamente a política de Estado e de Segurança Pública, o mais correto seria nomear as UPPs como Unidades de Políticas Públicas e trabalhar, assim, pela necessária mudança cultural no relacionamento do Estado com territórios onde a presença estatal ainda não ocorre na completude. A denominação Unidades de Polícia Pacificadora, pois, naturaliza a guerra para com favelas e territórios periféricos e remete ao mundo cindido em dois de que falam Fanon (1968) e Maldonado-Torres (2018).

Ademais, boletim divulgado em novembro de 2023 pela Rede de Observatórios da Segurança aponta para os altos e crescentes índices da letalidade policial contra pessoas negras no Brasil, que predominam dentre habitantes de favelas e periferias. Os dados do boletim foram

obtidos junto a secretarias estaduais de segurança pública de Bahia, Ceará, Maranhão, Pará, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro e São Paulo, via Lei de Acesso à Informação (LAI).

Intitulado “Pele Alvo: a bala não erra o negro”, o estudo mostra que, em 2022, uma pessoa negra foi morta pela polícia a cada quatro horas no Brasil, sendo as polícias estaduais da Bahia (BA), do Rio de Janeiro (RJ) e do Pará (PA)⁴⁸ as mais letais dentre as monitoradas pela Rede. Pessoas negras representam 2.770 (87,35%) das 3.171 mortes causadas pelas polícias estaduais e notificadas no Brasil em 2022, com as informações de cor e raça das vítimas devidamente declaradas. Isso sem contar as subnotificações:

Do total de 4.219 registros de mortes nos oito estados que compõem a Rede de Observatórios da Segurança (BA, CE, MA, PA, PE, PI, RJ, SP), um a cada quatro não continham a informação sobre a cor/raça das vítimas. Parte da história dos mortos pela polícia foi apagada, distanciando a possibilidade de compreendermos melhor essas dinâmicas e estabelecermos políticas públicas que diminuam esses números alarmantes (Rede de Observatórios da Segurança, 2023, p. 7).

O apagamento da população negra, então, é físico e simbólico. Isso inclui a redução do negro ao pênis dele, que corresponde, em última instância, à instrumentalização deste homem na arma de fogo com que ele é alvejado por um Estado declaradamente inimigo (e não provedor). Resulta desse processo de outrificação (hooks, 2019; Segato, 2021) que o cano do revólver se volta contra *outras* existências, o avesso do espelho de Narciso: pessoas negras, mulheres, LGBTQIAPN+, pobres e indígenas.

Basta conferirmos os alarmantes índices de violência contra tais grupos no Brasil, que grassaram, sobretudo, entre 2019 e 2022, embora, trágica e lamentavelmente, não se limite a esse período, no qual os governantes de ocasião acirraram o papel genocida do Estado Brasileiro relativamente a algumas de suas populações.

É bastante representativo, aliás, que um órgão metaforizado como arma de fogo seja a fonte da *porra* ou do *leite*, cuja comunhão no *bareback* asseguraria uma linhagem de *machos discretos e putos*; mais um indício de que a violência brota da (e na) masculinidade cissexual. Durante o meu processo particular de elaboração da masculinidade, na infância e na adolescência, por vezes ouvi familiares homens (e cis e – supostamente – heterossexuais) me indagarem se eu seria um *homem ou um rato*, sobretudo nos momentos em que meu desempenho de gênero deixava a desejar, ao não atender às expectativas sociais.

⁴⁸ O Pará omitiu informações sobre cor e raça de 66,24% das vítimas. Porém, mesmo com essa subnotificação, pessoas negras representam 93,90% dos casos em que há registro de cor e raça para as mortes causadas por agentes de segurança (Rede de Observatórios da Segurança, 2023).

Pelo mesmo motivo, eu muitas vezes fui convocado nas escolas de ensino fundamental e médio como objeto da elaboração da masculinidade alheia por conta do meu comportamento considerado como fora da norma. Nessas ocasiões, fui inúmeras vezes tachado de *fresco* e mesmo de *mulherzinha*, apontado, portanto, como a abjeção que reforçaria a (suposta) heterossexualidade alheia.

Desse modo, a LGBTQIAPN+fobia com contornos de misoginia, de que falei anteriormente, esteve sempre ali a regular minha *desregulada* formação como homem e negro: eu era delicado demais. Ou, usando um eufemismo usualmente dirigido a mim, educado demais. Afinal, de acordo com o que Stuart Hall (2013) caracteriza como fantasias coloniais sobre masculinidades negras, o negro seria violento e irracional por natureza:

[...] certas formas pelas quais os homens negros continuam a viver suas contraidentidades enquanto masculinidades negras e representam fantasias de masculinidades negras nos teatros da cultura popular são, quando vistas a partir de outros eixos de diferença, as mesmas identidades masculinas que são opressivas para as mulheres e que reivindicam visibilidade para a sua dureza às custas da vulnerabilidade das mulheres negras e da feminização dos homossexuais negros (Hall, 2013, p. 385).

O estereótipo do ser violento e irracional por natureza é capaz de explicar, em parte, a indiferença da sociedade diante de assassinatos brutais de homens negros, seja por parte de policiais, seja por parte de civis. Basta lembrarmos dos crimes cometidos por civis contra o congolês de 24 anos Moïse Kabagambe, em quiosque da praia da Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro (RJ), e contra João Alberto Silveira Freitas, 40 anos, morto por seguranças da rede de supermercados *Carrefour*, em Porto Alegre (RS). Ambos torturados até a morte. No caso de Moïse, os acusados afirmaram não ter a intenção de matá-lo⁴⁹; com João Alberto, houve alegação semelhante, de que ele talvez estivesse “encenando” sofrimento⁵⁰.

Homens negros, afinal, seriam insensíveis e irracionais e, por isso, animais. Estereótipo nítido, atualmente, no tratamento racista dispensado ao participante do *Big Brother Brasil 24*, Davi Brito, pelas demais pessoas da casa. Negro e baiano, Davi foi acusado pela cantora Wanessa Camargo de despertar medo nela por conta da suposta *agressividade*⁵¹. Sendo animais,

⁴⁹ Ver “Moïse Kabagambe: o que se sabe sobre a morte do congolês no Rio”. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/01/31/moise-kabamgabe-o-que-se-sabe-sobre-a-morte-do-congoles-no-rio.ghtml>. Acesso em: 15 dez. 2023.

⁵⁰ Ver “Caso João Alberto: o que se sabe um ano depois do assassinato em supermercado de Porto Alegre”. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2021/11/19/caso-joao-alberto-o-que-se-sabe-um-ano-depois-do-assassinato-em-supermercado-de-porto-alegre.ghtml>. Acesso em: 15 dez. 2023.

⁵¹ Ver “Luana Piovani chama Zezé di Camargo de agressor: entenda”. Disponível em: <https://www.metropoles.com/celebridades/luana-piovani-chama-zeze-di-camargo-de-agressor-entenda>. Acesso em: 24 jan. 2024.

precisam ser contidos, mas não na hora do sexo. A *pistolada* precisa ser violenta, a ponto de *deixar o passivo de cadeira de rodas*, conforme comentário feito em postagem da *Surubada dos Leiteiros*, do dia 6 de novembro de 2020, que exibia dois negros, um deles em destaque e com o pênis à mostra, e um branco (figura 13).

Figura 13 – A *pistola* do homem negro, cujo cano se volta contra ele próprio no cotidiano das cidades.



Fonte: X.

Percebemos, nestes casos, que a fronteira entre o medo e o desejo é tênue. Mbembe (2014, 2021) e bell hooks (2019, 2022), inclusive, dizem que os homens negros são alvo de admiração e de desejo, tanto quanto de inveja e de medo, por parte da branquitude (Bento, 2022). De acordo com Mbembe (2021),

[...] o linchamento de negros no Sul dos Estados Unidos no tempo da escravatura e após a Proclamação da Independência era ocasionado, em parte, pelo desejo de os castrar. Angustiados com seu próprio potencial sexual, o racista “branquela” e o fazendeiro ficavam apavorados com a “espada negra”, cujo suposto volume temiam, assim como a sua essência penetrativa e agressiva. No gesto obsceno do lichamento, procura-se então proteger a presumida mulher branca, levando o negro à morte. [...] A decadência da sua masculinidade passa por lhe transformar os órgãos genitais em campo de ruínas – separá-los dos poderes da vida. Isso porque, como diz e bem Fanon, nesta configuração [sem o *phallos*] não existe o negro. Ou melhor, o negro é, antes de mais, um *membro* (Mbembe, 2021, p. 119-120).

Assim, o negro encarna dupla ameaça, por representar tanto um pênis animalesco quanto uma arma de fogo ambulante. O negro mata. Mesmo que as estatísticas digam exatamente o contrário, que o negro morre pelas mãos dos brancos, o negro mata. Por isso, nada mais justo que castrá-lo antes, física e simbolicamente, o que, na fantasia colonial nada inocente acerca do negro, corresponderia em última instância a matá-lo, já que ele não passa de um *membro*.

5.3 O cu que castra

Correr o olhar pelas imagens que compõem a empiria desta tese é constatar um apagamento do cu nas narrativas verbovisuais aí acionadas. Esse apagamento salta à vista, por exemplo, em uma das edições temáticas da *Surubada dos Leiteiros*, batizada de *Festa na Barú: leite na boca e no ...* e grafada exatamente desta maneira, com reticências indicando o (não) lugar do cu. Como contrapartida deste silenciamento imputado ao cu, a divulgação desta mesma edição trouxe a já mencionada imagem de homem negro a empunhar arma semelhante a um fuzil, aí encarregada de simbolizar o pênis (figura 11).

Quando escrevi o texto da qualificação, eu imaginara que tal apagamento do cu ocorresse por conta do potencial anal de desestabilização do binarismo de gênero, posto que a cisheterossexualidade compulsória produziu, e continua a produzir, o cu como lugar apenas de excreção; uma territorialização arbitrária do corpo a reduzir, drasticamente, as possibilidades de experimentação com o órgão (Mombaça, 2015). Vale lembrar, aqui, declaração de 2014 do então candidato à presidência do Brasil, Levy Fidelix, durante debate televisivo: “aparelho excretor não reproduz”. Ao proferir essa frase, o candidato insinuava que o sexo teria finalidade única e exclusivamente reprodutora e, justamente por isso, o cu estaria fora da jogada e o prazer anal seria abjeto.

“Nesse campo politicamente regulado”, diz Jota Mombaça (2015, *online*), “o cu é a parte fora do cálculo: a contra-genitália que desinforma o gênero, porque atravessa a diferença sexual binária”. A princípio, eu pensara que tal invisibilidade do cu, tanto nas legendas quanto nas imagens dos anúncios das orgias *barebacking*, obedecia à regulação heteronormativa descrita por Mombaça (2015), a consistir na interdição do ânus como região passível de exploração sexual, de fornecimento/recebimento de prazer⁵². Nas raríssimas aparições dentre as imagens

⁵² Embora homens cisheterossexuais tendam a demonstrar verdadeiro fascínio pelo sexo anal quando entre quatro paredes. Vide a pornografia produzida para este público, que costuma investir fortemente em cenas de sexo anal, nas quais, diga-se de passagem, as mulheres se limitam à condição de fornecedoras de prazer para os homens. Tanto que as cenas terminam após o orgasmo deles. Agora, se pensarmos no cu do homem cisheterossexual como

componentes da nossa empiria, o cu está quase que limitado aos anúncios da *Cabbaré*, onde aparece, sobretudo, em corpos brancos (figura 14).

Figura 14 – O cu do homem negro como interdito nos anúncios das orgias *barebacking sex*.



Fonte: X.

É bastante representativo que apenas bundas brancas compoñham tais narrativas imagéticas. Afinal, a posição de passivo, de *depósito de porra*, nos contextos *barebacking* ora analisados é privilégio de homens brancos, a usufruírem de trânsito livre entre os papéis de ativo, passivo e versátil, conforme podemos testemunhar nas imagens convocadas até o momento na redação desta tese, inclusive na figura 10. O cu do negro não tem vez.

Aliás, é como se o homem cis e negro, a encarnação por excelência do falo, nem sequer tivesse cu. Uma dinâmica simbólica intrinsecamente relacionada ao já mencionado estereótipo do negro *apenas* ativo, também observado por Barreto (2016) em festas de orgias masculinas realizadas no Rio de Janeiro (RJ), em meados dos anos 2010, nas quais colheu o seguinte relato de um frequentador negro:

região apta à exploração sexual aí, de fato, temos um interdito, a ponto de alguns nem sequer higienizarem a área, pois só o faria “quem espera visita”. Ver “Aparentemente muitos homens não estão limpando a bunda”. Disponível em: <https://buzzfeed.com.br/post/aparentemente-muitos-homens-nao-estao-limpando-a-bunda>. Acesso em: 16 dez. 2023.

Essa coisa do fardo do bem dotado é verdade, principalmente quando eu quero ser passivo com alguém, porque automaticamente eu sou tomado como ativo. Ainda que o passivo dotado possa ser tomado como uma imagem fetichizada também... só que no meu caso tem a coisa da cor que é um agravante. Homem negro do pau grande só serve para ser ativo (Barreto, 2016, p. 91).

Confinados na condição de *fornecedores de porra*, negros têm que fornecer, também, *pistoladas violentas* para saciar homens com condições financeiras que lhes permitam desembolsar entre vinte e cinco e cinquenta reais nos ingressos da *Cabbaré* e/ou da *Surubada dos Leiteiros*, realizadas em áreas centrais de São Paulo (SP) e do Rio de Janeiro (RJ), conforme endereços indicados nos anúncios.

Esse cu faminto e sedento por *leite* não desempenha, assim, o papel da contra-genitália falado por Mombaça (2015), a borrar a fronteira que demarca onde termina o masculino e onde começa o feminino, pelo contrário: esse cu se adequa às expectativas cisheteronormativas vigentes nesses espaços, onde *penetrador* e *penetrado* têm lugares e raças bem definidos. Além do mais, o ato de dar o cu também pode ser reivindicado como critério de macheza, a reforçar estereótipos que afirmam ser o homem capaz de suportar a dor e enfrentar desafios.

Tanto é real essa adequação anal à heteronormatividade que o cu, em vários contextos *barebacking*, é chamado de *cuceta*, em clara alusão ao papel atribuído pela cisheteronorma à *buceta*. Uma *buceta*, mas – e, aqui, reside uma das grandes contradições do *barebacking sex* – uma *buceta* com agência, capaz de domar o indomável falo negro: *cuceta*, portanto.

Para além do aprisionamento simbólico na posição de ativo, o negro é, assim, convertido em mero fetiche, oportunidade de aventura, rito de passagem, conforme descreve bell hooks (2019): “Eles [brancos] tratam os corpos do Outro não branco como instrumentos, como terrenos inexplorados, como fronteiras simbólicas que serão solo fértil para sua reconstituição da norma masculina, para se afirmarem como sujeitos desejantes transgressores.” (hooks, 2019, p. 70).

O negro ativo está, pois, à disposição do branco passivo, que inclusive paga ingresso para dele usufruir nas orgias *barebacking sex*. Desse modo, cabe afirmar que o pênis negro tem a virilidade, mas também a humanidade, extirpada pelo cu branco; algo como a mineração da potência atribuída pela fantasia colonial da branquitude aos negros e que corresponde, em última instância, à castração mesmo destes homens, à morte simbólica deles. Dessa interação sexual, afinal, não vai resultar nenhuma mudança de postura individual, muito menos estrutural, quanto às questões concernentes à raça e ao racismo: “O indivíduo deseja contato com o Outro ao mesmo tempo em que deseja que as fronteiras permaneçam intactas” (hooks, 2019, p. 78).

A estirpe de *machos* visada pelo *barebacking* é, assim, garantida às custas da humanidade de homens negros, considerados pela branquitude como *machos por excelência*, porém incapazes de domar seus instintos animais quando necessário, diferentemente dos homens brancos, os sujeitos por excelência do espaço público moderno, dotados da *razão esclarecida*. O cu do homem branco exposto nos anúncios das orgias *barebacking* ora analisados faz as vezes do falo descrito por Mbembe (2021) para o brutalismo, a cujas lógicas falocêntricas de fraturação e de fissuração se somam, também, as de exaustão e de esgotamento da vida:

Também aqui, as fracturas, as fissuras e o esgotamento não dizem apenas respeito a recursos, mas a corpos vivos, expostos à exaustão física e a todo tipo de ameaças biológicas, muitas vezes invisíveis (intoxicação aguda, cancro, defeitos congênitos, distúrbios neurológicos e hormonais). Reduzido a uma camada e a uma superfície, é o conjunto do vivo que sofre ameaças físicas. É a esta dialética da demolição e da “criação destrutiva”, que tanto tem por alvo os corpos, os nervos, o sangue e o cérebro dos humanos quanto as entranhas do tempo e da Terra, que está no cerne das reflexões que se seguem. Brutalismo é o nome que atribuímos ao gigantesco processo de eliminação e de evacuação, mas também de esvaziamento de vasos e de despejo de substâncias orgânicas (Mbembe, 2021, p. 10-11).

A extração do *leite* do negro, ainda que agenciada pelo cu, e o posterior descarte deste homem obedece à mesma lógica falocêntrica a reger, por exemplo, a extração de sal-gema pela petroquímica Braskem na cidade de Maceió (AL), que deixou o solo oco e culminou em tremores de terra e na desocupação de imóveis, alguns com imensas rachaduras, por diversas famílias⁵³. Lógica de intrusão e de intumescência perceptível, também, nas atividades da Vale e da Hydro em Minas Gerais (MG) e no Pará (PA), respectivamente; todas dedicadas à produção do que Mbembe chama de “vidas supérfluas” no âmbito do capitalismo contemporâneo, às quais Mombaça (2021), por sua vez, se refere como “vidas matáveis” e que, na grande maioria das vezes, são vidas não brancas.

O apagamento do cu nas verbovisualidades dos anúncios de orgias *barebacking sex* está, assim, em consonância com as lógicas de *coisificação* da potência de vida descritas por Rita Segato (2018) e por Mbembe (2021); não há, nestas imagens, o imperativo de o cu aparecer expressa e demasiadamente porque ele está, de certa forma, contemplado no protagonismo do pênis – ou seja, do *falo* – e nas lógicas destrutivas de intrusão e intumescência aí sugeridas. Quando Mbembe (2021) afirma que o *falo* não se reduz ao pênis significa dizer que o falo pode ser encarnado, também, pelo cu, nem sempre subversivo, a depender da maneira na qual é contextualizado. O cu é texto.

⁵³ Ver “O bairro com data para sumir do mapa em Maceió”. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-14/o-bairro-fantasma-que-a-mineracao-deixou-para-tras-em-maceio.html>. Acesso em: 18 dez. 2023.

No filme *Tatuagem* (2013), dirigido por Hilton Lacerda, o cu é definido como “o símbolo da liberdade, que é democrático e todo mundo tem” pelo personagem Clecinho, interpretado pelo ator Irandhir Santos. A declaração é feita durante apresentação da música *A polka do cu* pela trupe teatral *Chão de Estrelas*, cuja sede, no interior de Pernambuco (PE), é lugar de resistência à ditadura civil-militar na década de 1970⁵⁴. Composta pelo DJ Dolores para a trilha sonora do filme, *A polka do cu* tem letra que diz:

A única coisa que nos salva
A única coisa que nos une
A única utopia possível
É a utopia do cu
Tem cu que é amarrado
Tem cu escancarado
Tem cu muito seboso
Tem cu que é bem gostoso
Tem cu que é uma bomba
Que quando peida zomba

Tem cu que sai da linha
Tem o cu que faz gracinha
Tem cu (tem cu, tem cu, tem cu)
Tem cu (tem cu, tem cu, tem cu)
Thank you (tem cu, tem cu, tem cu)

[...]

Tem cu que tem medalha
Tem cu do coronel
E traz felicidade pro povo no quartel
Tem cu que é carente
Tem cu que é de parente
Tem cu que é dos outros
E tem o cu da gente
Tem cu que é democrata
E tem o cu tirano
Tem cu solto no mundo
E tem cu que faz planos
Tem cu que é zangado
Tem cu que é gozado
Tem cu que é malvado
Tem cu pra todo lado!

O papa tem cu
O nosso ilustre presidente tem cu
Tem cu, a classe operária
E se duvidar até deus tem um onipresente, onisciente, onipotente cu
Cu, cu, cu, cu... (Dj Dolores, 2013)

É bastante simbólico que o fechamento da sede do *Chão de Estrelas* por parte da ditadura civil-militar ocorra, no filme, após a apresentação de *A polka do cu*, diante de uma plateia

⁵⁴ Apresentação de *A polka do cu* no longa *Tatuagem* disponível em: <https://www.dailymotion.com/video/x2s17tn>. Acesso em: 24 jan. 2024.

eufórica, na madrugada pernambucana. O cabaré, pois, gozava até então de certa tranquilidade perante o departamento de censura local, mesmo com apresentações recheadas de nudez e de deboches. O incômodo ficou por conta da alusão ao caráter democrático do cu e à menção ao *cu da ditadura*, personificada no *coronel* mencionado na letra da música (cujo cu, a despeito da “macheza” pressuposta na patente, faria a alegria do quartel, incluindo a dos oficiais de baixa patente), o que levou o censor local a emitir ordem de fechamento na qual invoca a “moral” e os “bons costumes”.

“Com quantos olhos vamos nos desvigiari depois de abolido o sexo?”, questiona a narrativa de *Tatuagem* nos momentos finais do longa. O cu, portanto, é traiçoeiro, mas nem sempre subversivo: tem cu democrata, mas também tem cu tirano. Vide o *barebacking sex*.

6 RACISMO (DES)ESTRUTURANTE

6.1 Racismo à brasileira

A ordenação da raça como questão biológica pelo paradigma da modernidade/colonialidade nos instiga a pensá-la como algo transcendente a quaisquer dimensões sociais, culturais e comunicacionais, posto que apresentada pela ciência ocidental como de ordem natural. Nesta construção, somos instados a concluir que a raça precede o racismo, convertido em questão quase que irresolúvel quando submetido à regência dos genes. Lançamo-los, assim, para dentro da natureza, mas também para fora da história: “a história que produz esse destino é invisibilizada e a manobra é completamente desistoricizada, bem como é forcluída⁵⁵ a sua qualidade de ‘invenção’ originada de um interesse expropriador e espoliador.” (Segato, 2021, p. 28).

Decolonizar a ideia de *raça*, a fim de desvelar o interesse eurocentrado, expropriador e espoliador de, a partir dela, justificar a exploração à exaustão das gentes e dos recursos naturais fora do continente europeu, implica considerá-la não como categoria biológica, mas como categoria discursiva e, sobretudo, relacional:

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (Almeida, 2019, p. 18).

O Brasil e os Estados Unidos, por exemplo, adotam diferentes mecanismos na leitura e na classificação racial de uma pessoa ou de um grupo de pessoas, o que ilustra o caráter histórico e situado da noção de raça. Uma pessoa considerada como branca no Brasil pode muito bem ser lida como negra nos Estados Unidos, onde vigora o modelo racial do *one-drop rule*, segundo o qual a presença de uma única gota de sangue negro no organismo é suficiente para incluir a pessoa na categoria *black* (Munanga, 2023). Lá, a noção de raça está assentada no genótipo, diferentemente do que ocorre no Brasil, onde a leitura racial é fenotípica, baseada na cor da pele, o que funcionou a favor do projeto de embranquecimento da população brasileira, em meados do século XX:

⁵⁵ Forclusão é um termo psicanalítico que, grosso modo, consiste na rejeição de uma representação e do afeto ligado a ela.

Um negro bem-sucedido que casa com uma branca terá descendentes, após três ou quatro gerações, integrados no grupo branco. Os sucessivos cruzamentos conjugados com o *status* socioeconômico levam progressivamente ao branqueamento. Nos Estados Unidos, tanto a mestiçagem como o *status* socioeconômico não participam do processo de branqueamento e da aniquilação da linha de cor. No Brasil, a percepção da cor e de outros traços negroides é “gestáltica”, dependendo, em grande parte, da tomada de consciência dos mesmos pelo observador, do contexto de elementos não raciais (sociais, culturais, psicológicos, econômicos) e que estejam associados – maneiras, educação sistemática, formação profissional, estilo e padrão de vida –, tudo isso obviamente ligado à posição de classe, ao poder econômico e à socialização daí decorrente (Munanga, 2023, p. 89).

Raça, portanto, é texto, cuja leitura no Brasil é atravessada por elementos como *status* socioeconômico e educacional, como destaca Munanga (2023), capazes de embranquecer a pele – ou de escurecê-la ainda mais, a depender do contexto – e fazer grassar o índice de pessoas brancas no país. Isso imprime ao racismo à brasileira um cinismo que possibilitou às elites brancas converterem a mestiçagem em oportunidade de branqueamento da sociedade nacional, equiparando-a ao etnocídio, ou seja, ao apagamento não só dos traços negroides, mas também da identidade racial e étnica dos grupos dominados (Munanga, 2023):

[...] na construção do sistema racial brasileiro, o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito da democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço (Munanga, 2023, p. 142).

O mito da democracia racial figura, dentre o que Stuart Hall (2011) chama de narrativas de *invenção* da cultura nacional, como “mito fundacional”: “[...] uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo real, mas um tempo ‘mítico’.” (Hall, 2011, p. 55). No Brasil, a encarnação deste mito fundacional tende a oscilar entre o mestiço e o indígena, ambos desistoricizados o suficiente para viabilizar o apagamento de pessoas africanas e afrodescendentes na conformação do Brasil enquanto nação. Somos, aliás, uma nação erigida – e se erigindo – a partir da morte de pessoas negras: morte simbólica, mas também morte física (genocídio).

Tal apagamento é latente nos anúncios das orgias *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), onde a presença maciça de homens negros, em sua maioria pardos (negros de pele clara), aponta, em contrapartida, para a ausência de homens pretos retintos: contraditoriamente, os traços negroides são apagados nessas verbovisualidades, inclusive digitalmente (figura 15). Vivenciamos, pois, um racismo universalista, distinto do racismo diferencialista dos Estados Unidos, a insuflar os índices de pessoas brancas no Brasil graças ao que Kabengele Munanga

(2023) chama de *passing*, ou seja, graças à possibilidade facultada às pessoas negras, sobretudo às de pele clara (pardas, como eu), de serem lidas socialmente como brancas.

Figura 15 – As contradições do racismo à brasileira nas narrativas *barebacking sex*. Interessante notar que no primeiro anúncio, em sentido horário, o homem branco ocupa o centro da imagem, o que diz muito em termos de Brasil.



Fonte: X e Instagram.

O racismo, afinal, é uma maneira sistemática de discriminação, fundamentada na raça e manifesta em práticas conscientes ou inconscientes que resultam em desvantagens ou

privilégios para as pessoas, a depender do grupo racial a que pertencem (Almeida, 2019). E quem, em sua consciência, quer ficar em desvantagem, já que o racismo à brasileira não apenas exclui, como afirma Stuart Hall (2013)⁵⁶, mas também confina, de acordo com Lélia Gonzalez (2020)? Confina na posição de *ativos*, confina em estereótipos, confina em gêneros textuais e musicais, confina em favelas, confina em prisões, confina em trabalhos precários, confina em nomes pelos quais as pessoas não se sentem representadas...

Ademais, é por ser a regra, e não a exceção, que Silvio Almeida (2019, p. 33) define o racismo à brasileira como *estrutural*, decorrente da própria estrutura social, “ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional.”. Assim, o confinamento de pessoas negras (Gonzalez, 2020) é a norma no Brasil. Tanto que foi preciso uma lei, a de nº 12.711/2012, para assegurar a presença de pessoas pretas e pardas nas universidades e instituições públicas de ensino superior, historicamente reservadas àquelas pessoas denominadas pelo historiador Tau Golin como “cotistas desagradecidos” (Golin, 2014). O Brasil reserva as margens para a negritude.

Tal exclusão e confinamento de pessoas negras no Brasil é motivado pelo medo, que, inclusive, está na base do processo de branqueamento da sociedade brasileira levado a cabo em meados do século XX:

Esse medo do negro que compunha o contingente populacional majoritário no país gerou uma política de imigração europeia por parte do Estado brasileiro, cuja consequência foi trazer para o Brasil 3,99 milhões de imigrantes europeus, em trinta anos, um número equivalente ao de africanos (4 milhões) que haviam sido trazidos ao longo de três séculos (Bento, 2016, p. 35).

Cida Bento (2016) afirma, ainda, que medo semelhante viabilizou o surgimento do nazismo e do fascismo na Europa, apoiados pelas camadas abastadas e pequenos burgueses receosos das perturbações sociais, da desvalorização da moeda e do comunismo. Processo bem semelhante ocorre no Brasil desde meados dos anos 2010, a culminar, primeiramente, no golpe que destituiu Dilma Rousseff da presidência, em 2016, e, posteriormente, na vitória de Jair Bolsonaro nas eleições de 2018, que, volta e meia, mencionava o lema criado pelo fascismo, “Deus, pátria e família”⁵⁷.

⁵⁶ No ensaio anterior, convoco a definição de racismo em Stuart Hall (2013): sistema de poder socioeconômico, de exploração, mas também de exclusão, que organiza a raça como construção política, social e discursiva.

⁵⁷ Ver “‘Deus, Pátria, Família’: de onde veio o lema fascista usado por Bolsonaro?”. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/eleticoes/2022/08/29/deus-patria-familia-lema-de-bolsonaro-tem-origem-fascista-entenda.htm>. Acesso em: 30 jan. 2024.

O medo e a fobia das diferenças, pois, estão na base dos processos de outrificação, assim como o ódio às diferenças (Segato, 2021; hooks, 2019), que constituem, inclusive, as narrativas científicas. A ciência como a conhecemos, moderna, também foi erigida sobre o racismo e sobre a subjetividade e os cadáveres de pessoas negras e a epidemia de *mpox*, reportada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) no começo de 2022, é a prova disso. *Mpox* é a designação hoje atribuída à doença que assola os países do continente africano desde a década de 1970, mas nomeada só cinquenta anos depois, quando começaram a surgir casos na Europa e nas Américas que, enfim, despertaram a preocupação da ciência para com a patologia:

A doença que agora ganhou popularidade com o nome de “monkeypox” assola, há décadas, países como a Nigéria, a República Centro-Africana e a República Popular do Congo, sem que a ciência ocidental se dignasse a estudá-la. Afinal, a mortalidade associada a ela é baixa e ficava restrita aos negros.

Em entrevista à revista “Nature”, Ifedayo Adetifa, diretor do Centro Nigeriano para o Controle de Doenças, diz que os virologistas africanos estão muito irritados: lutam, há anos, atrás de fundos para financiar seus estudos sobre o poxvírus causador da doença. Bastou surgirem alguns casos fora da África para a ciência dos países mais ricos acordarem para o problema (Varella, 2022, *online*).

Mundo afora, a doença foi primeiramente batizada como *monkeypox*, enquanto, no Brasil, ficou inicialmente conhecida como *varíola dos macacos*, supostamente em alusão à espécie na qual foi descrita pela primeira vez, em África, onde é endêmica. A semiose, porém, é um processo contínuo, no qual as imagens muitas vezes falam aquilo que as palavras calam, conforme vimos a partir de Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015). O racismo científico veio à tona, então, inclusive na cobertura jornalística feita pelas bandas de cá sobre os casos de *mpox*, na qual imagens de partes de corpos negros afetados pelas lesões, sem rostos e sem identificações, ilustravam os textos⁵⁸.

Racismo científico, mas também jornalístico, já que os veículos noticiosos reproduziram tais fotos, geralmente recolhidas em bancos de imagens de instituições científicas, quando não fornecidas pela própria OMS, sem nem sequer problematizar a associação, nelas sugeridas, entre as pessoas negras aí retratadas de forma desumanizada e o macaco. A própria Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) reforçou esta modalidade de racismo científico ao divulgar, no *site* institucional, notícia sobre o surto da então *monkeypox* ilustrada com imagem de criança negra, sem rosto, afetada pelas lesões (Surto..., 2022).

⁵⁸ Ver, por exemplo, “Cientistas veem risco iminente de varíola dos macacos chegar ao Brasil”. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2022/05/21/cientistas-criam-comite-por-risco-iminente-de-variola-dos-macacos-no-brasil.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 20 fev. 2024.

O macaco, vale destacar, representa a contraparte do ser humano na teoria da evolução darwiniana, a defender uma ancestralidade comum para ambos. Além disso, soma-se a uma miríade de representações animalizadoras, que são histórica e estruturalmente associadas às pessoas negras nos mais diversos âmbitos da existência humana, do científico ao sexual, algumas das quais já mencionadas nesta tese, a exemplo de cavalos e cobras. A respeito disso, afirma Fanon (1968, p. 32): “O colonizado sabe de tudo isso e dá uma gargalhada cada vez que aparece como um animal nas palavras do outro. Pois sabe que não é um animal. E justamente, no instante mesmo em que descobre sua humanidade, começa a polir as armas para fazê-la triunfar.”.

6.2 Dimensão sensível

A modernidade/colonialidade está assentada sobre o ódio; é uma declaração permanente e naturalizada de guerra às diferenças, às existências tachadas como *outras* pelo *ethos* europeu e, também, pelo *ethos* eurocentrado, espalhado inclusive pelo Sul Global (Maldonado-Torres, 2018). O ódio, a propósito, torna-se uma questão comunicacional ao se constituir como empecilho para o estabelecimento de relações cordiais entre as pessoas, donde afloram preconceitos capazes de sequestrar a nossa experiência sensível, a exemplo do racismo, da misoginia, da LGBTQIAPN+fobia, da gordofobia, do capacitismo, do classismo, entre outras formas de depreciações humanas fundamentadas em fobias a hierarquizarem existências.

Para Muniz Sodré (2006, p. 11), experiências sensíveis são aquelas que “podem orientar-se por estratégias espontâneas de ajustamento e contato nas situações interativas, mas salvaguardando sempre para o indivíduo um lugar exterior aos atos puramente linguísticos, o lugar singularíssimo do afeto”. O afeto corresponde àquilo que, não cabendo em palavras e esquivando-se da racionalização de uma experiência de linguagem colonizada porque assentada sobre a escrita, expressa-se por meio do tato, do olfato, da audição e da visão. Corresponde a toda experiência sinestésica capaz de produzir sensações que escapam àquilo chamado por Sodré (2014, p. 82) de “paradigma do código”.

Paradigma do código é o que resulta quando o processo comunicacional passa a ser pensado em função da mensagem, não mais dos efeitos, e quando pessoas que lidam com fenômenos comunicacionais aderem à semiologia e à semiótica “com base no pressuposto de que um sistema de comunicação é sempre análogo à linguagem humana” (Sodré, 2014, p. 79). Ocorre aí uma sujeição da comunicação humana ao código dicionarizado, semelhante à sujeição da narrativa à palavra em Ricoeur, apontada por Leda Maria Martins (2021). Nesta tese, a

concepção de narrar, embora parta de uma dimensão ricoeuriana, está para além da experiência eminentemente literária na qual se constitui a escrita:

Se considerarmos que os africanos, em sua maioria, vinham de sociedades que não tinham a letra manuscrita ou impressa como meio primordial de inscrição e disseminação de seus múltiplos saberes, podemos afirmar que toda uma plêiade de conhecimentos, dos mais concretos aos mais abstratos, foi restituída e repassada por outras vias que não as figuradas pela escritura, dentre elas as inscrições oral e corporal, grafias formadas pelo corpo e pela voz na dinâmica do movimento. *O que no corpo e na voz se repete é também uma episteme* (Martins, 2021, p. 14, grifo meu).

Nesse sentido, fui tremendamente afetado pela obra de Carolina Maria de Jesus, particularmente por *Quarto de Despejo*, cujo entrelaçamento de vida, oralidade e escrita me possibilitaram deslocamentos e saltos a me atirarem em ângulos de observação da empiria até então inimagináveis. Quando morador do Rio, assisti a uma peça sobre a trajetória da autora, mineira de Sacramento (MG), protagonizada por uma atriz, Andreia Ribeiro, alvo de críticas pelo fato de, apesar de negra, não ter a pele retinta, como a de Carolina. Intitulada *Carolina Maria de Jesus: Diário de Bitita*, a peça representou o meu primeiro contato com o universo da escritora.

Anos depois, já no doutorado, leio *Quarto de Despejo*. Meu objetivo era que o livro me proporcionasse um olhar para além da minha bolha, eminentemente branca. Neste mesmo espírito, li também obras de Jeferson Tenório, Stefano Volp, Toni Morrison e James Baldwin, autoras e autores cruciais na compreensão de que o racismo estrutura as sociedades ocidentais, ao tempo em que desestrutura, psíquica e psicologicamente, pessoas negras. “Paz de espírito” é um privilégio de raça no Brasil, na mesma medida em que o ateísmo é um privilégio de classe.

Lembro de, em passado recente, ler texto do jornalista Anderson França bem elucidativo sobre o porquê de moradoras e moradores de favelas do Rio de Janeiro (RJ) não poderem se dar ao luxo de aderir ao ateísmo, pelo fato de que o deus do monoteísmo é com quem podem contar quando o Estado, na figura da polícia, encarna o algoz⁵⁹. Grosso modo, eis algo (bem pouco) do enredo de *O Averso da Pele*, romance no qual o escritor Jeferson Tenório relata as maneiras como o racismo desestrutura famílias e pessoas, a ponto de fazê-las duvidar da própria sanidade. O racismo desarranja os afetos, aquilo que habita o avesso da pele.

⁵⁹ Em janeiro de 2024, em postagem sobre os alagamentos na Região Metropolitana do Rio por conta de chuvas torrenciais, Anderson França criticou a realização de blocos de carnaval na Zona Sul, enquanto, do outro lado da cidade, pessoas padeciam com a casa e os pertences debaixo d’água. Isso desencadeou comentários sobre o papel das igrejas nessas situações, a ocuparem o vácuo deixado pelo Estado, mas também pela esquerda, e como isso se reflete nos resultados das eleições municipal, estadual e federal. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C2HeoxWLYd8/?igsh=d252bmJqOWt5MHZ6>. Acesso em: 22 jan. 2024.

“Vocês só sabiam lidar com os afetos na precariedade. Vocês não eram equilibrados o suficiente. Vocês eram equilibristas. A corda bamba como terreno dos afetos.” (Tenório, 2020, p. 69), diz Pedro, o narrador, a respeito do pai e da mãe. “O Averso da Pele” fala, ainda, de um sistema educacional falido, o brasileiro, do qual pessoas como Carolina Maria de Jesus estão estruturalmente e historicamente alijadas.

Nascida em 1914, Carolina cursou apenas dois anos do ensino formal, na década de 1920, e se apropriou da escrita do português graças à paixão pela leitura, ambas exercidas nos raros momentos de folga do desumano cotidiano de andanças pelas ruas de São Paulo (SP) atrás de papel para revender. Sobre tal contexto, Conceição Evaristo afirma, no prefácio de recente edição de “Casa de Alvenaria, volume 1, Osasco”:

Ao longo do tempo, as injunções da história brasileira sempre favoreceram às classes dominantes o acesso à escola e ao estudo em todos os níveis. Nesse sentido, grupos minorizados pelo poder se apossam da leitura e da escrita como parte de sua luta pelo *direito de autorrepresentação*, autorizando assim os textos de sua história, na medida em que agenciam uma autoria própria. No caso de Carolina Maria de Jesus, o ato de escrever empreendido pela escritora amplia seu gesto para o de se inscrever no sistema literário brasileiro (Evaristo; Jesus, V. *apud* Jesus, C. M. de, 2021, p. 13, grifo meu).

É forte quando Conceição Evaristo enuncia *direito de autorrepresentação* de grupos minorizados, pois tal direito é geralmente tomado como líquido e certo, quando, na verdade, é privilégio daquela pequena parcela da população mundial coberta pela alcunha humanidade. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada em 1948, em Paris, pela Assembleia Geral das Nações Unidas, menciona o direito à liberdade de opinião e de expressão, mas silencia a respeito da liberdade de (auto)representação. Não poderia ser diferente quando os autores detêm milenarmente a prerrogativa de escrita da história, inclusive de escrita da história negra.

É neste processo que pessoas minorizadas terminam confinadas em estereótipos a lhes extirparem a humanidade, mas confinadas também em regiões desassistidas do planeta, como favelas, a lhes extirparem a dignidade. Esse confinamento é descrito, com detalhes, por Carolina Maria de Jesus em *Quarto de Despejo*:

... As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludo, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão de que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo (Jesus, 2014, p. 37).

Em *Quarto de Despejo*, cuja primeira edição data de 1960, Carolina está bem próxima da perspectiva de Frantz Fanon sobre racismo, hierarquização de existências humanas e exclusão

social, embora esta viesse a ganhar o mundo só no ano seguinte, em 1961, com a publicação de *Os Condenados da Terra*. Embora enxerguem o mundo de lugares simbólicos e geográficos distintos e embora Carolina, em nenhum momento, convoque o termo *colonialismo* e afins, ela e Fanon (1968) partilham de visão muito semelhante sobre as realidades testemunhadas, marcadas por segregações espaciais a culminarem, também, em disposição taxonômica das vidas aí apartadas. Sobre o contexto colonial, Fanon (1968) escreve:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, tôda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde os caixotes de lixo regurgitam de sobras desconhecidas, jamais vistas, nem mesmo sondadas. Os pés do colono nunca estão à mostra, salvo talvez no mar, mas nunca ninguém está bastante próximo dêles. Pés protegidos por calçados fortes, enquanto que as ruas da cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem seixos. A cidade do colono é uma cidade saciada, indolente, cujo ventre está permanentemente repleto de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros.

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a *médina*, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carnes, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorçada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes (Fanon, 1968, p. 28-29).

A propósito, uma das dificuldades relatadas por Carolina Maria de Jesus em *Quarto de Despejo* é a de adquirir um sapato para a filha, Vera Eunice, o que só é possível quando renuncia à compra de comida para poder realizar, enfim, o desejo da criança de ter um calçado. Carolina relata:

Catei mais um pouco de papel e recebi 10 cruzeiros. Fiquei com 71 cruzeiros. Dei 30 para os sapatos, fiquei com 41. E não ia dar para comprar café, pão, açúcar, arroz e gordura. Pensei nos ossos. Eu ia fazer uma sopa. Tem um pouco de arroz, um pouco de macarrão. Eu misturo tudo e faço uma sopa. E a Vera se quiser comer come, se não quiser que se aperte. A época atual não é de ter preferência e nem nojo (Jesus, 2014, p. 67).

Hoje extinta, a favela do Canindé (SP), onde viveram Carolina e família até 1960, assemelha-se, em muitos aspectos, à cidade do colonizado descrita por Fanon (1968, p. 29), “faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz.”. Por este motivo, Conceição Evaristo (*apud* Jesus, 2021) afirma haver má vontade, no Brasil, para com a compreensão do que Carolina chama de “fome”. O padecimento descrito em Carolina, afinal, está para “além de uma panela vazia”, registra Evaristo (*apud* Jesus, 2021, p. 10), a destacar que nenhuma dificuldade

foi alegada na compreensão da letra de *Comida*, música escrita por Arnaldo Antunes, Marcelo Fromer e Sérgio Britto e lançada pelos Titãs em 1987, na qual a banda indaga: “Você tem fome de quê?”.

A abrangência da fome de Carolina fica explícita quando ela coloca em palavras a ausência de dignidade na favela do Canindé. Carolina queria comida, mas queria, também, diversão, arte e dignidade: “Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: ‘Faz de conta que eu estou sonhando.’.” (Jesus, 2014, p. 29).

A má vontade para com o que a fome representa em Carolina Maria de Jesus se deve, obviamente, ao racismo e ao “laço indissolúvel entre dominação e representação” de que fala Rosane Borges no prefácio da edição brasileira de *Olhares Negros*, de bell hooks (2019, p. 12). Mbembe (2021), por sua vez, afirma que o racismo consiste *também* no ato de cobrir outra pessoa com um véu ontológico que, ao silenciar as verdades dela, encarrega-se de matá-la, aniquilá-la e anulá-la. O racismo mata em vida. Como pode, afinal, Carolina, uma preta retinta, querer alimentar o corpo e, também, a alma?

Aí reside o perigo das narrativas do *barebacking sex*, pois, ao reforçarem e perpetuarem imaginários racistas, tornam-se tão ou mais traiçoeiras quanto as infecções oportunistas responsáveis pelo extermínio de incontáveis vidas humanas nestes quarenta anos de circulação do HIV e da aids (Silva Júnior; Carvalho, 2022a, 2022b). Se as complicações decorrentes da aids podem matar o corpo, o racismo promove mortes sociais.

Fabiana Moraes (2019) enumera alguns dos estereótipos comumente reforçados pelo jornalismo brasileiro, dentre eles o de pessoas pobres enquadradas como violentas, como vítimas e/ou como as que superam adversidades, os quais se constituem como reverberações do projeto moderno de racionalidade, e acrescenta: “a infantilização [de pessoas negras] é marca recorrente desse jornalismo que parece querer celebrar quando, na verdade, estereotipa.” (Moraes, 2019, p. 215).

Lélia Gonzalez (2020) também aborda esse processo de infantilização de pessoas negras e explica que ele ocorre quando, tolhidas no exercício da própria fala, essas pessoas se tornam faladas por terceiros, assim como a criança falada pelos adultos. Um processo de silenciamento a viabilizar a persistência de estereótipos, muitos deles destinados ao entretenimento da branquitude (hooks, 2019). Isso explica a insistência de Audálio Dantas em manter Carolina Maria de Jesus confinada na imagem de favelada (Evaristo; Jesus, V. *apud* Jesus, C. M. de, 2021), mesmo após a mudança da favela do Canindé para Osasco (SP), em 1960, possibilitada pelo sucesso de *Quarto de Despejo*, que ganhou logo um subtítulo: *Diário de uma Favelada* (figura 16).

Temos, assim, a visibilidade que invisibiliza, a “diferença que não faz diferença alguma” (Hall, 2013, p. 375) ou, nas palavras de uma Jota Mombaça (2021, p. 12) inspirada no trabalho da artista/performer/escritora brasileira Musa Michelle Mattiuzzi, a “inclusão pela exclusão”. Stuart Hall (2013) lembra, ainda, da expressão inglesa *a bit of the other*⁶⁰ ao comentar o fascínio exercido pelas diferenças raciais e étnicas sobre o ocidente na contemporaneidade, destacando que tal expressão possui, no Reino Unido, uma conotação étnica, mas também sexual, na esteira da dinâmica de *outridade*⁶¹ (hooks, 2019) e de *outrificação* (Segato, 2021).

Figura 16 – Em 1961, Carolina posa com Audálio Dantas e a atriz Ruth de Souza, que a interpretara em peça teatral, na Favela do Canindé, São Paulo (SP), às margens do Rio Tietê. Nessa época, Carolina não morava mais na favela; mudara-se para Osasco em 1960.



Fonte: Coleção Ruth de Souza, Arquivo IMS.

O estereótipo da pobreza e da negritude como entretenimento sexual é perceptível nos anúncios de divulgação das orgias *Surubada dos Leiteiros* (RJ), particularmente nos que anunciam festas temáticas intituladas *Putos da Favela*, nos quais homens negros são apresentados como *favelados*, *atração*, “boys à disposição do público” (figura 17). No plano de fundo desses anúncios, atrás dos rostos desses homens, vemos construções irregulares, em cores vibrantes, a evocar a cidade do colonizado, “onde os homens estão uns sôbre os outros, as casas umas sôbre as outras” (Fanon, 1968, p. 29), e a evocar, também, o urbanismo característico das favelas do Rio de Janeiro (RJ), cujas paisagens resultam da ocupação desordenada de áreas de encostas, onde os riscos de deslizamentos são elevados.

⁶⁰ “Um pouco da outra pessoa”, em tradução livre.

⁶¹ No inglês, *otherness*.

Figura 17 – Artes de divulgação da *Surubada dos Leiteiros*, edição *Putos da Favela*, anunciam *favelados* (negros) como “boys à disposição do público”.



Fonte: X.

Arraigado no imaginário popular, o termo *favela* foi utilizado recentemente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para substituir a denominação *aglomerado subnormal*, agora *Favelas e Comunidades Urbanas*, em processo de valorização e de afirmação desses espaços, que são, também, espaços de identidade e de sociabilidade, mas sem negar a desassistência de direitos que os caracteriza (Nery; Britto, 2024). Carolina, em São Paulo (SP), morou na já extinta Favela do Canindé, região do Tietê; no Rio, eu morei na Favela da Muzema, no Itanhangá (Zona Oeste). Nos anos 2010, a Muzema se tornou o principal destino de pessoas moradoras da Rocinha, favela da Zona Sul, que migraram para fugir da violência do tráfico de drogas, o que inclui a violência cometida pelo Estado, por parte da polícia⁶².

Se a presença do Estado em favelas é sinônimo de violência, a ausência também o é. Na Muzema, por exemplo, dois prédios erguidos de forma irregular pela milícia, sem fiscalização, foram ao chão em abril de 2019, matando aproximadamente cinco pessoas⁶³. Os desmoronamentos ocorreram a cerca de 500 metros do local onde eu morava. Era um sábado de manhã e pessoas próximas começaram a ligar e mandar mensagens para saber se eu e Gaia, com quem eu dividia o apartamento, estávamos bem. Lembro de atender a um telefonema de minha mãe aos prantos; ela ligava de Belém (PA).

Nas imagens da figura 17, chama atenção também a inscrição *SOCA NO MEU BUMBUM*⁶⁴, no imperativo e em caixa alta. O imperativo, obviamente, não se refere a uma

⁶² Ver “Êxodo causado pelo medo faz da Muzema a nova Rocinha”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/exodo-causado-pelo-medo-faz-da-muzema-nova-rocinha-22363268>. Acesso em: 14 out. 2022.

⁶³ Ver “Cinco pessoas morrem em desabamento de prédios na Muzema, comunidade na Zona Oeste do Rio”. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/04/12/imovel-desaba-na-zona-oeste-do-rio.ghtml>. Acesso em: 14 out. 2022.

⁶⁴ Note-se, aqui, o apagamento do cu a que me referi no ensaio anterior.

enunciação dos homens negros, pelo contrário: subtrai-lhes a agência, ao evocar o estereótipo do negro ativo e *comedor*, impossibilitado de gozar na posição de passivo. É representativa também a disposição de cores a destacar visualmente a inscrição *SOCA NO MEU BUMBUM*, grafada em fonte preta e sobre fundo branco, pois remete à voz branca, onipotente e onipresente, a ordenar para os corpos negros, dispostos abaixo, que lhe forneça as *pistoladas*.

Estereotipada e desumanizada, a masculinidade negra é, aí, convertida em *playground* sexual por uma cultura branca que jaz em estado permanente de anedonia, ou seja, de “inabilidade de sentir prazer” (hooks, 2019, p. 89):

O nexos comercial explora o desejo da cultura (expressado por brancos e negros) de marcar a negritude como um símbolo do “primitivo”, da selvageria, e com isso a insinuação de que as pessoas negras têm acesso secreto ao prazer intenso, particularmente aos prazeres do corpo. É o corpo do jovem homem negro que é visto como a epítome dessa promessa de selvageria, de poder físico ilimitado e de erotismo incontrolável. Era esse o corpo negro mais “desejado” para o trabalho na escravidão, é esse o corpo mais representado na cultura popular contemporânea como o corpo a ser vigiado, imitado, desejado, possuído. Em vez de um sinal de prazer na vida diária fora do reino do consumo, o corpo do jovem negro é representado mais graficamente como o corpo com dor (hooks, 2019, p. 86).

É fora do reino do consumo que jazem corpos como o de Moïse Kabagambe, congolês assassinado a pauladas em janeiro de 2022, após cobrar pagamentos pendentes no quiosque da Barra da Tijuca (RJ) onde prestava serviços em troca de diárias. O crime ocorreu enquanto clientes consumiam no local, aos quais os agressores de Moïse dirigiam ordens para não olharem⁶⁵. Logo, as vulnerabilidades social e racialmente engendradas às quais estão submetidas pessoas negras, maioria dentre habitantes de favelas e periferias, são não apenas minimizadas, mas também fetichizadas, nas imagens de divulgação das orgias *Surubada dos Leiteiros*, particularmente da edição *Putos da Favela*: os homens negros e favelados aí anunciados como *atração* são, pois, usáveis e descartáveis.

6.3 Olhar Colonizador Voyeurístico

Assim como o olhar que deseja a mulata é o mesmo que violenta a empregada doméstica (Gonzalez, 2020), o olhar que transforma esses homens em mero fetiche é o mesmo a criminalizá-los no cotidiano. No dia a dia, fora da seara do consumo, eles são convertidos em

⁶⁵ Ver “Moïse foi espancado enquanto clientes compravam refrigerante e testemunha afirma que agressores disseram para ‘não olhar’”. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/02/04/moise-foi-espancado-enquanto-clientes-compravam-refrigerante-e-testemunha-afirma-que-agressores-disseram-para-nao-olhar.ghml>. Acesso em: 11 jan. 2024.

alvo privilegiado da indústria do punitivismo, encarnações por excelência dos marcadores sociais desenhados pelos gráficos da engrenagem do extermínio sistemático (Mombaça, 2021).

Quando morador do Rio, em 2019, eu precisei me dirigir a uma delegacia, a fim de registrar boletim de ocorrência por roubo de celular durante assalto a ônibus na Linha Amarela. Após relatar o episódio em delegacia de Copacabana, o policial me entregou um livro e perguntou se eu conseguiria reconhecer os assaltantes nas fotos ali presentes. Todas mostravam homens negros, alguns deles sem camisa, em arranjos corporais semelhantes aos da composição imagética de divulgação das festas *Surubada dos Leiteiros e Cabbaré*.

Por isso, pesquisadoras e militantes do movimento negro apontam o sistema carcerário brasileiro como máquina de moer negros e pobres. Em 2018, de acordo com o Departamento Penitenciário Nacional (Depen), 61,7% dos presos brasileiros eram pretos ou pardos, enquanto 37,22% eram brancos (Sistema..., 2018, *online*). Vale destacar que, entre 2019 e 2022, durante a gestão de Jair Bolsonaro no Executivo Federal, as pesquisas censitárias brasileiras foram incessantemente boicotadas, inclusive a maior delas, o Censo, realizado de dez em dez anos pelo IBGE. Como política de Estado, esse apagão de dados potencializa ainda mais a condição vulnerável das vidas consideradas como supérfluas⁶⁶.

Reverbera, assim, nas imagens de divulgação das festas *Surubada dos Leiteiros e Cabbaré*, dialética semelhante à da mulata e da empregada doméstica descrita por Lélia Gonzalez (2020). É nas ruas da cidade, fora do ambiente disruptivo das orgias *barebacking*⁶⁷, que se exerce com violência sobre esses homens a culpabilidade produzida como o avesso de um processo de fetichização dessas pessoas. No cotidiano, eles são convertidos no alvo predileto do “extermínio sistemático, continuado e neocolonial” encabeçados pelas “máquinas de fazer desperceber conflitos e desigualdades” (Mombaça, 2021, p. 57).

O olhar, portanto, molda mundos, mas também pessoas, seja na literatura, seja no jornalismo, seja na ciência, seja no cotidiano. Leitor, mas também legível, o olhar narra, produz sentido e inscreve a pessoa olhada em determinada posição. O olhar da branquitude sobre a obra de Carolina Maria de Jesus, por exemplo, é diferente do olhar negro sobre os mesmos escritos. Da mesma maneira que a percepção sobre a obra de Carolina diverge quando

⁶⁶ Ver “Apagão de dados: ‘Sem o Censo, nós estaremos navegando no escuro’, diz pesquisadora”. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/12/apagao-de-dados-sem-o-censo-nos-estaremos-navegando-no-escuro-diz-pesquisadora>. Acesso em: 14 out. 2022.

⁶⁷ Disruptivo porque corpos que não despertariam interesse em outros contextos comunicacionais, a exemplo dos corpos negros, são aí convertidos em objetos de desejo, dignos de interação. Lembremos, aqui, do depoimento de Zulu Cleyson no documentário *Além de Preto, Viado*, mencionado no ensaio anterior: “Eu era o lance da madrugada”.

racializada, diverge a percepção acerca da relação entre a escritora mineira e o jornalista Audálio Dantas quando racialmente perspectivada.

Se, para Conceição Evaristo e Vera Eunice de Jesus (e, também, para a própria Carolina), Audálio agiu como um feitor ao cobrar da escritora mais e mais obras dentro do gênero diário (Evaristo; Jesus, V. E. de *apud* Jesus, C. M. de, 2021), para a jornalista Eliane Brum, em coluna própria publicada no extinto *El País Brasil*,

[...] neste momento há dois gestos em curso: por um lado, o apagamento da importância de Audálio Dantas na trajetória de Carolina Maria de Jesus como escritora, e, por outro, a redução de Audálio a um branco, macho, opressor e aproveitador, que teria oprimido Carolina, se esforçado para ser mais importante do que ela e impedido o público de conhecê-la para além da narrativa dos diários. Alçar-se a “descobridor” de Carolina seria um exemplo contundente dessa atitude de “sinhozinho” (Brum, 2021, *online*).

Eliane Brum (2021) desenrola vários outros argumentos a respeito das constatações acima, em texto que começa da seguinte forma: “Deixa eu começar a dizer de onde eu falo.”. A jornalista fala do lugar de uma mulher, branca, que pode exercer a escrita como profissão e de forma institucionalizada, um exercício vedado a Carolina, confinada em diários e sem poder se expressar por meio de romances, de poesia e de música, gêneros nos quais demonstrou interesse após *Quarto de Despejo*. Incide novamente, aqui, o confinamento simbólico descrito por Lélia Gonzalez (2020) para a população negra do Brasil. Brum (2021) se vale da visibilidade internacional para deslegitimar relatos como os de Vera Eunice de Jesus, que por vezes testemunhou a mãe acusar Audálio Dantas de *feitor*. Na visão de Eliane Brum (2021), Audálio surge como o *benfeitor*. Carolina Maria de Jesus não estava convicta de que este fosse o único traço do jornalista:

Eu queria ir para o radio, pra cantar. Fiquei furiosa com a autoridade do Audálio, reprovando tudo, anulando os meus projetos. Dá impressão de que sou sua escrava. Tem dia que eu adoro o Audálio, tem dia que eu xingo-o de tudo. Carrasco, dominador, etc. [...] Xingava o Audálio. Ele não me dá liberdade para nada. Eu posso cantar! Posso incluir-me no radio como dramaturga e ele não deixa (Jesus, 1961, p. 27).

Resta, aqui, a dúvida se Eliane Brum leu Carolina para além de “Quarto de Despejo”, conforme relatou no *El País Brasil*, caso em que silenciaria a escritora plenamente sabedora das origens da atribuição de arbitrariedade de Audálio Dantas por meio de fonte primária, ou, não sendo conhecedora das demais obras de Carolina, a silencia duplamente, como voz que não merece ser lida/ouvida. Ruído, portanto.

Para Rita Segato (2021, p. 337), “o olhar de autoridade que pousa sobre nós enquadra-nos, atribui-nos um lugar e marca-nos, às vezes, pelo resto de nossas vidas”. Longe de ser um atributo natural, o olhar é filtrado pela cultura, mas também pela história: “[...] a raça, a não brancura, é o traço da história nos corpos, lida por um olhar que faz parte e é, também, formado – formatado, deveríamos dizer – por essa mesma história.” (Segato, 2021, p. 327). Foi o olhar racista dos colonizadores europeus, aliás, o responsável pela divisão do mundo em raças e, conseqüentemente, em civilizações e incivilizações; olhar racista com o qual Carolina se dizia acostumada:

Surgiu a dona da casa e a criada. Ela deu-me um saco de papeis. Os dois filhos dela conduziu-me no elevador. O elevador em vez de descer, subiu mais dois andares. Mas eu estava acompanhada, não tive receio. Fiquei pensando: a gente fala que não tem medo de nada, as vezes tem medo de algo inofensivo. No sexto andar o senhor que penetrou no elevador olhou-me com repugnancia. Já estou familiarisada com estes olhares. Não entristeço. Quiz saber o que eu estava fazendo no elevador. Expliquei-lhe que a mãe dos meninos havia dado-me uns jornaes. Era este o motivo da minha presença no elevador. Perguntei-lhe se era medico ou deputado. Disse-me que era senador. O homem estava bem vestido. *Eu estava descalça*. Não estava em condições de andar no elevador (Jesus, 2014, p. 111, grifo meu).

Descalça, à moda da cidade do colonizado (Fanon, 1968), Carolina foi alvo do olhar de repugnância do senador, impregnado de racismo e classismo, a desaprovar a presença da escritora naquele mundo. Carolina, por sua vez, não apenas se dá conta da reprovação como, em seguida, afirma: “Não estava em condições de andar no elevador” (Jesus, 2014, p. 211), após constatar o abismo social e racial existente entre o mundo daquele homem e o mundo dela, negra, favelada e faminta, desassistida pelo Estado, mas desassistida também pelo deus do monoteísmo, aparentemente indiferente às pessoas como ela:

Pelo que observo, Deus é o rei dos sábios. Ele pois os homens e os animais no mundo. Mas os animais que lhes alimenta é a Natureza porque se os animais fossem alimentados igual aos homens, havia de sofrer muito. Eu penso isto, porque quando eu não tenho nada para comer, invejo os animais (Jesus, 2014, p. 61).

A mesma modernidade que desumaniza pela animalização é capaz de subjugar existências a ponto de colocar a pessoa em condição abaixo da de um animal. Por outro lado, pessoas brancas em situação de vulnerabilidade social, semelhante à de Carolina, são alvo de olhares repletos de compaixão, piedade e comiseração no Brasil, a ponto de virar notícia. Há cerca de dez anos, a situação de Rafael Nunes foi parar sob os holofotes midiáticos. Branco, de olhos claros, ele vivia em situação de rua em Curitiba (PR) quando, após abordar uma moça e pedir-

lhe para ser fotografado, ganhou destaque nas redes sociais e na mídia nacional. Nas palavras do próprio, queria ir parar no “rádio” e ficar famoso.

Em vez de ir para o rádio, foi parar no *Facebook* da autora da foto e ficou famoso Brasil afora sob a alcunha de “mendigo gato”⁶⁸. Ex-modelo, Rafael vivia em situação de rua por causa de toxicodependência; em 2017, foi tema de reportagem do *GI* para mostrar a superação do vício e a vida como pai de família⁶⁹. Isso dificilmente ocorrerá com pessoa negra em situação de rua no Brasil, alvo de olhares incrustados de indiferença, quando não de repugnância. O par branco/preto, pois, evoca a mesma ideia de contrários, de opostos e de extremos sugerida em outros binômios que constituem a base de sustentação do paradigma da modernidade/colonialidade:

Assim é que, no marco do racismo, o sujeito branco depende da produção arbitrária do sujeito negro como “Outro” silenciado para se constituir, atualizando, a partir do binômio branco/negro, uma série de outras fórmulas binárias tais como bem/mal, certo/errado, humano/inumano, racional/selvagem, nas quais o negro não cessa de ser representado como mal, errado, inumano, selvagem. *Dessa maneira, não é jamais o sujeito negro que está em questão, mas as imagens e narrativas dominantes produzidas desde um ponto-de-vista colonial acerca dele* (Mombaça, 2015, online, grifo meu).

Para Maldonado-Torres (2018, p. 42-43), o paradigma da modernidade/colonialidade consiste, sobretudo, no movimento simbólico de *nomeação* do planeta diante da “catástrofe metafísica” que a chegada ao *novo mundo* representou para os europeus, já que esta porção de terra e as gentes aqui habitantes desautorizaram não apenas a escritura sagrada, mas também a dos antigos: ambas calavam a respeito da porção de terras que viria a ser batizada de América.

Tal catástrofe metafísica é, simultaneamente, ontológica, epistemológica e ética: “A catástrofe metafísica inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro de subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo.” (Maldonado-Torres, 2018, p. 43). Este mundo cindido em dois, no qual o colono se encarrega de levar a violência à casa e ao cérebro do colonizado (Fanon, 1968), não comporta possibilidades de conciliação, movido que é por um paradigma belígero e fundamentado na inferiorização de existências *outras*.

⁶⁸ Ver “Mãe do ‘mendigo gato’ de Curitiba diz que quer tirar o rapaz das ruas”. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2012/10/mae-do-mendigo-gato-de-curitiba-diz-que-quer-tirar-o-rapaz-das-ruas.html>. Acesso em: 25 set. 2022. A alcunha deixa ver também outras formas de hierarquização, posto que Rafael encarna ideais de beleza típicos da branquitude.

⁶⁹ Ver “Das ruas à recuperação, ‘Mendigo Gato’ relembra a luta para deixar o crack”. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/das-ruas-a-recuperacao-mendigo-gato-relembra-a-luta-para-deixar-o-crack.ghtml>. Acesso em: 25 set. 2022.

Muito sagazmente, Rita Segato (2016) aponta essa existência humana superior, encarnada no “sujeito natural da esfera pública” moderna (Segato, 2016, p. 64), como masculina e descendente direto do processo tanto de colonização quanto de colonialidade, por isso, branco, proprietário, letrado e “pai de família” – descrevê-lo como *heterossexual* não seria adequado, para Segato (2016), pois sabemos muito pouco a respeito da sexualidade deste patriarca. De fato, Barreto (2016) testemunhou a presença de homens supostamente casados com mulheres nas orgias masculinas por ele etnografadas ao longo dos anos 2010, no Rio de Janeiro (RJ); homens que não apenas se apresentam como casados *com mulheres*, mas que também performam a imagem do heterossexual casado nesses espaços⁷⁰. A mulher, aí, é relegada a mero acessório de afirmação da virilidade, em um processo violento de desqualificação simbólica.

Na ausência da possibilidade de paz e de conciliação dentro da lógica belicista da colonialidade, Jota Mombaça fala da necessidade de haver um processo de “redistribuição da violência” marcada pela desobediência de gênero e por uma postura anticolonial: “[...] essas cartografias necropolíticas do terror nas quais somos capturadas são a condição mesma da segurança (privada, social e ontológica) da ínfima parcela de pessoas com *status* plenamente humano do mundo” (Mombaça, 2021, p. 66).

Tal necessidade imperativa de redistribuição da violência pode ser constatada em episódio de racismo contra Titi e Bless, filha e filho da atriz Giovanna Ewbank e do ator Bruno Gagliasso, ocorrido em Portugal. Tanto Titi quanto Bless têm a pele retinta; estavam com a mãe branca e o pai branco em restaurante quando foram alvos de insultos racistas que se estenderam, também, para pessoas angolanas presentes no lugar⁷¹. Vídeos disponibilizados na internet registraram Giovanna Ewbank, na ocasião, a confrontar e xingar a mulher racista de “filha da puta” e “nojenta”, enquanto o marido acionava a polícia, que retirou a criminosa do local⁷².

Ewbank e Gagliasso receberam elogios Brasil afora pela postura adotada na ocasião, de enfrentamento do racismo em defesa das crianças, louvores diretamente proporcionais à aparição do casal na mídia brasileira por conta da situação. Entretanto, a psicóloga Jeane Tavares, doutora em Saúde Pública, professora da Universidade Federal do Recôncavo Baiano

⁷⁰ “Numa das suítes uma estranha conversa se desenrolava, enquanto era penetrado alguém pergunta: ‘você não cansa de comer meu cu não?’, o outro responde aumentando o ritmo ‘não, sou casado e minha esposa não deixa eu comer o cu dela, tenho que aproveitar’. Pergunta-desafio com uma resposta que alia a justificativa para sua interação com o acionamento de uma figura de masculinidade ‘clássica’ desses espaços: o do homem com esposa.” (Barreto, 2016, p. 58).

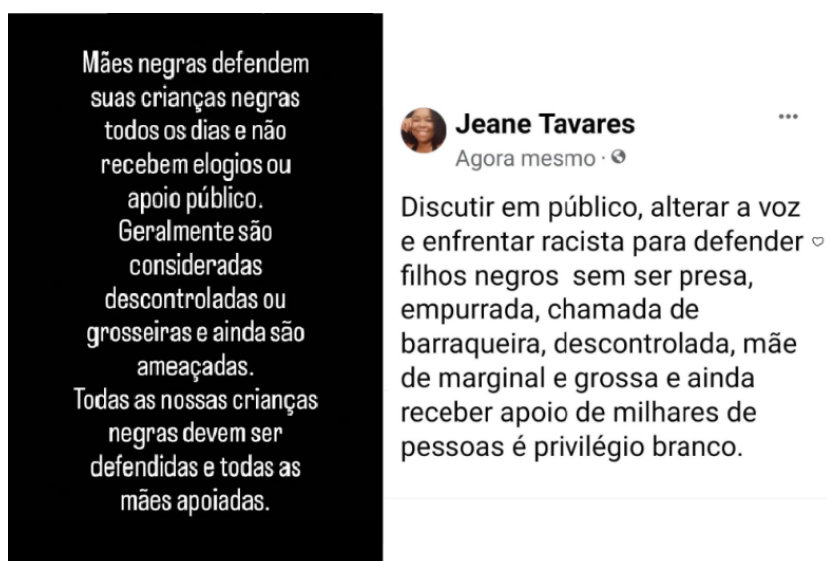
⁷¹ Ver “Giovanna Ewbank diz que filhos foram vítimas de racismo em Portugal”. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2022/07/30/giovanna-ewbank-diz-que-filhos-foram-vitimas-de-racismo-em-portugal.ghtml>. Acesso em: 26 set. 2022.

⁷² Ver “Giovanna Ewbank xinga mulher após racismo contra os filhos em Portugal”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=98Z3UwNqiZM>. Acesso em: 26 set. 2022.

(UFRB) e que mantém no *Instagram* perfil voltado à saúde mental da população negra, questionou em postagem se uma mãe negra, no lugar de Giovanna Ewbank, receberia o mesmo acolhimento. O *post* foi publicado em 30 de julho de 2022 e gerou diversas reações negativas, o que levou a psicóloga a fazer nova postagem, desta vez sobre privilégio branco (figura 18).

Como dito anteriormente, a conciliação não paira como possibilidade na paisagem fragmentada e desumanizadora da modernidade/colonialidade. Fanon (1968), por exemplo, fala da irracionalidade deste paradigma, perspectiva que surge também em Mombaça (2021, p. 70) quando, acerca do que chama de redistribuição da violência (que a autora distingue enfaticamente de uma *disseminação da violência*), ela afirma: “Se não pudermos ser violentas, concentraremos em nossos corpos, afetos e coletividade o peso mortífero da violência normalizadora”. Aqui, recordo de Pedro, protagonista do romance *O Avesso da Pele*, falando sobre “a corda bamba dos afetos” em que viviam o pai e a mãe (Tenório, 2020, p. 69).

Figura 18 – À direita, em fundo preto, a primeira postagem de Jeane Tavares; à esquerda, em fundo branco, a segunda postagem, ambas disponíveis em @saudementalpopnegra, no Instagram.



Fonte: *Instagram*.

A reação à violência, seja física ou simbólica, é, assim, mais um privilégio branco, do qual Giovanna Ewbank lançou mão na defesa da filha e do filho, em Portugal. É sobre isso que a psicóloga Jeane Tavares fala nas postagens do *Instagram* reproduzidas anteriormente, criticadas, inclusive, por pessoas negras. Nessa distribuição colonial da violência reside, pois, não apenas a impossibilidade de defesa dos grupos minorizados, mas de redefinição mesma dos limites acerca do que é – e do que não é – considerado como violência.

E o confinamento a que está submetida a população negra no Brasil (Gonzalez, 2020) precisa ser encarado, também, como uma modalidade de violência que, não raro, culmina em assassinatos, como o de Moïse Kabagambe, e perpetua genocídios. Sobre tal confinamento, é representativo que George Floyd, afro-americano que morreu sufocado sob o joelho de um policial branco em Minneapolis, nos Estados Unidos, tenha avisado repetidamente antes de vir a óbito: “Não consigo respirar”⁷³. Na década de 1960, Carolina Maria de Jesus (2014, p. 32) se referiu à favela como o “quintal onde jogam os lixos”. Vinte anos depois, Lélia Gonzalez (2020) recorreu à mesma metáfora ao afirmar que a sociedade brasileira reserva a lata de lixo para pessoas negras:

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, ciancio etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (Gonzalez, 2020, p. 69).

Assim como a favela, a prisão é uma das feições mais traiçoeiras desse confinamento que é geográfico e simbólico, mas, também, econômico. Historicamente, pessoas negras estão condenadas à base da pirâmide econômica de um país no qual Lélia Gonzalez (2020) enxerga uma divisão racial do trabalho:

O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho. Por conseguinte, não é por coincidência que a maioria quase absoluta da população negra brasileira faz parte da massa marginal crescente: desemprego aberto, ocupações “refúgios” em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente e trabalho por temporada etc. Ora, tudo isso implica baixíssimas condições de vida em termos de habitação, saúde, educação etc. (Gonzalez, 2020, p. 40).

A partir do momento em que comecei a adquirir letramento racial, o que coincide com o início do processo para ingresso no doutorado, em 2019, eu comecei a observar mais atentamente, e retroativamente inclusive, como o racismo incide na composição das paisagens⁷⁴, sejam estas públicas ou privadas, em dinâmica segregacionista relatada também em Carolina Maria de Jesus (2014) e em Frantz Fanon (1968). Além das idas às praias de

⁷³ Ver “Justiça para George Floyd”. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/george-floyd-como-negro-morto-pela-policia-inspira-hoje-luta-antirracista/#cover>. Acesso em: 12 jan. 2024.

⁷⁴ Paisagem aqui considerada como o “conjunto de componentes naturais ou não de um espaço externo que pode ser apreendido pelo olhar”, de acordo com o Houaiss (2009).

Salinópolis, no litoral paraense, durante as férias escolares da minha infância, descritas na introdução desta tese, lembro também dos *quartinhos de empregada* nos fundos das casas que frequentei na infância e na adolescência, em Belém (PA).

Quartinhos, literalmente, pois eram espaços minúsculos onde (sobre)viviam mulheres jovens e negras, na grandíssima maioria das vezes oriundas dos interiores do Pará e do Maranhão. Não raro, elas recebiam roupas largas, que deveriam ser usadas no local de trabalho em nome da moral e dos bons costumes, para não atíçarem os homens da casa. Recordo-me de, ainda criança, impressionar-me com a transformação pela qual passavam ao saírem para a folga do fim de semana, maquiadas e vestindo o que bem lhes aprouvesse. Ao retornarem ao trabalho, essa vaidade lhes era subtraída, junto com a dignidade. Uma opressão racista e machista possibilitada, também, pela natureza precária do trabalho por elas desenvolvido, muitas das vezes sem carteira assinada e, por isso, equivalente à condição de trabalho escravo:

Se a gente dá uma volta pelo tempo da escravidão, pode encontrar muita coisa interessante. Muita coisa que explica essa confusão toda que o branco faz com a gente porque a gente é preto. Pra gente que é preta então, nem se fala. Será que as avós da gente, as mucamas, fizeram alguma coisa pra eles tratarem a gente desse jeito? Mas o que era uma mucama? O *Aurélio* assim define:

Mucama. (Do *quimbundo* um'kama “amásia escrava”). S. f. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes, era ama de leite.

Parece que o primeiro aspecto a observar é o próprio nome, significante proveniente da língua quimbunda, e o significado que nela possui. Nome africano, dado pelos africanos e que ficou como inscrição não apenas no dicionário. Outro aspecto interessante é o deslocamento do significado no dicionário, ou seja, no código oficial. Vemos aí uma espécie de neutralização, esvaziamento no sentido original. O “por vezes” é que, de raspão, deixa transparecer alguma coisa daquilo que os africanos sabiam, mas que precisava ser esquecido, ocultado (Gonzalez, 2020, p. 72).

Da figura da mucama, que também desempenhava função sexual, derivam as imagens contemporâneas da empregada doméstica e da mulata, encarnações cruéis da violência simbólica direcionada à jovem mulher negra: endeusada no carnaval como a mulata, produto da cultura “amefricana”, a mesma mulher negra ocupa, no cotidiano, o papel da empregada doméstica, onde a culpabilidade produzida no endeusamento carnavalesco se exerce com fortes cargas de agressividade: “É por aí, também, que se constata que os termos ‘mulata’ e ‘doméstica’ são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas.” (Gonzalez, 2020, p. 71). Por isso, as mulheres negras que trabalharam como domésticas nas casas que frequentei na infância recebiam roupas largas para cobri-las durante o expediente, a fim de que os homens da casa não enxergassem nelas a musa do carnaval que, até bem pouco tempo atrás, sambava nua em fevereiro na emissora mais assistida do país.

Uma das atribuições da mucama na era colonial era, também, a de amamentar as crianças da casa grande, função da qual o *Dicionário Aurélio*, o código oficial (Gonzalez, 2020), tenta se esquivar ao definir o termo, porque o ato de amamentar envolve o estabelecimento de certo vínculo afetivo entre a criança e a mulher negra que, conseqüentemente, influencia na formação sociocultural daquele futuro adulto. Por isso, Lélia Gonzalez (2020) define o branco europeu como o *corno* quando o assunto é cultura brasileira, incrustada do elemento africano, o *pai*, e do que a autora chama de *pretuguês*, perceptível na escrita oralizada de Carolina Maria de Jesus.

No caso da mucama, o ato de amamentar a cria da casa grande está, portanto, para além do mero fornecimento do leite e é justamente este aspecto que, silenciado, aparece “de raspão” na definição do *Aurélio* (Gonzalez, 2020, p. 72). Rita Segato também discorre sobre esse apagamento:

A foreclusão da babá negra invisibiliza e francamente anula o trabalho reprodutivo da negritude no Brasil, isto é, suprime a consciência do trabalho reprodutivo das pessoas negras na sociedade brasileira. Essa supressão é violenta e extirpa, em um mesmo gesto, a mãe que cria e sua negritude do campo do possível na consciência. Trata-se do próprio momento da ontogênese da raça e do gênero como biologias degradadas na atmosfera estruturada pela colonialidade. A mãe biológica e legal – legítima – é empurrada para a função da lei, uma vez que afirma seu vínculo materno por meio de um contrato. A outra relação materna e procriativa, a da intimidade, é banida e lançada na condição de ilegitimidade (Segato, 2021, p. 34).

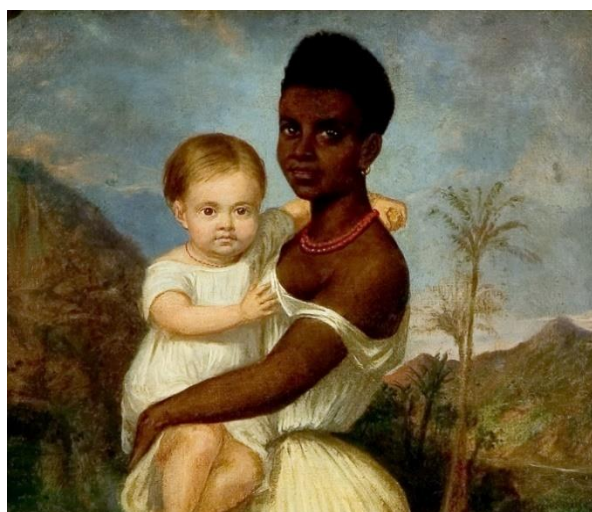
No âmbito dessa discussão, Rita Segato (2021) recorre à pintura *Ama com Criança no Colo – Catarina e o menino Luís Pereira de Carvalho* (figura 19), de autoria não identificada⁷⁵, onde vemos um bebê, branco, cuja mão repousa sobre o seio de uma mulher, negra, que o carrega no colo. Provavelmente a mucama. Nas palavras da autora,

Vemos um bebê qualquer, surpreendido e incomodado na sua cena edipiana típica, quiçá sendo levado para passear calmamente; temos ainda o pintor, a Lei que o instala no mundo, não apenas como sujeito neste caso particular, mas como sujeito transcendente; e a babá: a mãe Jocasta, negra. O bebê, sujeito interpelado e arrancado do seu complemento, resiste a retirar a mão do seio da mãe. O quadro parece ser, simultaneamente, o de um bebê e uma alegoria do Brasil que se apegua a uma mãe-pátria jamais reconhecida, mas nem por isso menos verdadeira: África e uma comparação transcendental que outorga força de realidade – quem sabe por quais voltas – a todos aqueles bebês “legítimos” da nação em processo de desprendimento forçado dos braços cálidos, do colo de pele sempre mais escura, da intimidade da mãe negra, fusão de corpos, impossibilidade de pronunciar um eu-tu duradouro (Segato, 2021, p. 229).

⁷⁵ A pintura ilustra as capas de diversas edições da obra *La Crítica de la Colonialidad en ocho ensayos*, inclusive a brasileira (Segato, 2021).

De acordo com Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015), enquanto a escrita domestica o passado, tornando-o transparente e inteligível, a oralidade e as imagens atestam a irredutibilidade da vida humana à experiência literária da linguagem, mostrando como as coisas são, em vez de como elas *deveriam* ser, por meio das fissuras e fraturas que fazem brotar no âmbito da norma. Aqui, podemos abrir parênteses para fazer uma correlação com outra dialética descrita por Lélia Gonzalez (2020), a da memória e a da consciência, na qual a consciência atua a favor do discurso dominante e a memória como o processo de (re)inscrição de uma história não escrita.

Figura 19 - *Ama com Criança no Colo* – Catarina e o menino Luís Pereira de Carvalho, de autoria não identificada.



Fonte: Google.

Assim, é possível perceber resquícios dessa simbologia colonialista, construída em torno da mucama, da mulata e da empregada doméstica, nas verbovisualidades das orgias *Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros*. Afinal, a extração do *leite* (sêmen) do jovem homem negro anunciado como *atração* desses eventos é, em última instância, o que atribui sentido à dinâmica dessas festas, em cujos anúncios homens negros são representados, também, como *motoboys* e *operários* (figura 20), mas não como engenheiros, médicos e advogados, confinados que estamos à base da pirâmide econômica brasileira.

Figura 20 – O leite abundante do homem negro e o confinamento dele em serviços como operários de construção civil e *motoboy*s povoam as verbosvisualidades racistas das orgias *Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros*.



Fonte: X.

O leite e o corpo de pessoas negras, portanto, seguem satisfazendo os instintos biológicos (e, por que não, simbólicos) da branquitude e do “olhar colonizador voyeurístico” (hooks, 2019, p. 239), aos moldes dos versos de Gonzaguinha na música *Feijão Maravilha* (*O preto que satisfaz*), gravada por As Frenéticas:

Dez entre dez brasileiros preferem feijão
esse sabor bem Brasil
verdadeiro fator de união da família
esse sabor de aventura
famoso Pretão Maravilha
faz mais feliz a mamãe, o papai
o filhinho e a filha

Dez entre dez brasileiros elegem feijão!
Puro, com pão, com arroz
com farinha ou macarrão
macarrão, macarrão!
E nessas horas que esquecem dos seus preconceitos
gritam que esse crioulo
é um velho amigo do peito (Gonzaguinha, 1978).

O feijão na música de Gonzaguinha ilustra a intenção do compositor de indicar os modos dúbios, equívocos, dissimulados e cínicos como o racismo à brasileira opera. É possível, afinal,

esquecer-se momentaneamente dos preconceitos para melhor tirar proveito do “pretão maravilha”, do “crioulo amigo do peito”, do “preto que satisfaz” a tradicional família brasileira desde a era colonial (Silva Júnior; Carvalho, 2022a), “num consumo canibal que não apenas desloca o Outro, mas nega a importância da história do Outro através de um processo de descontextualização” (hooks, 2019, p. 81). Vidas negras são, assim, reduzidas de texto a pretexto.

6.4 A linguagem zoológica do colono

Quem fornece leite para saciar os instintos humanos, porém, costuma ser a vaca. E, se considerarmos as verbovisualidades da orgia *Surubada dos Leiteiros*, também o cavalo, nelas equiparado ao homem negro, particularmente na divulgação das festas temáticas intituladas *Homens Cavalos*. Nestas, os anúncios trazem corpos nus de jovens homens negros, a ostentarem pênis enormes, aí assemelhados ao de um cavalo, e cujos rostos foram suprimidos e substituídos digitalmente por cabeças de equídeos. Além disso, postagem feita no X em 7 de janeiro de 2021 anuncia a presença de homens negros “mascarados de cavalo” nas festas e convoca: “Venha realizar seu fetiche!” (figura 21).

Se, em movimento semelhante ao de Lélia Gonzalez (2020), conferirmos no dicionário, o código oficial, a definição de *mulato*, o Houaiss (2009, *online*), por exemplo, dispõe: “1 m.q. *JUMENTO* / 1.1 burro pequeno, ainda novo / 2 cabra (‘indivíduo’) valente, desabusado, esperto / 3 indivíduo cheio de manhas; inzoneiro, sonso / 4 minério de cor acobreada (o próprio cobre, um derivado da prata)”. A respeito da etimologia da palavra, o Houaiss (2009, *online*) informa: “esp. *mulato* ‘macho jovem’, por comparação da geração híbrida do mulato com a do mulo, de *mulo* ‘macho’”. *Mulato*, portanto, deriva de *mulo*, “m. q. *BURRO* (‘animal híbrido’)”, assim como *mulata* deriva de *mula*, “fêmea do burro (‘animal híbrido’)” (Houaiss, 2009, *online*).

Vemos aí a engrenagem moderno-colonial de animalização das vidas negras, que justificou a escravização legalizada dessas pessoas até o Brasil do século XIX, ainda incrustada na linguagem cotidiana e a justificar o assassinato de João Alberto Freitas no *Carrefour*, cujos algozes alegaram não cessar a tortura porque ele estaria “encenando sofrimento”, conforme vimos no ensaio anterior. Se são animais, pessoas negras teriam maiores condições físicas e psicológicas de suportar a dor e o cansaço e maior disposição para cargas de trabalho extenuantes e, por isso mesmo, desumanas. Como o cavalo e o jumento.

Figura 21 – Divulgação das festas *Homens Cavalos* e a redução do homem negro à condição de animais e à de fetiche.



Fonte: X.

Jumento, a propósito, é outra maneira de o senso comum se referir a homens *bem-dotados*, de *pau grande*, junto com o termo *cavalo*. Tanto que um dos anúncios coletados quando acompanhamos a tag *#barebackamador* no *XVideos*, em 2021, divulga “fórmula avançada” para obter “*pau de cavalo*” e “alta performance [sexual]” em “poucas semanas”, proporcionando a recuperação “de uma só vez da virilidade e da autoestima” (Silva Júnior; Carvalho, 2022b)⁷⁶. Um cavalo, em cujo corpo musculoso se entremeiam vermelho e preto e a exibir o muque com

⁷⁶ Note-se aí a virilidade e a autoestima diretamente relacionadas ao tamanho do pau e, noutros contextos, ao tamanho da arma, como na divulgação da *Surubada dos Leiteiros* edição *Festa na Bara: leite na boca e no...*, em que um homem negro maneja um fuzil, e ao tamanho do carro (Moraes, 2023); três próteses de masculinidade, portanto.

expressão raivosa, compõe a iconografia de tom belicoso deste anúncio (figura 22), bem ao gosto dos mandatos de masculinidade (Segato, 2018).

Também na observação da tag *#barebackamador* no *XVideos*, constatamos a associação do negro a este ideal de *macho* viril e *bem-dotado*, capaz de oferecer um *pau* e um desempenho *cavalar* no sexo, sugerida nas legendas dos vídeos marcados como *#barebackamador*, a exemplo de “sendo *arregaçado* por um negão de 26cm muito grosso” (Silva Júnior; Carvalho, 2022b). Falei mais detalhadamente a respeito disso no ensaio anterior. O cavalo do anúncio, então, equivaleria ao homem negro, odiado, mas também invejado, pelo branco: “Tanto o corpo quanto a sexualidade fora do poder abrem sempre para um campo de dispersão e, portanto, de ambivalência” (Mbembe, 2021, p. 122).

Este “olhar colonizador voyeurístico” (hooks, 2019, p. 239) faz do jovem homem negro o ideal de virilidade, pois supõe que, ao trazer entre as pernas arma *cavalar* e de *grosso calibre*, o negro encarna o perfeito resultado de uma apreensão da virilidade que se confunde com o monopólio da violência (Mombaça, 2021). Em contrapartida, desprovido da razão esclarecida, o negro jaz incapaz de domar tais instintos e impulsos violentos, *animal irracional* que é, sendo, por isso, inapto ao usufruto do espaço público moderno, restando-lhe o confinamento, o isolamento e a morte.

Figura 22 – Associação do cavalo e da dimensão peniana à virilidade em anúncio do *Xvideos*.



Fonte: *XVideos*.

As verbovisualidades das festas *Surubada dos Leiteiros: Homens Cavalos* carregam ainda, para além do processo de animalização de homens negros, a sugestão de uma experiência de zoofilia na interação sexual com eles, insinuada quando alguém comenta em uma das postagens feitas no *X*: “amo chupar *cavalões*” (figura 23). Uma lógica *zoológica*, pois, também abordada por Frantz Fanon em “Os Condenados da Terra” (1968):

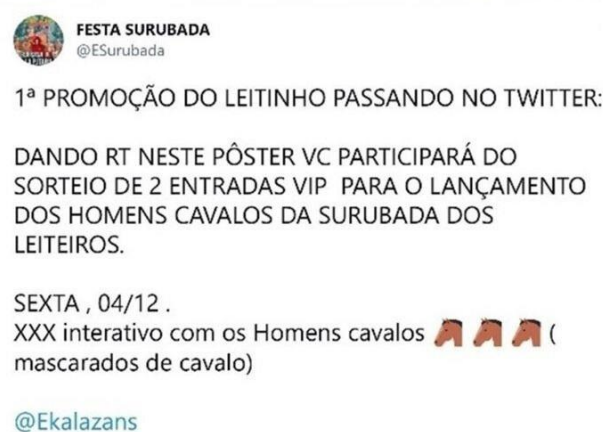
Por vezes êste maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos réptis do amarelo, às

emanações da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra certa, recorre exatamente ao bestiário (Fanon, 1968, p. 31).

Essa sugestão de zoofilia não se restringe às representações de cavalos; abrange as representações de cobras (pítons), como vimos no primeiro ensaio desta tese, de macaco e, também, as de lobo, conforme anúncio da *Surubada dos Leiteiros* edição *O lobo mau, chapeuzinho vermelho e o lenhador* (figura 24).

Neste, também é interessante notar que o papel de *chapeuzinho vermelho* coube ao homem negro de pele mais clara (*chapeuzinho*, inclusive, carrega quatro garrafas de leite no cesto, o que nos remete ao papel de *depósito de porra*, geralmente associado ao homem branco) e o de *lobo* ao de pele mais escura, sendo que o machado, a fazer as vezes do pênis nas mãos do lenhador, nos remete, novamente, à linguagem bélica não apenas do *barebacking sex* e dos mandatos de masculinidade (Segato, 2021), mas do próprio paradigma da modernidade/colonialidade (Maldonado-Torres, 2018), conforme foi várias vezes destacado ao longo desta tese.

Figura 23 – XXX significa sexo.



Fonte: X.

Figura 24 – Edição *O lobo mau, chapeuzinho vermelho e o lenhador* da *Surubada dos Leiteiros*.



Fonte: X.

Os anúncios de orgias *barebacking sex* ora analisados reforçam, pois, o imaginário de perigo e de ameaça atribuído pela modernidade às existências negras por meio dos estereótipos desumanizadores a constituírem as verbovisualidades desses cartazes. Atuam, assim, a serviço do confinamento de pessoas negras no lugar de *não humanas* que lhes foi imputado na taxonomia da colonialidade, inclusive (se não principalmente) pelas narrativas científicas.

A cobertura jornalística sobre o surto de *mpox*, mencionada na introdução deste ensaio, é um dos exemplos de instrumentalização da ciência ocidental a serviço do racismo, das fobias, do medo e do ódio. A contrapartida do *penso, logo existo* cartesiano, “pedra angular do eurocentrismo e do cientificismo” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p.

12), é um rastro de violência física, mas também simbólica, justificada pelo processo de outrificação:

A subjetividade do homem europeu expressa no *ego cogito*, como argumenta Enrique Dussel, não emerge como um ato descolado do contexto histórico-político, mas é o resultado de 150 anos de domínio, exploração, escravidão e desumanização praticada pelo *ego conquiro* contra diversos povos indígenas e africanos (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres, Grosfoguel, 2018, p. 12).

Silvio Almeida (2019) destaca a associação entre seres humanos e animais como aspecto bastante comum do racismo, em “processo de desumanização que antecede práticas discriminatórias ou genocídios até hoje” (Almeida, 2019, p. 20). Vimos como alguns desses estereótipos nos quais pessoas negras estão simbolicamente confinadas têm relação direta com os assassinatos, cometidos por civis ou pelo Estado, de que elas são vítimas no Brasil e mundo afora.

Tais narrativas unilaterais (hooks, 2019), estão intrinsecamente relacionadas ao que Abdias do Nascimento (1978) caracterizou como genocídio do negro no Brasil, país onde, por ser a regra e não a exceção, o racismo é estrutural, mas também *estruturante*: “o racismo, enquanto processo político e histórico, é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais” (Almeida, 2019, p. 40).

Em uma sociedade que se apresenta como globalizada, multicultural e constituída de mercados livres, “o racismo já não ousa se apresentar sem disfarces” (FANON, 1980, p. 40). É desse modo que o racismo passa da destruição das culturas e dos corpos com ela identificados para a domesticação de culturas e corpos. Por constituir-se da incerteza e da indeterminação, é certo que o racismo pode, a qualquer momento, descambar para a violência explícita, a tortura e o extermínio. Porém, assim que a superioridade econômica e racial foi estabelecida pela desumanização, o momento posterior da dinâmica do racismo é o do enquadramento do grupo discriminado em uma versão de humanidade que possa ser controlada, na forma do que podemos denominar de um *sujeito colonial*. Em vez de destruir a cultura, é mais inteligente determinar qual o seu valor e seu significado. Mesmo que possam ser consideradas perigosas, pois oferecem possibilidades contestadoras de leitura de mundo e da ordem social vigente, as culturas negra ou indígena, por exemplo, não precisam ser eliminadas, desde que seja possível tratá-las como “exóticas”. O exotismo confere valor à cultura, cujas manifestações serão integradas ao sistema na forma de mercadoria (Almeida, 2019, p. 46).

Estrutural, mas também estruturante de subjetividades e das intersubjetividades nas quais, segundo Muniz Sodré (2014), constitui-se o social, o racismo é, também, uma questão comunicacional; afeta tremendamente a relação entre um *eu* e uma *outra* pessoa a quem,

dependendo da cor da pele, aquele *eu* pode atribuir maior ou menor grau de humanidade e, consequentemente, de respeitabilidade.

Quando me preparava para fechar esta tese, deparei-me com a notícia de que o ator estadunidense (branco) John Schneider, conhecido pela série *Smallville* que foi exibida também no Brasil, referiu-se à Beyoncé como um *cachorro*, ao ser inquirido a respeito da incursão da cantora pelo gênero *country*: “Eles precisam deixar sua marca, assim como um cachorro em um parque para passear. Você sabe, todo cachorro tem que marcar cada árvore, certo? Então é isso que está acontecendo aqui”, disse, em resposta à âncora de um canal conservador norte-americano (Astro..., 2024, *online*).

Antro de conservadorismo e de homens brancos cisgêneros, o *country* figurou recentemente dentre as notícias mundo afora por conta da música *Try That on a Small Town*, do cantor estadunidense (branco) Jason Aldean. No videoclipe, ele e a banda performam em frente ao Tribunal do Condado de Maury, em Columbia, no Tennessee, em cuja janela justiceiros brancos enforcaram o jovem negro Henry Choate, em 1927, acusando-o de ter atacado uma mulher branca que nunca o identificou como seu agressor (Lourenço, 2023). Ademais, a letra da música diz: “Você acha que isso é legal, então, se quiser aja como um tolo/ desrespeite um policial, cuspa em seu rosto/ pise na bandeira e queime-a / sim, você pensa que é valentão”.

Considerarei importante, então, elencar o *cachorro* nesta tese como uma das representações usadas para animalizar pessoas negras, somando-a ao *cavalo*, à *cobra*, ao *macaco* e ao *lobo*, e cuja convocação por parte do ator nos remete ao processo de confinamento semelhante àquele imputado a Carolina Maria de Jesus: Beyoncé deveria se limitar, pois, aos gêneros musicais *pop* e ao *R&B*.

Ademais, eu trago como exemplo a reação da branquitude à música de Beyoncé para mostrar como, mundo afora, o racismo estrutura subjetividades e intersubjetividade e estrutura, também, o fascismo. Inclusive no Brasil, onde o ex-presidente Jair Bolsonaro volta e meia proferia declarações racistas que, nem de longe, suscitavam indignações como as que surgiram quando Lula chamou pelo nome, genocídio, a matança de pessoas palestinas pelo governo de Israel, assemelhando-a ao Holocausto comandado por Adolf Hitler.

Pensar epistemes comunicacionais que sejam capazes de tensionar o alcance da noção de *humanidade* é importante para que o campo possa responder – e, também, perguntar – aos fenômenos do brutalismo contemporâneo, incluindo a produção de vidas supérfluas (Mbembe, 2021). Este gesto nos permitiria refletir sobre os limites heurísticos de termos como *genocídio* e *holocausto*, que aparentemente só têm legitimidade quando convocados em função das narrativas brancas, além de nos questionarmos sobre o alcance, de fato, da democracia

brasileira, que não chega em muitas favelas e áreas periféricas Brasil afora. Um gesto comunicacional, pois, de distensão – e não mais de reafirmação – da História⁷⁷.

Essa história dos vencedores, pautada no medo, no ódio e nas dinâmicas de outrificação porque eurocentrada, emerge dos anúncios das orgias *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ) analisados nesta tese. Neles, reverberam estratégias seculares de animalização de pessoas negras: ao tempo em que são sintomas do racismo à brasileira que estrutura instituições, subjetividades e relações interpessoais, podem também dar indícios dos processos de desestruturação das subjetividades negras ocasionados por essas verbovisualidades, a depender do olhar lançado para eles.

Jeferson Tenório (2020) fala dessa desestruturação de subjetividades negras ocasionada pelo racismo em *O Avesso da Pele. Moonlight*, filme de 2016 dirigido pelo norte-americano Barry Jenkins, também aborda as maneiras como o racismo é capaz de destruir a psiquê de homens negros, tornando-os, inclusive, avessos ao afeto. Fonte de lucro, inclusive para plataformas como *Meta* e *X*, por exemplo, que ganham dinheiro em cima de discursos de ódio, o racismo é como uma moeda da qual muito se fala sobre o lado estrutural (e estruturante), mas pouco se olha para o lado desestruturante. É, portanto, uma questão relacional, de partidas e de contrapartidas.

Conforme menciono no primeiro ensaio desta tese, eu já me vi confinado em alguns dos estereótipos a constituírem tais anúncios de orgias *barebacking sex*. E, apesar de a minha escolha teórico-metodológica não me permitir lançar para esses anúncios um olhar individualizante, no sentido de enxergar cada homem neles presentes em sua individualidade, sei que é para o lado deles, para o *nosso* lado, que a corda arrebenta quando tais estereótipos se tornam estatísticas. A minha preocupação, aqui, foi a de analisar como o nosso desejo sexual e os nossos anseios eróticos podem estar pautados no que bell hooks (2019) chama de imagens odiosas e podem custar as subjetividades e as vidas alheias. Gosto, neste caso, se discute, sim.

⁷⁷ “A principal crítica do Iluminismo contra a religião foi que esta envenena a mente humana. No século vinte, a história deveria ser acusada do mesmo crime. Gerações foram contaminadas, durante sua escolaridade, por um assunto chamado história. Textos escolares e diversos tipos de livros sobre história fizeram o máximo, em suas relações com o ‘passado’, para legitimar as ações irracionais, o ódio, a vingança, a violência, a força e o sentimento de superioridade. A idolatria do herói, a glorificação dos exterminadores em massa e o aviltamento do que é sempre dado como excluído do grupo foi o rumo, semelhante, que por várias ideologias da história tomaram.” (Heller, 1993, p. 62).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dados do Censo de 2022, divulgados no início de 2024 pelo IBGE, mostraram que cerca de 49 milhões de pessoas vivem em lares sem descarte adequado de esgoto no Brasil. Desse total, mais da metade, quase 70%, corresponde a pessoas pretas e pardas, que também são 72% das 6,2 milhões de pessoas sem acesso a abastecimento adequado de água (Pinhoni; Croquer, 2024). Água encanada e saneamento básico, portanto, são privilégios de pessoas brancas no Brasil. Carolina Maria de Jesus fala disso em *Quarto de Despejo*, diário que finda com o seguinte registro para o dia 1º de janeiro de 1960: “Levantei as 5 horas e fui carregar água” (Jesus, 2014, p. 191).

Ao longo desta tese, procurei mostrar como os estereótipos que, secularmente, desumanizam pessoas negras e estão presentes nos anúncios das orgias *barebacking sex Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ) têm relação direta com a bala perdida, quase sempre a encontrar corpos negros; com a predominância de vidas negras no sistema carcerário brasileiro, amontoadas em condições sub-humanas; e com o confinamento de pessoas negras em favelas e periferias que, também carentes de valorização como espaços de sociabilidade, seguem desassistidas quanto a saneamento e dignidade.

Os relatos de Carolina Maria de Jesus em *Quarto de Despejo* (2014), cuja primeira edição data de 1960, continuam, pois, extremamente atuais:

...Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo o jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (Jesus, 2014, p. 108).

Extinta da forma jurídico-política, a escravidão não foi extinta da forma social brasileira, segundo Muniz Sodré (2019), pois as fantasias, os afetos e os desejos que dispõem as relações no Brasil ainda estão sobre ela assentados. Isso explica o porquê de o Brasil, mais de um século após a abolição, continuar a tratar jovens homens negros como bichos, amarrando-os não mais em árvores, mas nos postes que lhes tomaram o lugar durante o processo de urbanização do país. Numa pesquisa rápida no *Google*, é possível conferir casos semelhantes ao descrito por Carolina, ocorridos Brasil afora ao longo dos anos 2010⁷⁸.

⁷⁸ Ver, por exemplo, “Especialistas analisam a reação polêmica nas redes sociais à capa com imagem de jovem amarrado a poste”, disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/especialistas-analisam-reacao-polemica-nas-redes-sociais-capa-com-imagem-de-jovem-amarrado-poste-16710669.html>, e “Menor preso a poste

As imagens do homem negro preso primeiramente à árvore e depois ao poste têm relação direta com a imagem do negro empunhando arma semelhante a fuzil, utilizada na divulgação da festa de orgia *Surubada dos Leiteiros* (figura 11). Esse imaginário racista, afinal, transforma o negro na encarnação por excelência da violência, da brutalidade, da marginalidade, no próprio bandido por natureza, como fala Lélia Gonzalez (2020).

Meninos negros não são vistos como crianças, mas como *pivetes*, e, por isso, tão indignos do espaço público moderno quanto homens negros, restando, a ambos, a coleira. É essa, pois, a simbologia do instrumento, seja qual for, empregado no ato de amarrar essas pessoas, como *bichos*, à árvore e ao poste do espaço público. Afinal, o espectro de desumanização que passa pelo negro *bem-dotado e metedor* é o mesmo que culmina no negro *estuprador, marginal por natureza, animal irracional*. É nesse sentido, então, que a fronteira entre o desejo da branquitude pelo homem negro e o medo da branquitude em relação ao homem negro (Mbembe, 2021; Bento, 2016) é muito sutil, tal qual seria o racismo à brasileira que a engendra.

E é assim, ora com sutileza, ora sem rodeios, como nas imagens em que as cabeças dos modelos são digitalmente substituídas por cabeças de cavalos (figuras 21 e 23), que o racismo se manifesta nos anúncios das orgias *barebacking sex Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ) analisados nesta tese. O que me leva a pensar, a partir do raciocínio de Carolina Maria de Jesus transcrito na citação anterior, se a escravidão, de fato, foi extinta, já que o processo de confinamento de homens negros em estereótipos de hiperssexualização aproximam esses anúncios do que a escritora afro-americana Harriet Jacobs descreve como “gaiola de pássaros obscenos”, ao falar das dinâmicas psicosssexuais da escravidão (hooks, 2019, p. 130). No *barebacking*, portanto, reverbera uma engrenagem simbólica de manutenção da negritude como espetáculo:

Com frequência, a atenção não se concentrava na mulher negra exposta por inteiro no baile elegante no coração da cultura europeia “civilizada”, em Paris. Ela estava lá para entreter os convidados com a imagem nua do Outro. Não era para olharem para ela como um ser humano completo. Era para repararem apenas em determinadas partes. Objetificada de maneira similar às escravas que ficavam de pés nos tablados de leilão enquanto donos e participantes descreviam suas partes importantes, as mais vendáveis, as mulheres negras cujos corpos nus eram expostos para os brancos em eventos sociais não tinham presença. Eram reduzidas a meros espetáculos (hooks, 2019, p. 131).

no Rio diz que agressores ameaçaram matá-lo”, disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/02/menor-presno-poste-no-rio-diz-que-agressores-ameacaram-mata-lo.html>. Ambos os links acessados em 15 fev. 2024.

A condição do homem negro nos anúncios dessas orgias é, assim, atravessada pelas dinâmicas racistas de outrificação de mulheres negras, nos séculos XVIII e XIX, descritas em bell hooks (2019): espetacularizada. O que faz com que a linguagem zoológica do colono sobre o colonizado, descrita por Fanon (1968), seja perceptível nas imagens dessas orgias independentemente da alusão gráfica ao cavalo (figuras 21 e 23) e ao lobo (figura 24). Tais anúncios, assim, equivalem às chibatas e às gaiolas da modernidade, indícios de uma escravidão simbólica contemporânea que regeu, inclusive, os processos de urbanização e desenvolvimento do Brasil no século XX:

Temos, portanto, uma polarização em termos de distribuição racial, que deverá ser reforçada e reinterpretada em termos do modo de produção que se estabelecerá hegemonicamente. Note-se que a existência de um Brasil subdesenvolvido, que concentra a maior parte da população de cor, de um lado, e de um Brasil desenvolvido, que concentra a maior parte da população branca, de outro, não é algo que esteja desarticulado de toda uma política oficial que, de meados do século XIX até 1930, estimulou o processo de imigração europeia, destinada a solucionar o problema da mão de obra do Sudeste. E é exatamente a partir de 1930 que a população negra dessa região começa a participar efetivamente da vida econômica e social, o que a situará em condições melhores do que aquela do resto do país, apesar da manutenção dos critérios de subordinação hierárquica em relação ao grupo branco. Até então, como bem diz Florestan Fernandes, fora completamente marginalizada do processo competitivo quanto ao mercado de trabalho, posto que substituída pela mão de obra imigrante. É no período que se estende de 1930 a 1950 que teremos o processo de urbanização e proletarianização do negro no Sudeste (Gonzalez, 2020, p. 30).

Na esteira da proletarianização da população negra, segundo Lélia Gonzalez (2020), surgem exigências para a contratação, como as de *boa aparência*, a caracterizar um *ethos* racista que reserva o mercado de trabalho para pessoas brancas, ao tempo em que exclui pessoas negras, principalmente mulheres. O que são, afinal, os diários de Carolina Maria de Jesus se não uma crônica dos processos brasileiros de modernização e urbanização pelo olhar de uma mulher negra?

Essa lógica da *boa aparência* reverbera no *barebacking sex* quando os homens negros que protagonizam os anúncios de orgias aqui analisados são considerados bons para o quarto, para a cama, mas não para a sala de estar, a fim de serem apresentados para as famílias. É disso que falam Zulu Cleyson e Vicente Belmiro nos depoimentos concedidos para o documentário *Além de Preto, Viado*, cujos trechos foram transcritos no segundo ensaio desta tese. A retórica da *boa aparência* corresponde, então, a uma maneira *civilizada* de reforçar a desumanização e a animalização de pessoas negras, confinadas em trabalhos precários e, conseqüentemente, em lares sem descarte adequado de esgoto, sem água encanada e nos quartinhos de empregada que, hoje, fazem as vezes das senzalas.

Tanto bell hooks (2019) quanto Stuart Hall (2013) falam do círculo de violência desencadeado por representações de homens negros semelhantes às dos anúncios das festas de orgia *Cabbaré* (SP) e *Surubada dos Leiteiros* (RJ), a culminar tanto na morte simbólica, mas também física, desses homens, quanto nas violências por eles cometidas contra mulheres negras e pessoas LGBTQIAPN+ negras, por conta da desestruturação de suas psiquês.

Eis, acredito, o ponto central das discussões realizadas nesta tese, a partir das narrativas *barebacking sex*: o racismo como estrutural e estruturante do *cistema*, mas desestruturante quando visto da *nossa* perspectiva, de pessoas negras, aprisionadas em estereótipos e sem direito à identidade, à autorrepresentação, ao autoconhecimento.

O movimento empreendido por Carolina Maria de Jesus é revolucionário, porque a autora ousou tensionar o confinamento e o controle simbólico de pessoas negras por parte da branquitude, e desde muito antes do encontro dela com Audálio Dantas. Nesta ocasião, pois, alguns textos de Carolina já haviam sido publicados, ao tempo em que outros haviam sido sumariamente rejeitados: “...Fui no Correio retirar os cadernos que retornaram dos Estados Unidos. (...) Cheguei na favela. Triste como se tivessem mutilado os meus membros. O *The Reader Digest* devolvia os originais. A pior *bofetada* para quem escreve é a devolução de sua obra.” (Jesus, 2014, p. 154).

Tais devoluções, muitas vezes, têm um quê de epistemicídio, o que faz da *bofetada* ainda mais dolorosa. Durante o doutorado, eu e Carlos Alberto escrevemos um artigo relacionado a esta tese que, quando pronto, foi submetido à famosa revista da área de Ciências Sociais. Ao rememorar o processo, hoje, dou-me conta de que tal artigo me auxiliou sobremaneira na estruturação da tese e no vislumbrar de um caminho por onde a escrita enveredaria e me levaria junto. Dentre outras questões também aqui abordadas, o texto fala, por exemplo, das disparidades raciais que eu testemunhei quando, morador do Rio, tinha que buscar PrEP, a cada três meses, na Fiocruz.

Vale destacar, em primeiro lugar, que, lá em 2018, 2019, o processo tomava quase que o dia inteiro. Lembro de chegar à Fiocruz por volta das 9h e de lá sair, muitas vezes, por volta das 16h. O almoço tinha que ser uma preocupação para quem, como eu, havia aderido à PrEP e pegava o medicamento na Fiocruz, assim como a dispensa do expediente⁷⁹. No hospital, fazíamos o exame de HIV, cujo resultado demorava mais de uma hora para ser liberado, tempo

⁷⁹ A médica infectologista nos perguntava, ao final da consulta, sobre o interesse em declaração de comparecimento, o que, por outro lado, poderia nos expor a situações constrangedoras no ambiente de trabalho, até porque pouco se sabia – e pouco ainda se sabe – a respeito da PrEP no Brasil, inclusive dentre profissionais de medicina.

em que realizávamos o atendimento psicológico. Já àquela altura, a demanda para PrEP era alta e ali, na Fiocruz, eu me via em meio a vários rapazes, de idades próximas à minha, mas na grande maioria brancos. O recorte racial no acesso à PrEP era escancarado⁸⁰.

Eu falo disso no artigo submetido à famosa revista. Os pareceres, quando chegaram, deixaram-me boquiaberto, pois exalavam racismo epistêmico. Um dos pareceristas me questionava, em tom de deboche, se eu achava que a PrEP deveria ser entregue “em domicílio”, para sanar as disparidades que eu relatara. Os pareceres, evidentemente, eram contrários à publicação do texto, que saiu posteriormente em revista da área de Comunicação.

Dentre as *bofetadas*, como diz Carolina, que eu levei no processo do doutorado, essa, em particular, doeu pacas. E doeu não tanto pelo parecer em si, mas pelo racismo epistêmico institucionalizado, do qual essa avaliação era apenas um sintoma. E por saber, também, que aquele tom de deboche respondia, de certa forma, pelo bolsonarismo então no poder, mesmo que o autor do parecer possa não ter apertado o número 17 na eleição presidencial de 2018.

Se, para ele, a disponibilidade da PrEP e o acesso ao tratamento não constituíam um problema, por que então se preocupar com os homens cisgêneros e pessoas transexuais, certamente *negros* e *negras*, para quem a PrEP não passava de uma possibilidade inviável? Além disso, deboches e piadas sobre a aparência das pessoas que estavam, trimestralmente, na Fiocruz e que destoavam do padrão *branco* e, por isso, *universal* – a *boa aparência* a que se refere Lélia Gonzalez (2020) – eram comuns no grupo da PrEP que eu, então, frequentava no *Facebook*. O espaço público moderno, afinal, foi feito por homens cisgêneros brancos para homens cisgêneros brancos; é disso que fala María Lugones (2014):

Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a história das relações, incluindo as relações íntimas (Lugones, 2014, p. 936).

A ascensão do bolsonarismo no Brasil mostrou que o fato de uma pessoa ser LGBTQIAPN+ não significa, necessariamente, que ela está alinhada a epistemes libertárias e libertadoras. A homossexualidade ou bissexualidade daqueles homens a dividirem o espaço

⁸⁰ Na introdução do quinto ensaio, *Coisa de Macho*, apresento alguns dados racializados sobre a disponibilidade e o acesso à PrEP no Brasil.

comigo ali, na Fiocruz, não os impede de reproduzir as colonialidades do saber, do poder e, principalmente, do ser; não os impede de acusar o homem negro e a mulher transexual negra ali presentes de intrusos, dignes de deboches e de piadas, mas alvos do desejo deles entre quatro paredes, *na descrição*.

O mesmo desejo que os leva a adquirir ingressos para ganhar *leitada* dos negros *favelados* anunciados como atração da *Surubada dos Leiteiros*, cujas verbovisualidades reforçam o imaginário de “animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (Lugones, 2014, p. 936), secularmente atribuídos aos homens negros. É neste *incontrolavelmente*, a propósito, que reside a tênue linha entre a vida e a morte dessas pessoas: incontroláveis na cama, *ok*, mas incontroláveis nas ruas é demais, restando-lhes apenas as mortes, civil e física, e a pecha de eternos intrusos no espaço público da modernidade/colonialidade.

Intruso, aliás, foi um pouco como eu me senti ao receber o parecer anteriormente mencionado: *farofeiro*, portanto. Por essas e outras, eu brinco que *farofei* nesta tese. Se a ciência é um texto contestável e um campo de poder no qual o conteúdo equivale à própria forma (Haraway, 2009), quando tensionamos a forma tensionamos também o cânone, o *ego cogito*, o *ego conquiro*, e geramos ruídos (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres, Grosfoguel, 2018; Mombaça, 2015, 2021).

Se, depois do mestrado, eu passei a me preocupar mais com a pergunta do que com a resposta, depois do doutorado eu gostaria de ser ruído. Afinal, apegar-se “desesperadamente a formas de ser e de pensar que são prejudiciais ao nosso bem-estar coletivo obstrui os esforços progressistas por mudanças.” (hooks, 2019, p. 208).

O descarte da abordagem do *barebacking sex* vinculada às questões sobre HIV e aids não se deu repentinamente na pesquisa. Mesmo o projeto final de tese, elaborado ao longo do primeiro ano de doutorado, ainda tinha como foco o HIV, apesar de nele já se insinuarem menções às desumanizações de homens negros nas narrativas *barebaking*. O foco foi mudando à medida que eu fui me *desfamiliarizando* com as verbovisualidades dos anúncios e me dando conta de que as colonialidades do ser aí presentes são tão ou mais perigosas do que as doenças oportunistas no caso da aids: *matam em vida*.

Foi então que decidi renunciar à abordagem sobre a pandemia de HIV para mirar no racismo em anúncios de orgias *barebacking sex*, esta prática que surge como libertária e libertadora para pessoas que vivem com HIV (Gendin, 1997), mas que, ao longo dos anos, vai se tornando um antro de racismo, classismo, misoginia, LGBTQIAPN+fobia, etarismo e capacitismo.

Nas palavras de bell hooks (2019), de pouco ou nada adianta transformar as imagens sem mudar os paradigmas, os modos e as perspectivas de olhar. Escrevendo esta tese, eu voltei a acreditar na potência política da universidade para a transformação de paradigmas. A universidade, afinal, sou eu; é você, que lê esta tese; somos um *nós* cujos rostos vêm se diversificando nos últimos dozes anos, desde a promulgação da Lei nº 12.711/2012, a Lei de Cotas. Aos poucos, mas vêm. Um salve, pois, às intrusas, intruses e aos intrusos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais; coordenação Djamila Ribeiro; edição digital).

ASSIS, Machado de. **Relíquias de Casa Velha**. Rio de Janeiro, Paris: H. Garnier, Livreiro Editor, 1906.

ASTRO de ‘Smalville’ é acusado de racismo após comparar Beyoncé a um cachorro em entrevista. **Revista Monet**, Rio de Janeiro, 19 fev. 2024. Notícias. Disponível em: <https://revistamonet.globo.com/noticias/noticia/2024/02/astro-de-smalville-e-acusado-de-racismo-ao-comparar-beyonce-a-um-cachorro-em-entrevista.ghtml>. Acesso em: 19 fev. 2024.

AZEVÊDO, José Henrique Pires et al. Aids e HIV como acontecimentos catastróficos e o evitamento da catástrofe: reflexões a partir de Caio Fernando Abreu e Herbert Daniel. *In*: Maia, Jussara et al. (Org.). **Catástrofes e Crises do Tempo**: Historicidades dos processos comunicacionais. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020. p. 127-146.

Bakhtin, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. 6. ed. Tradução Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

BARBOSA, Marialva Carlos. O presente e o passado como processo comunicacional. **MATRIZES**, São Paulo, ano 5, n. 2, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/viewFile/38330/41187>. Acesso em: 10 mar. 2017.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. Sexo Pig: algumas notas sobre prazeres extremos. *In*: OLIVEIRA, Thiago; MAIA, Helder Thiago. (Org.). **Práticas Sexuais**: itinerários, possibilidades e limites de pesquisa. 1. ed. Salvador: Devires, 2019.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. **Festas de Orgias para Homens**: territórios de intensidade e socialidade masculina. 2016. 348 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://www.cosmopoliticas.uff.br/images/dissertacoes-e-teses/Festas-de-Orgia---Victor-Hugo-Barreto-tese.pdf>. Acesso em: 8 mar. 2019.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. Companhia das Letras: São Paulo, 2022. (Edição digital).

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 28-63.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução – Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 9-30. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

BLÁZQUEZ, Gustavo. Metodologías horizontales y conocimientos excitados: Algunas reflexiones sobre placeres eróticos en la etnografía. In: CORNEJO, Inés; RUFER, Mario. (Ed.). **Horizontalidad**: Hacia una crítica de la metodología. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados, 2020. p.251-276.

BRAGA, José Luiz. “Interação como contexto da comunicação”. **MATRIZES**, ano 6, n. 1, p. 25-41, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v6i1-2p25-42>. Acesso em: 26 out. 2022.

BRAGA, José Luiz. Nem rara, nem ausente – tentativa. **MATRIZES**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 65-81, jul./dez. 2010. DOI: 10.11606/issn.1982-8160.v4i1p65-81. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matriz/es/article/view/38276>. Acesso em: 24 fev. 2023.

BRASIL registra queda de óbitos por aids, mas doença ainda mata mais pessoas negras do que brancas. **Portal do Ministério da Saúde**, Brasília, 30 nov. 2023. Notícias. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/novembro/brasil-registra-queda-de-obitos-por-aids-mas-doenca-ainda-mata-mais-pessoas-negras-do-que-brancas#:~:text=DEZEMBRO%20VERMELHO-,Brasil%20registra%20queda%20de%20%C3%B3bitos%20por%20aids%20%C3%A7a%20ainda,pessoas%20negras%20do%20que%20brancas&text=Nos%20%C3%BAltimos%20dez%20anos%20o,%C3%B3bitos%20por%20100%20mil%20habitantes>. Acesso em: 1 dez. 2023.

BRITO JÚNIOR, A. B. de. A metáfora do si-mesmo como outro: poética e ontologia em Paul Ricoeur. In: CASTRO, F. C. L. de. **O Si-mesmo e o Outro**: ensaios sobre Paul Ricoeur. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 13-62.

BRUM, Eliane. O que Audálio Dantas fez com Carolina Maria de Jesus?. **El País**, Cultura, [S.l.], 29 nov. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-11-30/o-que-audalio-dantas-fez-com-carolina-maria-de-jesus.html>. Acesso em: 27 set. 2022.

CAIAFA, Janice. Sobre a Etnografia e sua Relevância para o Campo da Comunicação. *In*: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 28., 2019, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: Compós, 2019. 21 f. Disponível em: < http://www.compos.org.br/biblioteca/trabalhos_arquivo_7UOKF9BJLEUZG0XU2SOH_28_7242_03_02_2019_07_06_19.pdf >. Acesso em: 8 jun. 2019.

CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara por Sueli Carneiro. **Portal Geledés**, São Paulo, 29 maio 2004. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>. Acesso em: 14 set. 2022.

CARVALHO, Carlos Alberto de. **O Jornalismo, Ator Social Colonizado e Colonizador**. Curitiba: CRV, 2023.

CARVALHO, C. A. Banalidade do mal em comentários de leitores: internet e disseminação da intolerância. **E-Compós**, [S. l.], v. 19, n. 2, 2016. DOI: 10.30962/ec.1246. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/1246>. Acesso em: 24 fev. 2024.

CARVALHO, Carlos Alberto de. **Jornalismo, homofobia e relações de gênero**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2012.

CÔRTEZ, Celina. Pacto Moral. **Istoé**, São Paulo, n.1719, 11 set. 2002, Comportamento, p. 60-61.

COUTINHO, Leonardo. A roleta-russa da AIDS. **Veja**, São Paulo, ano 35, n. 35, 4 out. 2002, Sexo, p.76-77.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1968.

FAUSTO NETO, Antonio. A deflagração do sentido: estratégias de produção e de captura da recepção. *In*: SOUSA, Mauro Wilton de. (Org.). **Sujeito, o lado oculto do receptor**. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 189-222.

FRANÇA, Vera. L. Quéré: dos modelos da comunicação. **Fronteiras – Estudos Midiáticos**, São Leopoldo, v. 5, n. 2, p. 37-51, dez. 2003.

FRANÇA, Vera. Paradigmas da Comunicação: conhecer o quê? **Ciberlegenda**, Rio de Janeiro, n. 5, 2001. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36784>. Acesso em: 8 out. 2013.

FRANCO, Marielle. **UPP – A Redução da Favela a Três Letras**: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro. 2014. 134 f. Dissertação (Mestrado em Administração)-Faculdade de Administração, Ciências Contábeis e Turismo, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/2166>. Acesso em: 14 out. 2023.

FURTADO, Victor. Guamá, uma história de lutas contra a doença, o preconceito e a exclusão. **O Liberal**, Belém, 14 jan. 2019. Disponível em: <https://www.oliberal.com/belem/guam%C3%A1-uma-hist%C3%B3ria-de-lutas-contra-a-doen%C3%A7a-o-preconceito-e-a-exclus%C3%A3o-1.49797>. Acesso em: 10 out. 2022.

GARCIA, Esteban Andrés. Políticas e Prazeres dos Fluidos Masculinos: *barebacking*, esportes de risco e terrorismo biológico. In: DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo. (Org.). **Prazeres Dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. p. 537-566.

GARCÍA-CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da Modernidade. 4. ed. 5. reimp. São Paulo: Edusp 2011.

GENDIN, Stephen. Riding Bareback. **POZ**, Nova York, 1 jun. 1997. Disponível em: <https://www.poz.com/article/Riding-Bareback-12394-5736>. Acesso em: 8 fev. 2019.

GOLIN, Tau. Os cotistas desagradecidos. **Portal Geledés**, São Paulo, 7 jun. 2014. Disponível em: https://www.geledes.org.br/os-cotistas-desagradecidos/?gad_source=1&gclid=EAIaIQobChMIiuf5gKjEhAMVpGJIAB2r4gnbEAAYASAAEgI6TfD_BwE. Acesso em: 13 dez. 2023.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: Ensaios, intervenções e diálogos. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020. (Edição Digital).

HAAG, Carlos. As sementes da discórdia. **Revista Pesquisa Fapesp**, Capa, Edição 158, São Paulo, abr. 2019. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/as-sementes-da-discordia/>. Acesso em: 30 set. 2022.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. 2. ed. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível

em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>. Acesso em: 21 nov. 2020.

HELLER, Agnes. **Uma Teoria da História**. Tradução de Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. CD-ROM.

hooks, bell. **A Gente é da Hora**: homens negros e masculinidade. Tradução de Vinícius da Silva. São Paulo: Elefante, 2022.

hooks, bell. **Olhares Negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Ensinando a Transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. CD-ROM.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de Alvenaria, volume 1**: Osasco. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. (Cadernos de Carolina, 1).

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria**: diário de uma ex-favelada. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo, 1961.

KALTMEIER, Olaf. Horizontal en lo vertical. ¿O cómo descolonizar las metodologías en contextos de extrema desigualdad y de la crisis planetaria? In: CORNEJO, Inés; RUFER, Mario. (Ed.). **Horizontalidad**: Hacia una crítica de la metodología. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados, 2020. p.93-123.

LIMA, Regina; SILVA JÚNIOR, Antonio Carlos Fausto da. (In)conveniências identitárias a serviço da visibilidade midiática no carimbó e no brega produzido no Pará. **Fronteiras – Estudos Midiáticos**, v. 17, n. 1, p. 4-58, jan./abril 2015. DOI: <https://doi.org/10.4013/fem.2015.171.05>. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2015.171.05>. Acesso em: 24 fev. 2024.

LOURENÇO, Marina. Videoclipe acusado de racismo por mostrar Black Lives Matter leva música ao topo das paradas. **G1**, Rio de Janeiro, 4 ago. 2023. Pop & Arte. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/musica/noticia/2023/08/04/videoclipe-acusado-de-racismo-por-mostrar-black-lives-matter-leva-musica-ao-topo-da-billboard.ghtml>. Acesso em: 19 fev. 2024.

LOURO, Guacira. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, Guacira. (Org.). **O Corpo Educado**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 6 – 37. (Edição digital, Google Book).

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-953, set./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 11 fev. 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 31-61. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MARCONDES FILHO, Ciro. Duas doenças infantis da comunicação: a insuficiência ontológica e a submissão à política. Uma discussão com José Luís Braga. **MATRIZES**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 169-178, 2011. DOI: 10.11606/issn.1982-8160.v5i1p169-178. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38314>. Acesso em: 27 out. 2022.

MARCONDES FILHO, Ciro. **Até que ponto, de fato, nos comunicamos?**. São Paulo: Paulus, 2004.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às Mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

MARTINO, Luiz (Org.). **Teorias da comunicação**: muitas ou poucas? Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2007.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do Tempo Espiral**: poéticas do corpo-tela. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MATOS, Luciano. **O Canto da Cidade**: da matriz afro-baiana à axé music de Daniela Mercury. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2021. (Edição digital, Kindle).

MATTOS, M. A.; JANOTTI JUNIOR, J.; JACKS, N. (Org.). **Mediação e midiatização**. Salvador: EDUFBA, 2012.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. Tradução Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**, Lisboa: Antígona, 2014.

MOMBAÇA, Jota. **Não Vão nos Matar Agora**. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOMBACA, Jota. Pode um cu mestiço falar? **Mostrx Erratik [Medium]**, 6 jan. 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em: 12 set. 2022.

MORAES, Fabiana. Todo Poder à Praia: farofar à beira-mar é revolução. **Gama Revista**, 31 jan. 2024. Coluna. Disponível em: <https://gamarevista.uol.com.br/colunistas/fabiana-moraes/todo-poder-a-praia-farofar-a-beira-mar-e-revolucao/>. Acesso em: 2 fev. 2024.

MORAES, Fabiana. Eu, a rodovia e meu pênis de uma tonelada. **Gama Revista**, 25 out. 2023. Coluna. Disponível em: <https://gamarevista.uol.com.br/colunistas/fabiana-moraes/eu-a-rodovia-e-meu-penis-de-uma-tonelada/>. Acesso em: 24 fev. 2024.

MORAES, Fabiana. Subjetividade: ferramenta para um jornalismo mais íntegro e integral. **Extraprensa**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 204-219, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/extraprensa2019.153247>. Acesso em: 15 nov. 2022.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. Coleção Cultura Negra e Identidade.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NERY; Carmem; BRITTO, Vinícius. Favelas e Comunidades Urbanas: IBGE muda denominação dos aglomerados subnormais. **Agência de Notícias IBGE**, Rio de Janeiro, 23 jan. 2024. IBGE. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38962-favelas-e-comunidades-urbanas-ibge-muda-denominacao-dos-aglomerados-subnormais#:~:text=O%20IBGE%20est%C3%A1%20substituindo%20a,%E2%80%9CFavelas%20e%20Comunidades%20Urbanas%E2%80%9D>. Acesso em: 20 fev. 2024.

NOGUEIRA, Arthur. **[Opinião sobre a adesão de artistas paraenses à narrativa do essencialismo cultural]**. Belém, 2014. Entrevista concedida à Revista Gotaz em agosto de 2014. Disponível em: <http://gotaz.com.br/poesia-a-servico-da-liberdade>. Acesso em: 6 out. 2014.

PAULA, Paulo Sergio Rodrigues; LAGO, Mara Coelho de Souza. Da Peste Gay ao Barebacking Sex: AIDS, biopolítica e risco em saúde. **Ciencias Sociales y Educación**, Medellín, v. 2, n. 4, p. 43-67, jul./dic. 2013. Disponível em: <<https://repositorio.udem.edu.co/handle/11407/1595>>. Acesso em: 1 mar. 2019.

PAULA, Paulo Sergio Rodrigues. **Barebacking Sex**: Discursividades na mídia impressa brasileira e na internet. 2009. 211 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/92662>>. Acesso em: 1 mar. 2019.

PINHONI, Marina; CROQUER, Gabriel. Pretos e pardos são 55% da população, mas 69% dos que vivem sem esgoto adequado, segundo Censo 2022. **G1**, 23 fev. 2024. Economia. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/censo/noticia/2024/02/23/censo22-esgoto-agua.ghtml#1>. Acesso em: 24 fev. 2024.

QUÉRÉ, L. De um modelo epistemológico a um modelo praxiológico da comunicação. In: FRANÇA, Vera Regina Veiga; SIMÕES, Paula Guimarães (Org.). **O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em Comunicação**. Porto Alegre: Sulina, 2018. p. 15-48.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009. p. 73-117.

REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA. **Pele Alvo**: a bala não erra o negro, Novembro de 2023. Rio de Janeiro: CESeC, 2023. Disponível em: http://observatorioseguranca.com.br/wordpress/wp-content/uploads/2023/11/RELATORIO_REDE-DE-OBS_PELE-ALVO3_final.pdf. Acesso em: 30 jan. 2024.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa** – Tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. Revisão técnica Maria da Penha Villela-Petit. Campinas, SP: Papius, 1997.

RICOEUR, Paul. **O Justo ou a Essência da Justiça**. Tradução Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa** – Tomo I. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papius, 1994.

RIEMEN, Rob. **O Eterno Retorno do Fascismo**. Tradução do inglês por Maria Carvalho. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2012.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociologia de la Imagen**: Miradas ch'ixi desde la historia andina (ensayos). 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p.

RODRIGUES, Adriano Duarte. PPGCOM entrevista o Prof. Dr. Adriano Duarte Rodrigues. **Site do Programa Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia**, Belém, 15 jun. 2013. Entrevista concedida a Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior. Não paginado. Disponível em: <<https://www.ppgcomufpa.com/single-post/2013/06/15/PPGCOM-entrevista-o-Prof-Dr-Adriano-Duarte-Rodrigues>>. Acesso em: 8 jun. 2019.

RODRIGUES, Adriano Duarte. Prefácio. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JÚNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (Org.). **Mediação e Mdiatização**. Salvador, Brasília: EDUFBA, Compós, 2012, p. 9-19.

RODRIGUES, Adriano Duarte. **Comunicação e Cultura**: a experiência cultural na era da informação. 1. ed. Lisboa: Presença, 1994.

SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos. Educação e Pesquisa de Práticas Sexuais de Risco (*Barebacking Sex*). In: RIOS, Luís Felipe *et al.* **Homossexualidade**: produção cultural, cidadania e saúde. Rio de Janeiro: ABIA, 2004. p. 69-83.

SCHÄFER, Heinrich Wilhelm. **El bautizo del Leviatán**: protestantismo y política en Estados Unidos y América Latina (Tomos I e II). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Guadalajara: CALAS, 2023

SEGATO, Rita. **Críticas da Colonialidade em Oito Ensaios e uma Antropologia por Demanda**. Tradução Danielli Jatobá, Danú Gontijo. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita. **Contra-pedagogías de la crueldad**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, Rita. **La Guerra Contra las Mujeres**. Traficantes de Sueños: Madrid, 2016.

SHILTS, Randy. **O Prazer com Risco de Vida**. Record: Rio de Janeiro, 1987.

SILVA, Luís Augusto Vasconcelos da. **Desejo à flor da tel@**: a relação entre risco e prazer nas práticas de *barebacking*. 2008. 197 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública)-Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SILVA JÚNIOR, Antonio Carlos Fausto da; CARVALHO, Carlos Alberto de. Falo, feijão e fuzil: uma leitura decolonial das questões de gênero, de raça e de classe nas narrativas do *barebacking sex*. **Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, [S. l.], v. 16, n. 2, 2022a. DOI: 10.29397/reciis.v16i2.3156. Disponível em: <https://www.reciis.iciet.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/3156>. Acesso em: 27 out. 2022

SILVA JÚNIOR, Antonio Carlos Fausto da; CARVALHO, Carlos Alberto de. Vitamina ou Peste Gay? Relatos de convivência com o vírus HIV a partir das relações de gênero no *barebacking sex*. In: PUCINELLI, Bruno; FERNANDES, Fábio; FONTES, Ramon. (Org.). **Aids Sem Capa**: reflexões virais sobre um mundo pós-pandemia. 1. ed. Salvador: Devires, 2022b. p. 289-308.

SILVA JÚNIOR, Antonio Carlos Fausto da. **Canção para Inglês Ver**: gêneros, identidades e relações de poder no carimbó e no brega. 2015. 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação)-Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/7302>. Acesso em: 24 fev. 2024.

SISTEMA carcerário brasileiro: negros e pobres na prisão. **Portal da Câmara dos Deputados**, Brasília, 6 ago. 2018. Comissão de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/sistema-carcerario-brasileiro-negros-e-pobres-na-prisao>. Acesso em: 1 dez. 2023.

SODRÉ, Muniz. Do lugar de fala ao corpo como lugar de diálogo: raça e etnicidade numa perspectiva comunicacional. Entrevista com Muniz Sodré. **Reciis – Rev. Eletron. Comun. Inf. Inov. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 887-886, out./dez. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.29397/reciis.v13i4.1944>. Acesso em: 02 fev. 2022.

SODRÉ, Muniz. **A Ciência do Comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. **As Estratégias Sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis, RJ; Vozes, 2006.

SONTAG, Susan. **Aids e suas metáforas**. Tradução Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

STROZENBERG, Ilana. Antropologia e Comunicação: que conversa é essa? *In*: TRAVANCAS, Isabel; FARIAS, Patrícia. (Org.). **Antropologia e Comunicação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

SURTO da monkeypox preocupa OMS. **Portal da UFMG**, Belo Horizonte, 24 maio 2022. Notícias externas. Disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/surto-da-monkeypox-a-variola-dos-macacos-preocupa-oms>. Acesso em: 24 fev. 2024.

TENÓRIO, Jeferson. **O Averso da Pele**. Companhia das Letras: São Paulo, 2020. Edição para Kindle.

UNAIDS BRASIL. **Indetectável = Intransmissível**: saúde pública e supressão da carga viral do HIV. Brasília, 2018. Disponível em: https://unaid.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Indetect%C3%A1vel-intransmiss%C3%ADvel_pt.pdf. Acesso em: 23 nov. 2023.

VARELLA, Dráuzio. Monkeypox e Racismo. **UOL**, Coluna Drauzio, São Paulo, 22 jun. 2022. Disponível: <https://drauziovarella.uol.com.br/drauzio/artigos/monkeypox-e-racismo/>. Acesso em: 15 jun. 2022.