

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO**

**GEOVANE PEREIRA DA SILVA**

**MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS NO *INSTAGRAM*: UMA  
CARTOGRAFIA DA PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES PELA #NEGROGAY**

**TERESINA-PI  
2023**

GEOVANE PEREIRA DA SILVA

**MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS NO *INSTAGRAM*: UMA  
CARTOGRAFIA DA PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES PELA #NEGROGAY**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Piauí, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientadora: Profa. Dra. Monalisa Pontes Xavier

**TERESINA-PI  
2023**

GEOVANE PEREIRA DA SILVA

**MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS NO *INSTAGRAM*: UMA  
CARTOGRAFIA DA PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES PELA #NEGROGAY**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Piauí, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientadora: Profa. Dra. Monalisa Pontes Xavier

**PROFA. DRA. MONALISA PONTES XAVIER**

**Presidente - UFPI/UFDPAr**

**PROFA. DRA. NILSÂNGELA CARDOSO LIMA**

**Examinadora interna - UFPI**

**PROF. DR. MICHEL ALVES FERREIRA**

**Examinador externo - UNEMAT**

FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco  
Divisão de Representação da Informação

S586m Silva, Geovane Pereira da.  
Masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* : uma cartografia da produção de subjetividades pela #negrogay / Geovane Pereira da Silva. -- 2023.  
168 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Teresina, 2023.

“Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Monalisa Pontes Xavier”.

1. Dispositivo de comunicação. 2. Masculinidades negras homoafetivas. 3. Produção de subjetividades. 4. Interseccionalidade. 5. Cartografia. I. Xavier, Monalisa Pontes. II. Título.

CDD 070

Ser negro homoafetivo no Brasil é uma complexidade que afeta desde nossos mais íntimos sentimentos até nossa vida profissional. Assim, faço a dedicatória desse trabalho a todos nós homens negros homoafetivos, faço com os votos de dizer que somos múltiplos, únicos, belos e capazes de fazer aquilo que sonhamos.

## AGRADECIMENTOS

“Eu sou porque nós somos”: filosofia sul-africana Ubuntu. Eu ouvi sobre essa cosmovisão de mundo em meados de 2017, enquanto conversava com alguns amigos nos corredores do curso de Comunicação Social – Jornalismo da UFPI, lugar esse que foi minha casa por seis anos. Na hora que ouvi isso, achei lindo, não entendi bem, mas vi um vídeo no *Instagram* da CNN Brasil explicando um pouco sobre o Ubuntu.

Hoje, encerrando mais um ciclo importante na minha vida, o mestrado, e partindo para um novo ciclo, cursar doutorado na terra que tem orgulho de se autoproclamar cidade feita de terra, sal e luz, Fortaleza – CE, tenho uma maior compreensão do que seja o Ubuntu. Digo isso, porque vejo que de todas as formas, desde que decidi viver meus sonhos e buscar meu crescimento em todas as cearas da minha vida, profissional, espiritual, acadêmica e afetiva... vejo que sou feito de muitos cuidados, saberes, amores, conhecimentos de cada ser que atravessou minha vida e me atravessou. Tudo que é bom, é coletivo e compartilhado.

Eu sou porque tenho Oxaguiã como orientador da minha cabeça, e a força de Iemanjá me dando suporte no balançar da vida. Tenho Exú fazendo meu caminho, assim como a força de todos orixás que fazem meu trilhar desde que ganhei a dádiva da vida de Olorum (Deus), junto com toda uma ancestralidade e apoio de uma espiritualidade que me acompanha, me guarda e me ajuda a evoluir. Dessa forma, ao agradecer aos orixás, aos meus guias espirituais e reverenciar minha ancestralidade, estou agradecendo a Deus por mais uma vitória no meu caminhar.

Eu sou porque tenho uma mãe que batalha por mim desde que nasci, e sonha comigo em todas as minhas escolhas. Ela me ama da forma que sou, aprendeu a lidar com um filho sonhador e andarilho que sou, nunca cortou minhas asas, mesmo sabendo que a cada voo, fisicamente, eu estaria mais distante dela. Todo meu amor e gratidão a minha mãe, Erinalda Roque da Silva Santos. Obrigado por ser essa grande mulher que me orgulho de ter como mãe e amiga. Não posso deixar de mencionar meu irmão, Doryédson Júnior, Juninho... Durante a minha trajetória acadêmica, ele foi amigo e me deu suporte toda vez que precisei dele, a minha família, mainha e Dory, meu amor e gratidão. Sem eles, eu não conseguiria.

Eu sou porque tenho amigas e amigos que estão ao meu lado para qualquer momento. Sem elas(es) eu não poderia ter vivido cada momento de felicidade, aprendizado e parceria que passei distante dos meus amados familiares, hoje, os tenho por família. Às minhas comadres, Danilo, João Laís, Emerson, Júnior e Janiel, obrigado por terem feito meus dias mais leves e por serem acolhedores ao longo de 1, 2, 3, 4, 5 ou 6 anos. Obrigado às minhas amigas que me abraçaram junto com suas mães e irmãos, Stéfanny, Camila e Emanuela. Obrigado às minhas amigas-irmãs de santo, Virna e Letícia, por chegarem a tão pouco tempo e se fazerem presentes na minha vida. Devo fazer um agradecimento especial à minha melhor amiga e irmã de vida, Jesica, por ter acreditado em mim desde o meu primeiro artigo, diga-se de passagem “malamanhado”, e ter me incentivado a buscar aquilo que eu queria, ser pesquisador. Obrigado por tantas vezes segurar minha mão ou puxar minha orelha, não apenas academicamente, mas na minha vida com um todo, a presença dela foi essencial.

Eu sou porque tive e tenho professoras(es), compartilhadoras(es) de conhecimento. Desde as(os) professoras do fundamental até as(aos) professoras(es) na universidade, minha gratidão por me despertarem o desejo de querer aprender e aprender. Registro gratidão especial aos meus mestres e mestras das disciplinas cursadas durante o mestrado. Agradeço também ao professor Laerte que se aposentou justamente quando ingressei no mestrado, em 2021, mas foi uma figura importante junto ao Núcleo de Estudos e Pesquisas de Estratégias de Comunicação (Nepec-UFPI) no meu desenvolvimento acadêmico. Esse grupo de pesquisa me abriu portas e muito sou feliz em fazer parte de um espaço multiplicador de conhecimentos e acolhedor.

Agradeço aos meus colegas de mestrado pela jornada compartilhada, mesmo que remotamente por conta das medidas de restrições causadas pela Covid-19, vocês, Karol, Édson, Gaby, Patrício, Fabrícia e Morgana se fizeram presentes. Agradeço também à minha orientadora, professora Monalisa por me apresentar à cartografia. Agradeço a professora Nilsângela não só por agregar na minha pesquisa como banca avaliadora, mas por ter sido uma pessoa que me iniciou institucionalmente como pesquisador durante a graduação. Da mesma forma, presto meu obrigado ao professor Michel, não apenas por compor a banca externa de avaliação, mas por todo afeto, parcerias e orientações nesse breve espaço de tempo que nos conhecemos virtualmente, acredito que Exú o colocou no meu caminho.

Eu sou porque tive acesso à educação através de ações afirmativas e meios de manutenção como a bolsa fornecida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí (Fapepi) durante o tempo de mestrado. O meu muito obrigado ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPI e a própria UFPI por me fazerem ser mestre em Comunicação.

“Eu sou porque nós somos”.

Segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. **Aqui, Exu, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada** e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz da sabedora de quanto tempo **a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito**

(AKOTIRENE, 2019, p. 20, grifos nossos).

## RESUMO

Este texto apresenta resultado de pesquisa sobre as masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*, rede social digital que funciona sob a lógica de compartilhamento de imagens. Me direciono às redes sociais digitais, como o *Instagram*, como dispositivos de sociabilidades, práticas comunicacionais e vetores de subjetivação. A partir disso, apresento como objetivo geral: cartografar modos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* a partir de publicações vinculadas a #negrogay. Para tal, adotei a *hashtag* #negrogay como caminho para construir os registros para análises. Optei pelo uso do mecanismo *hashtag* por dois motivos gerais: o primeiro pela possibilidade de explorar múltiplas e periódicas postagens, compartilhadas por usuários do *Instagram* (território-objeto) que tornam suas contas públicas; já o segundo, pela possibilidade de usar os descritores: negro + gay, os quais orientam o tema da investigação. Sigo a orientação metodológica da Cartografia, formulada por Deleuze e Guattari (2011) e desenvolvida por outros(as) autores(as) (ROSÁRIO, 2008; COSTA, 2014, KASTRUP; BARROS, 2020; entre outros) como caminho para construção de estratégias metodológicas e análises. É importante ressaltar a contribuição de Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) para a inspiração epistemológica e contribuições nas análises. Para fundamentar as discussões conceituais sobre masculinidades (CONNELL, 1995; CONNELL; PEARSE, 2015, entre outros) em direção às masculinidades negras (SOUZA, 2009, 2013; VEIGA, 2019; hooks, 2019, entre outros), lancei luz sobre a perspectiva de interseccionalidade, forjada por intelectuais negras como Crenshaw (2002) e Akotirene (2019). Outra tessitura teórica é central e necessária para refletir sobre a temática deste estudo: produção de subjetividades (GUATTARI, 1992; DELEUZE; GUATTARI, 2011; GUATTARI; ROLNIK, 1996), em consonância com dispositivos de comunicação (BRUNO, 2013). Minha pesquisa, ou melhor dizer, minha habitação no território-objeto me possibilitou realizar extrações empíricas. A primeira recai sobre as descrições do material em que percebi uma exposição de corpos de homens negros (magros, gordos, musculosos, sendo o último biotipo mais frequente) semidesnudos (sem camisa e/ou com sunga ou cueca): isso direcionou a debater agrupamentos de sentidos em torno das noções de “Negão” e “Bixa Preta” ligadas a ideias de normatização e marginalização em dinâmica com as questões da hipersexualização e feminilização nas expressões de masculinidades negras homoafetivas presentes e em movimento no *Instagram*. Além disso, as análises direcionaram a narrativas micropolíticas e interseccionais, bem como a processos de construções de desejos, enunciações e sociabilidades de masculinidades negras homoafetivas múltiplas no *Instagram*.

**Palavras-chave:** Masculinidades negras homoafetivas. Produção de subjetividades. Dispositivo de comunicação. Interseccionalidade. Cartografia.

## ABSTRACT

This dissertation text presents a search result of black gay masculinities on Instagram, a digital social network which works under the logic of image sharing. I address digital social networks, as Instagram, as devices of sociabilities, communication practices and subjectification vectors. From that, I present as general objective: to map modes of production of black gay masculinities on Instagram from publications related to #negrogay. To this end, I adopted the hashtag #negrogay as a means to build the records for analysis. I chose to use the mechanism of hashtag for two general reasons: firstly, because of the possibility to exploit multiple and periodic posts, shared by Instagram users (territory-object) who make their accounts public; secondly, because of the possibility to use the descriptors: negro + gay, which guide the subject theme. I follow the methodological guidelines for Cartography, formulated by Deleuze and Guattari (2011) and developed by other authors (ROSÁRIO, 2008; COSTA, 2014, KASTRUP; BARROS, 2020; among others) as a means to build the methodological strategies and analysis. It must be highlighted the contribution of Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) as a methodological inspiration and contributions to the analysis. To support the conceptual discussion about masculinities (CONNELL, 1995; CONNELL; PEARSE, 2015, among others) toward black masculinities (SOUZA, 2009, 2013; VEIGA, 2019; hooks, 2019, among others), I shed light on the perspective of intersectionality, forged by black intellectual women such as Crenshaw (2002) and Akotirene (2019). Another theoretical argument is crucial and necessary to reflect on the theme of this study: production of subjectivities (GUATTARI, 1992; DELEUZE; GUATTARI, 2011; GUATTARI; ROLNIK, 1996), in accordance with communication devices (BRUNO, 2013). My research, or rather, my habitation in territory-object enabled me to conduct empirical extractions. The first one focus on the descriptions of material in which I realized an exposure of black male bodies (thin, fat, muscular, the last biotype being more common) semi-nudes (shirtless and/or sunga or underwear): this directed to discuss groups of meanings on the concepts of “Negão” (Nigga) and “Bixa preta” (Black fag) associated with the idea of normalization and marginalization in dynamics with hypersexualization and feminization issues in expressions of these black gay masculinities and heated on Instagram. Besides, the analysis directed to micropolitical and intersectional narratives, as well as to the process of constructions of desires, enunciations, sociability of multiple black gay on Instagram.

**Keywords:** Black gay masculinities. Production of subjectivities. Communication device. Intersectionality. Cartography.

## LISTA DE IMAGENS

<b>Imagem 01:</b> capturas da busca #negrogay na seguinte ordem - Dezembro (2021), Fevereiro e Junho (2022) .....	39
<b>Imagem 02:</b> Representações de Esù com seu Ogò.....	52
<b>Imagem 03:</b> captura do perfil descrito no Diário de campo – A bixa preta me excita (19.10.2021).....	98
<b>Imagem 04:</b> capturas da #brancogay e #whitegay (21.12.2021).....	99
<b>Imagem 05:</b> captura da #negrogay (06.12.2021) .....	102
<b>Imagem 06:</b> capturas da #negrogay, sequentemente; (06.01.2022); (04.02.2022); (10.03.2022).....	104
<b>Imagem 07:</b> capturas do meu perfil Explorar do <i>Instagram</i> 1 (08.03.2022) .....	106
<b>Imagem 08:</b> capturas do meu perfil Explorar do <i>Instagram</i> 2 (08.03.2022) .....	107
<b>Imagem 09:</b> capturas da #negrogay – Três Modos do Explorar – Mais relevantes, Recentes e <i>Reels</i> (30.03.2022) .....	109
<b>Imagem 10:</b> capturas do mês de janeiro de 2022 no modo “Mais relevantes” referente a ao ano de 2021 (16.01.2022) .....	111
<b>Imagem 11:</b> capturas do mês de maio de 2022 no modo “Mais relevantes” referente à meses anteriores do mesmo ano (23.05.2022).....	112
<b>Imagem 12:</b> capturas – Narrativas micropolíticas (21.06.2022).....	115
<b>Imagem 13:</b> capturas – Narrativas micropolíticas (28.06.2022).....	117
<b>Imagem 14:</b> capturas – Narrativas micropolíticas (17.06.2022).....	119
<b>Imagem 15:</b> capturas – Narrativas micropolíticas (16.01.2022).....	122
<b>Imagem 16:</b> capturas - corporalidades “Negão” (05.12.2021).....	128
<b>Imagem 17:</b> capturas - corporalidades “Negão” (05.12.2021).....	133
<b>Imagem 18:</b> capturas - corporalidades “Negão” (16.01.2022).....	137
<b>Imagem 19:</b> capturas - corporalidades “Negão” (04.02.2022).....	139
<b>Imagem 20:</b> capturas - corporalidades “Negão” (10.03.2022).....	141
<b>Imagem 21:</b> capturas - corporalidades “Negão” (23.05.2022); (21.06.2022).....	144
<b>Imagem 22:</b> capturas - corporalidades “Negão” (21.06.2022).....	145
<b>Imagem 23:</b> capturas - corporalidades “Bixa Preta” (06.12.2021) .....	147
<b>Imagem 24:</b> capturas - corporalidades “Bixa Preta” (16.01.2022) .....	149
<b>Imagem 25:</b> capturas - corporalidades “Bixa Preta” (04.02.2022); (10.03.2022) .....	150
<b>Imagem 26:</b> capturas - corporalidades “Bixa Preta” (10.03.2022) .....	152
<b>Imagem 27:</b> capturas - corporalidades “Bixa Preta” (23.05.2022) .....	155

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 01:</b> Números do uso mensal da #negrogay de outubro de 2021 a julho de 2022. .....	39
<b>Quadro 02:</b> Ferramentas para cartografar .....	40
<b>Quadro 03:</b> Critérios e elementos para a escolha do material de análises .....	42
<b>Quadro 04:</b> Categorias de identificação de imagens de mulheres negras (“Mulata”, Doméstica e Mãe Preta) na cultura brasileira.....	71
<b>Quadro 05:</b> Categorias para o processo de identificação de estereótipos de corpos negros masculinos em fotos .....	72

## SUMÁRIO

<b>DIZERES INICIAIS</b> .....	14
<b>1 TRAJETÓRIA DO CARTOGRAFAR E ALGUNS APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS (COM E) DA CARTOGRAFIA</b> .....	31
1.1 Entrelaçamento e posicionamento com o suporte teórico-metodológico.....	31
1.1.2. Acompanhar processos: ferramentas e eixos de análises para cartografar.....	37
1.2 Sobre a orientação cartográfica.....	45
1.2.1 Reflexões sobre o lugar do cartógrafo.....	47
<b>2 PENSANDO MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS: ESÙ, EXPERIÊNCIA, APONTAMENTOS E TENSIONAMENTOS CONCEITUAIS</b> .....	49
2.1 Masculinidades negras homoafetivas na encruzilhada .....	49
2.1.2 Masculinidades negras homoafetivas: na busca da interseccionalidade .....	60
2.1.2.1 Articulações (com e) para além de categorias-estereótipos: “Negão” e “Bixa Preta” .	70
2.1.2.2 Algoritmos: pensando os atravessamentos relacionados à #negogay .....	76
2.2 Alguns apontamentos sobre processos de subjetivação a partir do <i>Instagram</i> .....	90
<b>03 HORIZONTES POSSÍVEIS PARA MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS NO INSTAGRAM: ANÁLISES DOS ACHADOS</b> .....	95
3.1 Narrativas micropolíticas.....	115
3.2 Corporalidades: “Negão” e “Bixa preta” na mão e na contramão da encruzilhada.....	126
3.2.1 “Negão” .....	127
3.2.2 “Bixa Preta” .....	146
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	158
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	162

## DIZERES INICIAIS

“Deixe-me ir  
 Preciso andar  
 Vou por aí a procurar  
 Rir pra não chorar  
 Se alguém por mim perguntar  
 Diga que eu só vou voltar  
 Depois que me encontrar.”  
 (Cartola, 1976, Preciso me encontrar)

Não há como dizer exatamente onde este texto (dissertação) começa (ou prever onde irá terminar). Algum tempo atrás, para mim, isso seria algo conflituoso. Hoje, com uma experiência não positivista-cartesiana do fazer pesquisa, vejo essa possibilidade como uma outra proposta – proposta essa que me cabe – para o exercício da produção de conhecimento. Como diz um provérbio africano: “Esù matou o pássaro ontem, com a pedra que jogou hoje”. Meios de como fazer são caminhos para dizer...

Tomo como necessário escrever a enunciação das escolhas de escrita deste texto para facilitar a leitura de quem for adentrar nessas linhas. Meu texto está escrito em primeira pessoa. Essa escolha é algo que anseio fazer desde que dei os primeiros passos no mundo da pesquisa. Isso carrega traços de desejos, mas, ao mesmo tempo, essa escrita apresenta um caráter de intervenção-política.

Esse anseio é inspirado na postura do feminismo negro e em suas estudiosas: o sentir a necessidade de produzir conhecimentos que se movimentam do olhar **com** e não do olhar **sobre**. Ao situar a postura de intervenção-política, saliento que minha pesquisa é de cunho qualitativo e não tem pretensão de propor padronizações, trazer verdades absolutas ou de não ser contestada.

Apresento, inicialmente, dados sobre meu território-objeto, o *Instagram*, bem como as justificativas do mesmo e alguns apontamentos para a escolha da metodologia. As práticas, processos e vetores da produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* que coloco em jogo como tema central de discussão e reflexão me convidaram a buscar uma proposta metodológica que me guiasse a trabalhar e compreender sobre a produção de subjetividades.

Redes sociais como *Facebook*, *Tumblr*, *Pinterest* e *Instagram*, já há pouco mais de uma década, fazem parte do dia a dia das pessoas e dos processos de sociabilidade. O *Instagram* surgiu em 2010 e atualmente possui bilhões de usuários conectados pelo mundo. A sua principal função é o compartilhamento de imagens e as relações nessa rede social são construídas pelo

ato de seguir perfis e/ou ser seguido (acompanhar usuários); bem como interagir através dos comandos: gostar (*like*), compartilhar, comentar e salvar o conteúdo publicado. Essa rede social pertence ao conglomerado de tecnologias e mídias digitais *Meta*.

O especialista em segurança cibernética e marketing online Matt Ahlgren publicou uma matéria, em fevereiro de 2022, intitulada “40 + Instagram estatísticas e fatos para 2022”. Nesse texto, Ahlgren (2022) reuniu dados de empresas de estatísticas e avaliações técnicas (todas referenciadas). Segundo esse levantamento de dados, o *Instagram* possui mais de 1,28 bilhões de usuários ativos mensais, isso é mais de nove vezes o número de usuários ativos monetários do *Twitter*, aponta Ahlgren (2022).

O *Instagram* é um território discursivo-imagético que ocupa um lugar de destaque na sociedade contemporânea, seja pelo número expressivo de usuários e publicações realizadas nessa rede social, seja pelas práticas sociais, comunicacionais, econômicas e subjetivas por ele mediadas. O levantamento de dados feito por Ahlgren (2022) aponta para o rendimento de imagens e vídeos - para isso o autor faz uma comparação com o *Facebook* -, as imagens no *Instagram* têm 23% mais engajamento e os vídeos têm 38% mais engajamento do que no *Facebook*. Ainda no quesito imagem e vídeo, as estatísticas detalhadas por Ahlgren (2022) revelam que fotos são 71.2% de todas as publicações realizadas no *Instagram*, e que os vídeos compõem 16.6% do total do material publicado no *Instagram*.

Esses dados nos são úteis para identificar o *Instagram* enquanto um território predominantemente constituído de fluxos discursivos-imagéticos. Por esse motivo, tomo as publicações no *Instagram* como material de discussões em torno da problemática e objetivo(s) aqui propostos. Nessa direção, apresento a pergunta problema que orienta esta pesquisa: como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*?

Por conseqüente, talhei com objetivo geral: cartografar modos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* a partir de publicações vinculadas à *#negrogay*. Já como objetivos específicos, tracei dois eixos: 1 - compreender como os marcadores raça, gênero e sexualidade atravessam as masculinidades negras homoafetivas via *Instagram*; 2 - discutir sobre as expressões de masculinidades negras homoafetivas forjadas pela interseccionalidade raça, gênero e sexualidade no dispositivo de comunicação *Instagram*.

Posta a pergunta problema e objetivos que conduzem este estudo, sigo com a apresentação de informações. Outro dado relevante do levantamento feito por Ahlgren (2022) é a composição do sujeito usuário do *Instagram*, que é composto por mais de 70% dos usuários do mundo, sendo a faixa etária inferior a 35 anos. Esse público acessa a rede diariamente, sendo 51.6% dos usuários composto por homens e 48.4% de mulheres. Nessa direção, os dados

mencionados acima são necessários tanto para sinalizar a presença do *Instagram* na vida social contemporânea como também para justificar a relevância do estudo.

Para pensar a função das redes sociais, compartilho da compreensão de Raquel Recuero (2009), cientista em Comunicação e Informação, que vê as redes sociais como canais de interação/conexão, e que não surgiram com a internet, mas que foi nesse espaço tecnológico que outras possibilidades de interações foram se configurando. A autora pondera que “uma rede, assim, é uma metáfora para observar os padrões de conexão de um grupo social, a partir das conexões estabelecidas entre os diversos atores” (RECUERO, 2009, p. 24).

As redes sociais não são exclusividades da era digital. Recuero (2009) afirma que as redes sociais existem na humanidade desde seus primórdios. Na sociedade contemporânea, os dispositivos de comunicação, a internet e outras tecnologias integraram e mediam as interações sociais, práticas comunicacionais e participam dos processos de produção de subjetividades. No princípio, redes sociais como *Facebook*, *Tumblr*, *Pinterest* e *Instagram* surgiram com um propósito de entretenimento.

Ao longo dos anos é possível observar que as redes sociais (*Facebook*, *Tumblr*, *Pinterest* e *Instagram*) integraram e movimentaram diversos campos sociais, por exemplo, questões políticas e sociais, grupos marginalizados compartilham suas causas e lutas, manifestações públicas foram e são agenciadas através das redes sociais. Esses espaços também são utilizados para fins publicitários e econômicos.

Sendo assim, é importante entender que não há fixação no uso das redes sociais, não existe absolutismo como positivo e negativo, mas sim uma multiplicidade de possibilidades de relações, interações, usabilidades, práticas as quais produzem e mediam realidades sociais e relações políticas. Nesse aspecto, vou ao encontro da proposta dos intelectuais Félix Guattari e Suely Rolnik (1996) que originalmente em 1986, discutiram política, capitalismo e subjetividade. Numa visão geral, Guattari e Rolnik (1996) defendem o capitalismo como uma máquina de produção de subjetividade, a partir de seu funcionamento como Capitalismo Mundial Integrado (CMI).

Uma das discussões de Guattari e Rolnik (1996) se direciona a micropolíticas. Para tanto, Guattari e Rolnik (1996) entendem que o cenário ininterrupto do sistema capitalista, as esferas da sociedade e a divisão social estão interligados. Com isso, a produção de subjetividades é impulsionada por essa ordem. Conforme Guattari e Rolnik (1996, p. 30):

A garantia de uma micropolítica processual, aquela que constrói novos modos de subjetividade, que singulariza. [...] A garantia de uma micropolítica

processual o pode - e deve - ser encontrada a cada passo, a partir dos agenciamentos que a constituem, na invenção de modos de referência, de modos de práxis.

Para o autor e autora, a subjetividade não se trata de uma totalização, e nem se concentra no sujeito, mas sim é coletiva. A ideia de coletivo, não reside na soma dos indivíduos, mas sim na indissociação do plano do desejo e das materialidades, e é isso que sustenta as produções coletivas. Nesta dissertação, tanto a noção de produção de subjetividade, quanto a de micropolítica integram as percepções de produção de masculinidades negras homoafetiva no *Instagram* aqui discutidas.

Para tal finalidade, as discussões de Guattari e Rolnik (1996) ainda são pertinentes para o cenário (redes sociais, masculinidades e subjetividades) aqui discutido. Atualmente, muitas empresas possuem perfis em diversas redes sociais e as utilizam para divulgar e vender seus produtos. Instituições privadas e governamentais também utilizam as redes sociais.

Outra função das redes sociais é mediar sociabilidades e criar laços. Relacionamentos amorosos e não amorosos são estabelecidos através delas, as pessoas se identificam, compartilham de gostos, questões comuns e visões de mundo e assim se relacionam nesses espaços. Também é necessário dizer que o ambiente das redes sociais também é local de discursos de ódio, de disseminação de desinformação e práticas discriminatórias e violentas como racismo, misoginia, LGBTfobia, *bullying*, entre outras ações criminosas, muitas vezes realizadas por meio de perfis falsos ou com participação de robôs.

À vista disso, o cenário das sociedades conecta via internet, redes sociais e outras tecnologias, bem como a contemporaneidade em fluxo sócio-histórico e cultural em (des)continuidade nos move a explorar práticas comunicacionais, sociabilidades e a produção de subjetividades como processos tramados via dispositivos de comunicação, ou também podemos dizer projetores de territórios de existência participantes e produtores de modos de ser e ver. Por isso, considero o que os pensadores Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011) nos ensinam que ao entrar em um território, tanto somos impactados pelo território, como também constituímos o mesmo, é um processo mútuo e múltiplo.

Dessa forma, lanço olhar sobre o *Instagram* como um território fértil para acompanhar práticas e processos que produzem masculinidades negras homoafetivas, por entender esta rede enquanto um espaço onde são praticados fluxos comunicacionais e trocas sociais, e que o mesmo se torna um canal de produção de subjetividades na vida contemporânea.

Para tanto, é válido pontuar algumas cogitações primárias que se fizeram presentes na formulação desse estudo. A primeira se constitui que a #negrogay em suma era utilizada

majoritariamente por homens negros homoafetivos como uma espécie de tornar pública a relação raça e sexualidade. Logo, essa questão coloca em jogo a segunda premissa de que o *Instagram*, com o uso da #negrogay, serviu como um instrumento político e de sociabilidades.

Isto posto, explico que para desenvolver os objetivos deste estudo, busquei amparo na orientação metodológica da cartografia. Tal perspectiva é concebida para acompanhar processos: físicos, psíquicos, sociais, culturais, entre outros, e as paisagens que os mesmos (des)constroem. Essa orientação metodológica foi formulada por Deleuze e Guattari (2011). Com a cartografia, Deleuze e Guattari (2011) apresentam a proposta de um antimétodo, uma epistemologia e orientação metodológica do movimento da pluralidade em meio à heterogeneidade e especificidades que existem nos territórios das existências.

Como já dito anteriormente, o *Instagram* funciona basicamente através de dois mecanismos: apresentação e interação. Essa rede social funciona através da dinâmica de seguir pessoas, instituições ou empresas; e das ações curtir, comentar, compartilhar e salvar o conteúdo publicado. A cartografia pode ser desenvolvida no *Instagram* pelo fato desse dispositivo de comunicação agenciar processos de sociabilidades e subjetividades que vão desde relações íntimas até a comercialização de produtos e movimentações políticas por meio dos conteúdos e interações realizadas nos formatos da sua estrutura.

As *hashtags* funcionam como mecanismos de busca e são bastante utilizadas nas redes sociais. Elas funcionam como uma espécie de “etiqueta”: com o uso da “#” seguindo de palavras descritoras, os usuários compartilham e encontram assuntos, pessoas, lugares, acontecimentos, etc. Por este motivo, optei pelo uso da *hashtag* #negrogay, que é a junção dos dois descritores centrais (negro e gay, ou podemos pensar masculinidades negras e homoafetividades) da minha pesquisa. Esse mecanismo no *Instagram* (as *hashtags* também são usadas em outras redes sociais digitais) funciona como palavras-chave acumulativas, que quanto mais pessoas as usam, mais põem em circulação o tema e o conteúdo veiculado a eles por meio do uso da *hashtag*.

O *Instagram* quantifica e cria dinâmicas de conexões entre as pessoas que usam as *hashtags* em suas postagens. Nesse ponto, sinalizo para a possibilidade de construir territórios cartografáveis, baseado na perspectiva de Deleuze e Guattari (2011), que compreendem que tudo que é visível (discursivo-imagético) tem potencial em gerar conhecimento. Outro ponto argumentável sobre aplicação cartográfica se dá pela realização do fluxo de conteúdos realizados no *Instagram*.

Enfatizo novamente que o *Instagram* é uma rede social movida e alimentada por imagens. Por este motivo, realizei a coleta de registros de campo através de capturas de tela<sup>1</sup> (do conteúdo veiculado a #negrogay), as quais geraram dados para análises. Nesta pesquisa, utilizei o mecanismo *hashtags* como canal para rastrear, coletar e registrar dados para construção do material de discussões. Essa escolha ocorreu devido à dinâmica de circulação de múltiplos perfis e atualização de postagens.

Destaco, também, que não exclui os outros mecanismos de apresentação e interação, pois a *hashtag* direciona as publicações, *Feed*, comentários e legendas. Na estrutura do *Instagram*, os usuários utilizam as *hashtags* em suas publicações para promover engajamento e, ainda, direcionar seu conteúdo para pessoas que busquem ou publiquem questões semelhantes. Desse modo, a *hashtag* possibilita o uso da cartografia de movimentação, singularidades, multiplicidades e (des)territorialidade a serem observadas.

Ainda, saliento que através do mecanismo *hashtag* não tem como delimitar um conjunto de material específico a ser encontrado como, por exemplo, apenas fotos, apenas vídeos, apenas comentários (e nem é pretensão do processo cartográfico fragmentar o território-objeto), mas sim tudo que envolva e apareça na busca através da *hashtag*: negro + gay (#negrogay). É importante reafirmar que vídeochamadas, *lives* e *directs* não entram nesse mecanismo e nem fazem parte do processo cartográfico desta pesquisa.

Para mais, trago alguns aspectos técnicos e jurídicos importantes a serem pontuados nesses breves dizeres introdutórios. O primeiro está atrelado ao delineamento metodológico sobre a escolha de utilizar minha conta pessoal do *Instagram* como perfil-navegador para realização das coletas pela #negrogay e capturas de tela. Essa escolha se deu através da postura e relação de sujeito-pesquisador e sujeito-pesquisado que constitui a perspectiva de pesquisa-intervenção com as questões aqui estudadas. É válido ressaltar que essa escolha está alinhada à fundamentação da cartografia (DELEUZE; GUATTARI 2011), da inseparabilidade de sujeito-pesquisador e território-objeto, a perspectiva de compreender a produção de conhecimento enquanto uma afetação múltipla, situada e heterogênea.

Ainda sobre aspecto teórico-metodológico, sobretudo da coleta de dados, algo que me provoca certo desconforto e conflito é o fato que o processo acadêmico-científico poderia de certo modo tornar os sujeitos produtores de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*

---

<sup>1</sup> As telas inteligentes de celulares, computadores, tablets, notebooks, entre outras interfaces digitais oferecem a possibilidade de fotografar a tela do que está sendo exibida durante o uso de sites, aplicativos, redes sociais, etc. Essa operação digital é nomeada do inglês de *screenshot* ou *print*, que numa tradução livre pode ser chamada de captura de tela.

em objetos. Isso porque, em certo grau, dizer que os modos de existências expressos no *Instagram* são objetos é tornar esses sujeitos que amam, choram, sorriem, trepam e suas trajetórias de vidas, nomes e sobrenomes em coisas: objetificação, questão tênue e presente nas masculinidades negra. Contudo, penso que é algo estreito, pois o próprio processo de descrever, observar e discutir provoca uma noção de materialização do pensamento.

Com isso, pensar a problemática aqui levantada: "como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*?" é propor discussões de rupturas, críticas e possibilidades sobre a realidade social do uso do *Instagram* como um dispositivo de comunicação na contemporaneidade participante da encruzilhada de raça, gênero e sexualidade, ou seja, buscar compreender o jogo das subjetividades (re)construídas e impostas por relações econômicas (capitalismo), culturais (machismo e heterossexualidade) e sociais (racismo e usos tecnológicos) vigentes e normativas nos modos ver e exercer as masculinidades.

Assim, me vejo nessa pesquisa entre a brecha, entendendo que tudo que se torna material de discussão (texto discursivo-imagético e pragmático coletado através das capturas de tela) é construído sob uma ordenação institucional, a ciência, e em participação com diversos sujeitos que compartilham publicamente suas imagens no *Instagram*. Isso, partindo da noção que esses sujeitos possuem suas particularidades e convergem na interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade: se tornam homens negros homoafetivos. Dessa forma, penso na produção coletiva e que tudo que é coletado se trata da construção de um território-objeto, e não um objeto por ser objeto, mas uma movimentação de singularidades que provoca discussões.

Neste texto introdutório, ainda considere necessário apresentar a minha trajetória e relação com o território de existência *Instagram* e as justificativas para o estudo desta rede social. Eu sou Geovane Pereira, filho de Erinalda Roque, o primeiro da família a chegar ao Ensino Superior público e alcançar a graduação e a pós-graduação: sou fruto daquele(a)s que me antecederam e lutaram para eu poder ser – ancestralidades. Minha origem vem de Pernambuco do sertão do Vale do São Francisco, família de agricultore(a)s, onde nasci e cresci na doutrina religiosa do protestantismo. Hoje, médium em desenvolvimento e praticante da Umbanda, homem cisgênero, negro, nordestino e bissexual.

Foi no seio da universidade que tive acesso ao universo da pesquisa e da política como formas de compreender e me posicionar no mundo. Essa forma de fazer política e posicionamento estão mais correlacionadas em reconhecer que a instituição e o saber acadêmico funcionam como ferramentas que possibilitam validação e mediação para realidades e problemáticas do dia a dia, à exemplo, o racismo, através do sistema científico.

Nessa direção, ainda é válido ressaltar que o sujeito-pesquisador e a própria pesquisa estão inseridos no contexto (des)continuidade de processos sócio-históricos de colonização do Brasil. No qual a escravização de povos africanos na constituição da sociedade, a população afro-brasileira e suas problemáticas foram (e ainda são em níveis distintos) invisibilizadas, ignoradas, marginalizadas e/ou “outrificadas”, como aborda o professor em Linguística Gersiney Santos (2019), relegadas aos espaços de conhecimento e/ou sociopolíticos.

Santos (2019) se insere nos estudos decoloniais<sup>2</sup>, o autor apresenta uma discussão sobre o discurso da colonialidade versus resistência através do aspecto racial. Com isso, discute como a linguagem contribui para transformar realidades, centralizando o debate no cenário do povo preto brasileiro.

O sentido de “outrificação” utilizado por Santos (2019) parte de Fanon (2008). “Com Fanon (2008), podemos entender mais atentamente como o caráter linguístico opera na diferenciação social e na consolidação discursiva colonizadora” (SANTOS, 2019, p. 129). A partir disso, Santos (2019) entende que assumir espaços discursivos de separação e “outrificação” afetam a experiência social. O autor traz essa discussão para realizar uma crítica sobre os contextos de titulação de pessoas pretas na academia. Santos (2019, p. 129-130) ainda pontua que

Ora devido ao letramento social de uns, ora por mera sorridente dissimulação de outros, pesquisadores negros e pesquisadoras negras, em certo momento de vivência/ contato com os privilégios acadêmicos, passam a gozar de determinados ‘prêmios sociais’ que os confrontam diuturnamente com sua condição anterior (como acessos a espaços e a serviços ditos sofisticados e avaliados positivamente). Uma das primeiras alterações a se tornar perceptível tange à linguagem. Minha experiência cada vez mais me convence que a academia tem o poder de alterar linguagens de seus/suas ‘habitantes’. Assim, com a diferenciação apontada, logo de início percebemos que a universidade (apesar dos grupos internos insurgentes), de certa forma, ainda trabalha com a noção de ‘objeto’, de algo a ser sempre rotulado, classificado, apontado.

Essas críticas são empregadas de forma construtiva, na medida em que Santos (2019) destaca o lugar da apropriação analítica acadêmica e aplicação à realidade em que se inserem os sujeitos que produzem. Destarte, a par das discussões vistas em Santos (2019) e como

---

<sup>2</sup> “A crítica ao pós-colonialismo pautou-se por questionar, pois, a perspectiva notadamente europeia e anglo-saxã dos estudos sobre grupos sociais oprimidos pela dominação hegemônica (como a realizada no caso indiano) e seus traços bastante diferenciados dos da colonização latino-americana, perpetrada pelos portugueses e espanhóis desde o século XV. Com base no incômodo epistemológico crítico ao vício anglo-saxão de estudos pós-coloniais, a atenção foi voltada integralmente para os processos e efeitos coloniais em regiões do continente latino-americano e alguns territórios infectados pela colonialidade – tendo em vista a dizimação identitária, de apropriação e expropriação das nações autóctones, sequestradas e reduzidas a colônias de exploração total” (SANTOS, 2019, p. 125).

também em Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018), tomo os marcadores raça, gênero, sexualidade, sociais e culturais que me constituem enquanto sujeito e direcionam a forma de ver tanto meu território de pesquisa, como também me direcionam a compreender a encruzilhada em que me encontro: entre a brecha; sujeito-pesquisado e sujeito-pesquisador. Isto é, uma potencialidade de criação que não se concentra em mim, mas relação como os autores e autoras que dialogo, com os sujeitos que produzem masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* e com os sujeitos que caminham por esses escritos, ou seja, é um saber construído de forma coletiva.

É nessa relação, que exerço, conscientemente, um poder institucional (estudante de pós-graduação situado em uma hierarquização acadêmica de poder): o fazer científico. Nessa encruzilhada entre a brecha existe um tensionamento da posição subalterna que ocupo em relação aos marcadores que explicitarei acima e de subversão, já que produzo conhecimento através de ferramentas e mecanismos acadêmicos.

Sendo assim, acredito que começo a expor meu interesse em fazer pesquisa. Além de ser fascinado com o universo do conhecer e produzir conhecimento acadêmico, entendo que pesquisar implica nas formas de ver e construir o mundo – a ciência não se faz apenas de métodos, técnicas e procedimentos isolados, mas de posicionamentos, interesses, cores e sabores, etnias, regionalizações, marcos sociais, culturais, históricos e econômicos.

Expresso esse modo de compreensão da ciência condicionado à postura de entender a configuração da sociedade brasileira, da qual sujeito-pesquisador e este território-objeto fazemos parte, como ressaltam o intelectual e ativista negro propulsor de discussões sobre raça no Brasil, Abdias Nascimento (2016), e do professor, advogado e atual Ministro dos Direitos Humanos (primeiro homem negro a assumir esta posição no Brasil) Silvio Almeida (2020), sobre a utilização de espaços, discursos e trabalhos científicos ao longo da formação da sociedade brasileira com o propósito de inferiorizar, controlar e construir visões e lugares subalternos para pessoas negras. Nesta direção, estudar a produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* se constitui como uma maneira de compreender as relações, práticas e significações do cotidiano da contemporaneidade através do uso de dispositivos da comunicação.

Neste lugar entre brecha, para além dos meus interesses por cartografar modos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* a partir de publicações vinculadas a #negrogay, busco também dar continuidade na formação acadêmica para me tornar professor universitário e ter estabilidade financeira (para mim e minha família) e seguir pesquisando questões sobre mídia, raça e gênero, ocupando um espaço institucional. Sinalizadas tais questões, situo que o próprio território-objeto existe (masculinidades negras

homoafetivas no *Instagram*), e, está aberto a ser observado, ou seja, o mesmo exerce protagonismo.

Para tanto, cabe a mim apresentar alguns pontos sobre a potência e justificativa da prática/processo social em estudo. No que toca ao aspecto institucional, o território-objeto desta pesquisa apresenta relevância e contribuição para área da Comunicação, pois existe uma lacuna sobre tal temática de forma geral na academia. Essa baixa fica evidente, por exemplo, ao realizar uma pesquisa com a descrição “masculinidades negras homoafetivas” nos buscadores dos sites da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações e do Catálogo de Teses e Dissertações do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, onde os resultados são mínimos.

Nessas plataformas científicas, ao navegar nos buscadores pela descrição citada acima, observei que já existe um considerável volume de produção sobre masculinidades, com a evidência de trabalhos que apresentam discussões sobre práticas sociais, comportamentos, representações, paternidade, relações de trabalho, relações afetivas, entre outras temáticas. Porém, ainda é perceptível que há escassez da produção de pesquisa sobre masculinidades que articulem os marcadores raça, gênero e sexualidades não hegemônicas com centralidade.

A propósito, Gilson José Rodrigues Júnior (2019), ao discutir sobre o corpo racializado em campo, tratando sobre masculinidades negras e suas implicações para o trabalho de campo antropológico, apontou que a raça e a negritude são refletidas e contadas apenas pela branquitude<sup>3</sup>, que constituiu um ser não humano nesses trabalhos, impactando, assim, na imagem e biografia sobre homens negros (JÚNIOR, 2019; hooks, 2019).

Nesse ponto, entra outro aspecto do protagonismo deste trabalho, o impacto social. Isto é, esta pesquisa também pode auxiliar sociopoliticamente ao refletir sobre as masculinidades de homens negros em mídias digitais (*Instagram*). Para tal, caminho na perspectiva da não hierarquização de raça, gênero e sexualidade, mas sim entendendo a confluência desses marcadores. Por este motivo, adoto a conceitualização da interseccionalidade<sup>4</sup> (CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2019) como caminho para pensar noções em torno de masculinidades negras homoafetivas: minha forma de utilizar o conceito.

---

<sup>3</sup> Conceito que trata de uma visão social da ideologia da dominação de povos brancos europeus no contexto ocidental. Esse conceito é debatido no capítulo 2.

<sup>4</sup> Akotirene (2019, p. 19) compartilha que “A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobre posição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais.”

Desse modo, acompanhar produção de subjetividades de um grupo socio-historicamente minorizado<sup>5</sup>, homens negros LGBTQIAP+<sup>6</sup>, via dispositivos de comunicação na contemporaneidade se constitui como canal de compreensão da vida social e os agenciamentos de mídia, subjetividades e comunicação.

Portanto, esse cenário possibilita a produção de conhecimentos críticos e teóricos para somar ao campo acadêmico que sejam capazes de refletir sobre subjetividades produzidas no âmbito das masculinidades negras homoafetivas sob o olhar da Comunicação. Com isso, vejo a possibilidade de avançar e multiplicar reflexões acerca da produção de subjetividades na relação com a mídia. Também existe uma postura de intervenção-política no que diz respeito ao desejo e reivindicação por reparação sócio-histórica e contribuições para rompimentos de estigmas sociais nos modos de ver e/ou compreender as masculinidades negras homoafetivas.

Pautado meus interesses e as potencialidades e protagonismo do estudo aqui realizado, trago algumas das minhas experiências e experimentações com o *Instagram*. Faço isso como parte dessa cartografia que constitui a construção metodológica para narrar o percurso e a relação com o *Instagram* que me levou a realizar esta pesquisa.

Tive meu primeiro contato com o *Instagram* em 2014 em um primeiro intercâmbio, na Nova Zelândia, aos 15 anos, durante o ensino médio. Embarquei nesse sonho como bolsista, participante do Programa Ganhe o Mundo do Governo do Estado de Pernambuco. Nunca tinha saído da minha cidadezinha, Cabrobó, sertão pernambucano, terra marcada por uma cultura de que cabra bom é cabra macho. E após passar por um processo seletivo, pude experimentar aterrissar no outro lado do mundo, em Dunedin, uma cidade universitária da Nova Zelândia, onde o conhecimento e diversidade se faziam presentes em todos os sentidos: etnias, religiões, culturas, gerações, sexualidades, etc., essa multiplicidade saltavam aos meus olhos.

Com o dinheiro da bolsa que recebia mensalmente durante o intercâmbio comprei meu primeiro *smartphone*. Ao estar com o celular em mãos não perdi tempo e baixei o aplicativo *Viber* que era um tipo o *WhatsApp* da época (mais tarde o *WhatsApp* começou a se popularizar), era febre entre os adolescentes neozelandeses e com o tempo surgiu a modinha do *Instagram* na *high school*. Eu particularmente não sabia bem como “mexer” no *Instagram*, mas baixei, fiz

---

<sup>5</sup> O termo minorizado refere-se a um grupo social que histórico, social, cultural, econômico foram excluídos e/ou segregados de espaços sociais e negados a direitos básicos por questões étnicas, gênero e sexualidade. E na relação de grupo dominante e dominados (minorias sociais) foram vulnerabilizadas na sociedade. Dificuldades e barreiras foram instituídas para esses sujeitos se mobilizarem num sentido de ascensão.

<sup>6</sup> Esta sigla representa a luta política e social da comunidade formada por pessoas que se identificam e expressam nas seguintes orientações sexuais e identidades de gênero: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgênero, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais, Arromânticas, Agênero, Panssexuais, Polisssexuais, Não-binárias e mais expressões de gênero e orientações sexuais.

uma conta, passei a seguir meus colegas intercambistas e os neozelandeses, mas nem todos me seguiam de volta (principalmente os que tinham muitos seguidores).

As fotos dessas pessoas que não me seguiam de volta eram bonitas (alta qualidade em resolução), tinha “conceito”: na época eu nem sabia o que era isso, mas tentava copiar. Viagens, pratos de comida, praia e outras paisagens naturais e urbanas eram os tipos de fotos “conceito” que mais “bombavam<sup>7</sup>” no *Instagram*.

Eu usava muito os filtros<sup>8</sup>. Os filtros daquele tempo não eram como os de hoje em dia, que possuem máscaras digitais, efeitos solares, letreiros em movimento, fantasias faciais, entre outros, eram apenas efeitos de luzes que mexiam na saturação e iluminação das cores das fotos. Esses tipos de filtro ainda estão presentes no *Instagram*, porém melhoraram e hoje é difícil as pessoas usarem porque baixa a qualidade da imagem.

Eu usava esses filtros para clarear a cor da minha pele (negra) e na maioria das vezes editava antes no *Photoscape* (programa de edição de fotos) para ficar mais claro ainda. Eu como muitos outros adolescentes nessa época e ainda hoje de outras formas enfrentamos a violência de imposições sobre tons de pele diretamente ligadas diretamente ao racismo, as quais afetam não apenas nossa autoestima e aceitação das nossas estéticas negras diaspóricas, mas também em disputas no mercado e trabalho, pela lógica cultural brasileira da “boa aparência”.

De 2015 a 2016 entrei na academia decidido a perder os quase 15 quilos que aumentei no intercâmbio (vivi em um país frio e com estilo de vida que ingeria muita massa vegetal e frituras). Naquela época, eu era um adolescente magro, para concepção do momento era algo negativo e pouco atraente. Nesse período, terminei o ensino médio, comecei a cursar Ciências Biológicas, em Belém do São Francisco, cidade originária dos Bonecos Gigantes de Olinda, que é próximo é minha cidade materna, Cabrobó-PE.

No contato universitário, tive meus primeiros desejos de ir em festas e conflitos acentuados por sentir atração por mulheres e homens, mas nunca me autorizei a me relacionar com ninguém, nem beijinhos, porque na minha antiga doutrina religiosa isso era “pecado”. Aumentei o número de seguidores após começar a expor a minha rotina *fitness* da época. Além de postar fotos “conceitos”, comecei a postar fotos sem camisa e expor os resultados do treino.

---

<sup>7</sup> “Bombava” é uma expressão utilizada para descrever um acontecimento ou prática que se popularizou em determinado período. Num sentido, que algo que caiu no gosto de determinado público.

<sup>8</sup> Filtros são aplicações visuais que alteram registros fotográficos. Há filtros que modificam a configuração da imagem como luz, saturação, vibração, nitidez e cores, e há outros mais atuais que criam cenários ou fantasias, esses funcionam como um fossem montagens e/ou adesivos. No *Instagram*, os filtros fazem parte das aplicações de compartilhamento de imagens, inúmeras aplicações com efeitos são disponibilizadas.

Foi de 2016 a 2018 que realmente alcancei “seguidores”. Nessa época, era importante aumentar seguidores e manter o “conceito” (eu e meus amigos usávamos aplicativos que identificava quem lhe seguia de volta ou não). Porém, com o passar do tempo, o *Instagram* se tornou para mim e para boa parte dos meus amigos um canal de relacionamento. Isso no sentido de trocar conversas com amigos, flertar com as pessoas que achávamos interessantes, expor um pouco mais da vida profissional e/ou ocupacional.

Interrompi minha graduação em Belém (2015), para buscar fazer vestibular no que realmente eu sonhava, Jornalismo. Assim, alcancei esse sonho na Universidade Federal do Piauí, através das ações afirmativas (cotas). Pensando de forma poética com as linhas de fuga da cartografia, entre o estratégico e o acontecimento, vejo que fisicamente pude me movimentar à Teresina-PI, através da minha amizade com Stéfanny Lopes – laços de afetos –, amiga que fiz durante meu intercâmbio em 2014, amizade essa que se estendeu a seus familiares que me acolheram em sua casa até eu poder estagiar e dividir casa com outros estudantes.

Logo no início da graduação em Jornalismo, segundo semestre de 2016, fui apresentado a diversas discussões políticas em movimentos estudantis, ao mesmo passo que me interessei pelo mundo pesquisa. No conjunto dessas experiências, eu já tinha dado uns beijinhos em meninas e meninos, e o mais estranho é que eu não era mais o patinho feio do tempo do ensino médio. Esse patinho feio, pode ser percebido como um símbolo da linguagem na nossa cultura, isso pensando com o pretuguês (GONZALEZ, 1984, 1988) existe uma função da inconsciência do negro ser feio, por exemplo, nas histórias infantis os príncipes possuem quais fenótipos? Nos filmes os heróis e protagonistas possuem quais fenótipos? (traços finos, brancos e europeus). A hegemonia dessas narrativas discursiva-imagéticas cria (estabelecem e mantêm) uma “consciência” do belo e do patinho feio.

E dentro da universidade percebi que eu era desejado. Foi nessas movimentações que as questões raciais nos meus envolvimento afetivos começaram a pesar e se repetir, como por exemplo, ser o cara legal para ficar escondido, ou iniciar conversas com intuito de relacionamento com pessoas e elas sumirem sem dar justificativas e aparecerem inesperadamente em outros relacionamentos sérios, quase sempre com pessoas brancas, entre outras vivências que eu não queria ver a racialização como razão das afetações amorosas.

Nessa memória-experiência, me aproximo das percepções dos símbolos da “Mucama” e “Mulata” tecidas debatidas por Gonzalez (1984) – símbolos que serão tensionados nos capítulos consecutivos –, para localizar uma cultura do corpo negro enquanto um lugar do prazer e iniciação sexual, e como isso está presente na objetificação de corpos masculinos negros (questão debatida no capítulo 2). E daí que podemos pensar a hegemonia da consciência

vigente presente nas relações modeladas pela raça e sexismo por uma neurose da cultura brasileira (GONZALEZ, 1984).

A consciência, ou melhor dizer, a inconsciência da racialização desse tipo de experiências afetivas que vivi, só tornou-se realidade a partir do momento que as compartilhei com outras pessoas negras, amigos e amigas, colegas da universidade e também através de vídeos no *YouTube*, acompanhando o conteúdo de influencers negro(a)s no *Instagram* e leituras – a maioria dessas leituras vindas de estudiosos(a)s negro(a)s que conheci no *Instagram* e *YouTube*, como Murilo Araújo e Djamilá Ribeiro – que eu pude reconhecer a questão da hiperssexualização (elemento discutido no capítulo 2) dos corpos negros e entender o racismo como estrutural presente na vida e nas relações sociais e como isso afeta não apenas na minha experiência de ser um homem cisgênero, negro e bissexual, mas de todo um grupo social: pessoas negras.

A movimentação desses processos que eu vivi: o acesso a dispositivos digitais, acesso à educação superior, acesso às discussões políticas e sociais que envolvem raça e sexualidade, como também o acesso ao universo da ciência, constituíram um caminho que me conduziu a buscar o mestrado e o interesse na construção desta pesquisa.

O *Instagram* é minha rede social preferida, acompanhei as fases dela – desde uma rede para compartilhar o dia a dia e gostos pessoais até ser uma rede que gera lucros e dita padronizações –, pude me expressar também através dela no sentido de processos de sociabilidades: que permitiram conhecer pessoas, me relacionar efetivamente, trocar experiências até como também afetar em desejar alcançar certos *status* estéticos e de estilo de vida, como ser *fitness* e realizar viagens, que fogem da minha realidade – e enunciações sobre mim – a forma como me apresento enquanto sujeito profissional e pessoal, o *Instagram* é um lugar de projeção de como as pessoas nos veem.

Nesse percurso com *Instagram*, chego a 2020 e 2021, período esse o qual entramos em uma situação de pandemia, a Covid-19 nos enclausurou em nossas casas, ceifou a vida de várias pessoas, afetou psicologicamente os que ficaram vivos, e tudo isso, no Brasil, se intensificou em decorrência de um governo genocida.

Lembro bem do “boom” do *Instagram* no início da restrição social, colocada como medida preventiva contra a Covid-19. Nesse momento, ocorriam chuvas de *lives* que abordavam todo tipo de conteúdo, frequentemente, nos momentos que eu acessava o *Instagram*, eu me deparava com muitas chamadas para *lives*, *entre nove (9) e doze (12)*. Nesse cenário, o *Instagram* passou a ser nossas mesas de bar com amigos, acompanhando *lives* de artistas, nossas salas de aulas com *lives* de estudiosos(a)s, se tornou o acalanto da saudade de familiares que não

poderiam estar perto por motivo de saúde, ou ainda, o canal de desejos sexuais com videochamadas e trocas de nudes (fotos e vídeos íntimos) para aquele(a)s que respeitavam o isolamento e buscavam formas de gozar com parceiro(a)s mantendo o distanciamento social.

Nessa reconfiguração, o *Instagram* configurou (ou se intensificou enquanto) território para várias habitações existentes, no sentido de suprir funções antes realizadas prioritariamente de forma presencial. Nesta cartografia que apresentei sobre minhas experiências e experimentações com *Instagram* preciso elucidar dois pontos necessários para a constituição do território-objeto desta pesquisa.

O primeiro ponto diz respeito ao *Instagram* acompanhar e constituir processos de expressões de mim para o mundo, isso através de seus mecanismos e conteúdos compartilhados produzidos por diversas e diferentes pessoas. E isso me leva a compreender o *Instagram* como dispositivo de comunicação.

Outra questão ainda neste primeiro ponto é o fato do próprio dispositivo *Instagram* passar por modificações ao longo dos anos<sup>9</sup>, por exemplo, incluir *stories*, trocas de mensagens, videochamadas, *lives*, tornar um perfil comercial (que traz grátis medidores de engajamento; disponibilizando dados, sexo, idade, horário para melhor publicar, sobre o público que segue tal perfil, como também a possibilidade de pagar para impulsionar uma publicação; aumentar a visibilidade da publicação para mais perfis), entre outros recursos em constantes alterações.

Essas modificações nos mecanismos do *Instagram* não ocorreram de formas isoladas, mas sim acompanhando o ritmo e demandas dos seus usuários e sociedades, como por exemplo, aprimoramento tecnológico, popularização do *Instagram*, ampliação dessa rede social por empresas, fatores econômicos, acontecimentos mundiais como a Covid-19, entre outras questões e fatores que implicam nos processos de usabilidades e modificações do *Instagram*.

O segundo ponto que trago sobre a constituição do território-objeto da minha pesquisa é o fato que minhas experiências e experimentações com o dispositivo *Instagram* não estão isoladas do mundo. Desse modo, argumento que ao explicitar e me situar correlacionado ao território-objeto em estudo, abre possibilidades aos modos de observar e descrever, como um “corpo vibrátil” (ROLNIK, 2016): sensível e intermediador dos ambientes e movimentações que os atravessam e os efeitos que produz conhecimentos.

---

<sup>9</sup> É necessário afirmar que neste estudo não tenho pretensão de sistematizar uma cronologia ou acúmulo de todas as atualizações da estrutura *Instagram*. Pois elas ocorrem com uma periodicidade intensa e até mesmo experimentais de país a país, ou de públicos para públicos, e muitas vezes, a *Meta* não aborda sobre tais processos experimentais, às vezes notificam aos usuários via própria rede, quando as modificações são efetivadas de fato. Provavelmente quando essa pesquisa ganhar forma “final” a estrutura e mecanismo do *Instagram* tenham mudado, ou até mesmo o *Instagram* possa ter caído em desuso ou ampliado, não tem como prever tal questão.

**O que define, portanto, o perfil do cartógrafo é exclusivamente um tipo de sensibilidade**, que ele se propõe a fazer prevalecer, na medida do possível, em seu trabalho. [...] O que ele quer é se colocar, sempre que possível na *adjacência das mutações* das cartografias, posição que lhe permite acolher o caráter finito ilimitado do processo de produção de realidade, que é o desejo. Para que isso seja possível, ele utiliza um “composto híbrido”, feito do seu olho molar, é claro, mas também, e simultaneamente, de seu olho molecular, ou melhor, de todo aquele seu corpo (o vibrátil) pois o que quer é aprender o movimento que surge da **tensão fecunda** entre fluxo e representação: fluxo de intensidades escapando do plano de organização de territórios, desorientando suas cartografias, desestabilizando suas representações e, por vez estancando o fluxo, canalizando as intensidades, dando-lhes sentido. É que o cartógrafo sabe que não tem jeito: **esse desafio permanente é o próprio motor de criação de sentido** (ROLNIK, 2016, p. 66-67 grifos da autora).

Sendo assim, ainda defendendo que minha relação com o *Instagram* faz parte de processos sociais em movimento, eu, como outros sujeitos, transitei da fase de adolescência para vida adulta utilizando, interagindo, consumindo, produzindo, relacionando e se expressando via *Instagram*. Desse modo, me aproprio do cartografar, e vejo no percurso e relação com o território-objeto um motor de criação, assim ressalto e compactuo do pensamento de Rolnik (2016, p. 67 grifos da autora) que disserta que o: “Desafio necessário – e, de qualquer modo, insuperável – da **coexistência vigilante entre macro e micropolítico, díspares, mas complementares e indissociáveis** na produção de realidade psicossocial.”

Agora que apresentei tema, problemática, objetivos da pesquisa e questões em torno do viés qualitativo e político desse estudo, exponho a ordem-estrutura desta dissertação. No capítulo 1 são tecidas conceitualizações e apropriações das ferramentas da cartografia (relação e posição do sujeito-pesquisador com território-objeto e diário de campo) e como usar tais orientações no *Instagram*. Durante o capítulo 1 ainda são situados cada passo dado e a cada pista encontrada na construção desse estudo realizei um processo de reflexão das práticas metodológicas. Entendo que isso se constitui como uma apropriação do processo cartográfico.

No capítulo seguinte, capítulos 2 apresento as abordagens teóricas que fundamentam esta pesquisa: masculinidades e produção de subjetividades. No capítulo 2 é discutido questões em torno das masculinidades negras pela seguinte proposta: uma concepção do olhar de gênero direcionado a masculinidades hegemônicas e marginalizadas, sexualidade e processo de racialização – masculinidades negras – pelo viés da interseccionalidade. Nesse mesmo capítulo, são abordadas percepções sobre produção de subjetividades, situando o contexto contemporâneo e o *Instagram* como dispositivo de comunicação como canal de subjetividades multideterminados: modos de ver e ser.

Na sequência, trago o capítulo 3 onde estão localizadas as análises, as quais estão sistematizadas em agrupamentos de discussões: **Narrativas micropolíticas** (termo apropriado de Guattari e Rolnik, 1996) e **Corporalidades**: o agrupamento está subdividido em dois tópicos; “Negão” e “Bixa Preta”. Esses agrupamentos não se tratam de categorizações, mas sim um diálogo das capturas coletadas durante o processo cartográfico, organizados a partir do material empírico. Por fim, apresento as considerações sobre o estudo realizado, um apanhado geral dos achados, tecidos por uma visão crítica sobre a produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*.

## 1 TRAJETÓRIA DO CARTOGRAFAR E ALGUNS APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS (COM E) DA CARTOGRAFIA

“Meu caminho pelo mundo  
 Eu mesmo traço  
 A Bahia já me deu  
 Régua e compasso  
 Quem sabe de mim sou eu  
 Aquele abraço  
 Pra você que me esqueceu  
 Aquele abraço.”  
 (Gilberto Gil, 1969, Aquele abraço)

### 1.1 Entrelaçamento e posicionamento com o suporte teórico-metodológico

Antes de tudo, trago minha inspiração e as razões relevantes que me levam a uma posição teórico-metodológico em Lélia Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018). Gonzalez, penúltima filha de 18 filhos, nascida em Belo Horizonte, com filiação de pai negro, Acácio Joaquim de Almeida, e mãe de ascendência indígena, Urcinda Serafim de Almeida, teve acesso à educação e se tornou professora licenciada em Filosofia e História, antropóloga e mestra em Comunicação. Foi uma grande ativista e representante política sobre o debate do racismo, sexismo e educação entre as décadas de 70 a 90 no Brasil e fora do país.

Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) é uma potência intelectual brasileira. Ela construiu uma base de reflexões críticas sobre as relações raciais no Brasil: através da corrente marxista, articulando o lugar dos sujeitos no sistema capitalista brasileiro; pautando as disputas de classe em diálogo com os fatores raça e sexo; com discussões de psicanálise em Freud e Lacan<sup>10</sup>, para pensar tais questões por meio do contexto histórico-cultural do Brasil enquanto categorias políticas.

Conheci esse importante figura através de entrevistas da filósofa brasileira e feminista negra Djamila Ribeiro, em meados de 2017, quando a mesma ganhou notoriedade na mídia e no meio acadêmico com a discussão e lançamento do seu livro “Lugar de Fala”. Desde então, iniciei leituras de Lélia Gonzalez e outras autoras e autores como Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, bell hooks, Carla Akotirene, Abdias Nascimento, Stuart Hall, Silvio Almeida, dentre outras(os). O contato com esses(as) autores e obras me possibilitou um letramento

---

<sup>10</sup> “E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como um fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por esta razão que a cultura brasileira é eminentemente negra. E isto, apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra, enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira (GONZALEZ, 2018, p. 41).”

epistêmico e teórico-metodológico para abordar as relações raciais em sua complexidade estrutural, histórica, cultural, econômica e social, bem como me inspirou enquanto um jovem pesquisador.

Gonzalez (1979, 1984, 1988, 2018) teceu e se posicionou na categoria político-cultural amefricanidade. Nas palavras de Gonzalez (1988, p. 76-77), sobre amefricanidade:

As implicações políticas e culturais de categoria de *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais aprofundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como a: Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, “*Négritude*”, “*Afrocentricity*”, etc. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.

Segundo Gonzalez (1988), esse complexo agrupamento de sujeitos e fatores, amefricanidade, alcança e designa toda a descendência de africanos de diversos países trazidos pelo tráfico negreiro à América. A mesma, hoje, exerce um papel crucial nas experiências desses sujeitos em diáspora. Para a autora, o ponto que converge em meio às diferentes sociedades em que foram alocados e se desenvolveram esses sujeitos é o racismo enquanto um modelo de dominação, elaborado a partir de um pensamento ariano<sup>11</sup> que age desde dos níveis de pensamento até as diversas e diferentes instituições das sociedades.

Gonzalez (1988) aponta que a configuração das divisões geográficas, o uso da linguagem e a necessidade de uma centralização de países Ladinos<sup>12</sup> colonizados por países

<sup>11</sup> Esse termo utilizado pela autora refere-se à composição da ideologia de embranquecimento que se trata de um conjunto de fatores e sub-condicionamentos sócio-históricos, culturais, científicos, religiosos, políticos e econômicos no contexto ocidental que pressupõe uma suposta superioridade de pessoas brancas europeias sobre pessoas negras.

<sup>12</sup> Gonzalez (1988) compreende uma América Africana porque, na ausência de uma latinidade, teve seu “t” trocado pelo “d” para assim poder assumir o seu nome *América Ladina*. “[...] Lélia Gonzalez, pensadora brasileira que reposicionou a região colonizadora. *América Ladina*, criticando o monoculturalismo epistêmico dos Estados Unidos. A amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez, na década de 1980 e, em seguida, a abordagem decolonial,

ibéricos (luso-espanhol) direcionam para uma ordem inconsciente vinda de origens europeias e brancas, a partir de suas formações históricas, no sentido de não reconhecer os povos dominados como construtores de relevância das sociedades colonizadas. Sendo assim, essa configuração não afeta a formação apenas de pessoas pretas e pardas guiadas pela configuração do IBGE, mas a todos latinoamericanos (GONZALEZ, 1988). Nessa direção, vejo potência epistêmica no pretuguês que Gonzalez apresenta, para falar de mim, ou melhor dizer, de nós negros, como uma forma de construir materializações de conhecimento que desbudem com o poder dominante

Conforme Gonzalez (1984, 1988), os falares africanizados nos diferentes países da América têm suas semelhanças. O que a autora chama de pretuguês é a marca da africanização do português no Brasil, lembrando que os colonizadores chamavam os africanos escravizados de “pretos” e de “crioulos” – os nascidos no Brasil.

Com a concepção de amefricanidade posso pensar as relações geográficas em confluências com os modos de existência e experiências negras em diásporas. Localizo, meu estudo, a produção de masculinidade negras homoafetivas no *Instagram*, como um território existencial complexo, tensionando tal questão como aponta Gonzalez (1988): uma categoria político-cultural imbricada em processos históricos e sociais em que raça, sexualidade e gênero estão em jogo.

Para tanto, o território é um espaço subjetivo e em movimento, ele é um conjunto de comportamentos, representações, espaços sociais, culturais, linguísticos com demarcação temporal, ou seja, situado no tempo e espaço (DELEUZE; GUATTARI, 2011; GUATTARI; ROLNIK, 1996). Desse modo, este estudo parte da compreensão do *Instagram* como vetor dos processos de produção de subjetividades no contemporâneo. Assim, explorar o uso das experiências de homens negros homoafetivos via *Instagram* é pensar processos de produção de territórios de existências.

A historiadora norte-americana Joan W. Scott (1998) auxilia a pensar a experiência como parte da reflexão teórico-metodológico nesta pesquisa. Scott (1998) inicia seu texto apresentando Samuel Delany (homossexual, negro, escritor de ficção científica, descreve a autora) e seus escritos e experiências na autobiografia: *The motion of light in water: Sex and*

---

consolidada nos anos 2000 de modo cabal, através de Maria Lugones, pensadora argentina, criticam a postura missionária da civilização ocidental – metodologicamente interseccionam as estruturas de raça, gênero, sexualidade, nação e classe, estabelecendo coro latino-americano contra o colonialismo, imperialismo e monopólio epistêmica ocidental. As duas concepções rompem ficções do discurso hegemônico estadunidense que vê a “América” com um capitão salvador do resto do mundo, e não calha de sê-lo, nem no item Norte Global, segundo Lélia Gonzalez, voz desobediente nas Ciências Sociais, expositora do sexismo e racismo na cultura brasileira (AKOTIRENE, 2019, p. 32-33).”

*Science Fiction Writing in the East Village* (“O movimento da luz na água: sexo e ficção científica escrevendo no East Village”), de 1988. Nessa obra é ressaltada a demanda de escrever sobre a história da diferença, temática de discussão da autora.

Scott (1998) realiza um deslocamento da noção canônica de evidência do campo da história, movendo de um pensar ortodoxo para um pensar sobre a diferença<sup>13</sup> como um instrumento de documentação. A autora aponta que a noção de evidência é ambígua nesse campo, pois as narrativas de “evidências” estão geralmente relacionadas a interpretações dominantes.

Em outras palavras, o olhar “do outro”, o poder de poder representar “o outro”, ao presumir que os fatos da história falam por si só (SCOTT, 1998), implicam numa ideia de oposição natural e/ou estabilização de convecções sociais, à exemplo, entre homossexualidade e heterossexualidade, ambas são situadas em regras sociais e sistemas ideológicos nos quais as categorias (homossexual/ heterossexual, homem/mulher, branco/negro/ etc...) são operadores que significam mediante a origem e causas veiculadas ao sujeito. Com isso, podemos observar agenciamentos nos modos de ver e criar do “outro” a partir das “categorias do sujeito”.

Delany e sua experiência em uma sauna na década de 60 é um eixo de diálogo e explicação desta perspectiva de história da diferença. Sobre isso, Scott (1998, p. 19) discorre:

Ao escrever sobre a sauna, Delany não procurava ‘romantizar aquela época transformando-a em cornucópia de abundância sexual’, mas sim quebrar um silêncio público absolutamente sancionado’ nas questões de prática sexual, revelar algo que existia, mas que fora suprimido

Narrativas de “seres pervertidos”, “desviados” e “isolados” são modos de representar sujeitos homossexuais e suas práticas sexuais. Mas na visão de Delany, isso se configura como um caminho de possibilidades de consciência política e identitária de compor um movimento,

---

<sup>13</sup> “É precisamente esse tipo de apelo à experiência como evidência incontestável e como um ponto originário de explicação - como um fundamento sobre o qual a análise se baseia - que enfraquece a investida crítica das histórias da diferença. Ao permanecer dentro da estrutura epistemológica da história ortodoxa, esses estudos perdem a possibilidade de examinar aquelas suposições e práticas que excluíam considerações acerca da diferença. Tomam como evidentes as identidades daqueles/as cujas experiências estão sendo documentadas. e, assim, naturalizam suas diferenças. Localizam a resistência fora de sua construção discursiva, e reificam o agenciamento como um atributo inerente aos indivíduos, e dessa forma o descontextualizam. Quando a experiência é considerada como a origem do conhecimento, a visão do sujeito individual (a pessoa que teve a experiência ou o/a historiador/a que a relata) torna-se o alicerce da evidência sobre o qual se ergue a explicação. Questões acerca da natureza construída da experiência, acerca de como os sujeitos são, desde o início, constituídos de maneiras diferentes, acerca de como a visão de um sujeito é estruturada - acerca da linguagem (ou discurso) e história - são postas de lado. A evidência da experiência, então, torna-se evidência do fato da diferença, ao invés de uma maneira de explorar como se estabelece a diferença, como ela opera, como e de que forma ela constitui sujeitos que vêm e agem no mundo” (SCOTT, 1998, p. 25-26).

e mesmo que essas narrativas subterrâneas e de silêncios impostos sobre a diversidade de práticas sexuais humanas sejam postas, o movimento se torna visível e quebra o silêncio (SCOTT, 1998).

Nas discussões acima apresentadas por Scott (1998) é interessante perceber que as práticas sexuais postas pela experiência de um sujeito homossexual direciona a agenciamentos de visibilidades e outros modos de compreender homoafetividades. Isso, num contexto de hegemonia branca e classe média, produz significações e representações de poder ser desejado, amado ou sexualizado, colando em agenciamento as relações de categoria sociais, em normativas ou marginalizadas. De acordo com Scott (1998, p. 44):

A questão da representação é central às memórias de Delany. É uma questão de categorias sociais, compreensão pessoal e linguagem, todas as quais estão inter-relacionadas, e nenhuma das quais é, ou pode ser, um reflexo direto das outras. O que significa ser negro, gay, escritor, ele pergunta: existe um domínio da identidade pessoal fora das restrições sociais? A resposta é que o social e o pessoal estão imbricados um no outro e que os dois são historicamente variáveis. Os significados das categorias da identidade mudam, e, com eles, as possibilidades para se pensar o “*self*”.

Para tanto, a autora defende que a evidência da experiência ganha força enquanto referencialidade. E, ao dialogar com a memória de Dalany, observa que a obra e as descrições que nela estão, funcionam como documentação de existências de instituições, sujeitos e grupos com possibilidades de variedade e multiplicidade de tornar histórico o que ficou fora da história. E isso tudo, na avaliação de Scott (1998), direciona a existências de práticas e valores alternativos que desmentem construções hegemônicas e construções sociais estabelecidas.

A partir de Scott (1998) é possível pensar que os sujeitos em um tempo e espaço produzem significações para categorias sociais pela diferença. Para Scott (1998), o gênero, a raça e a classe social são categorias sociais e constituídas/fundamentadas por relações de poder. Essas podem trazer identificações para sujeitos que compartilham dessas categorias sociais, porém cada um desses sujeitos representa a multiplicidade de suas experiências. Nessa perspectiva, a autora compreende a importância de se recorrer à experiência como origem e evidência para análises. Conforme Scott (1998, p. 301-302, [sic], grifos meus):

Tomam como auto-evidentes as identidades daqueles cuja experiência está sendo documentada, e, dessa forma, tornam naturais suas diferenças. Estes estudos localizam a resistência fora de sua construção discursiva e retificam a **representação [agenciamento]** como um atributo inerente aos indivíduos, descontextualizando-a. Quando a experiência é tomada como a origem do conhecimento, **a visão do sujeito** (a pessoa que teve a experiência ou o

historiador que a reconta) torna-se o suporte da evidência sobre a qual a explicação é elaborada. Questões sobre a natureza construída da experiência, **como assuntos são construídos como diferentes, como a visão de alguém é estruturada** - sobre linguagem (discurso) e história – são deixadas de lado. A visibilidade da experiência se torna então evidência do fato da diferença para o fato da diferença, em vez de se tornar uma forma de explorar como a diferença é estabelecida, como ela opera, e como e de que maneira constitui sujeitos que veem e atuam no mundo.

Nesse sentido, entendo a experiência como um processo de construção de sujeitos no qual as relações sociais, as condições materiais, as individualidades e as discursividades produzem conhecimentos. Esses jogos de práticas coercivas na produção de masculinidades podem ser visualizados no *Instagram*.

Nessa direção, a configuração da estrutura digital, os formatos de foto e vídeos de publicação na plataforma, as aplicações de edições, por exemplo, os filtros da câmera do *Instagram* possibilitam suavizar e afinar o traços físicos e clareia a cor da pele, as relações algorítmicas (ao curtir, comentar, salvar ou compartilhar conteúdos e *links* na rede social), subjetivas e os interesses econômicos e políticos participam da formação das categorias sociais para os sujeitos: do individual ao coletivo, os quais geram efeitos de diferença que viabilizam o que se narra, como se narra, e o que/quem é narrado como “o outro”.

Explicada minha inspiração da experiência como produção de conhecimento pela encruzilhada, como também apresentada uma reflexão sobre experiência com Scott (1998), é que me direciono à emergência em buscar meios de discutir a produção e práticas de masculinidades negras homoafetivas na contemporaneidade, em que as experiências e interseccionalidades sejam orientações para um caminho teórico-analítico fértil.

Dito isso, um ponto importante a sinalizar sobre esta pesquisa é o uso de imagens capturadas no *Instagram*, as quais compõem este território-objeto e mapa-pesquisa. Para tanto, é necessário explicitar o documento que regulamenta o uso de imagens em pesquisas científicas no Brasil, especificamente para as Ciências Humanas e Sociais (CHS), que é a Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde.

Essa resolução considera e permite o uso de material imagético em pesquisas desde que contribuam para o desenvolvimento humano que contempla as esferas sociais e culturais seguindo a ética e procedimentos científicos. Nossa pesquisa não provoca a violação dos sujeitos reproduzidos nas imagens, pois todas as capturas de tela registradas ao longo do processo cartográfico (procedimento científico) foram feitas em perfis públicos (informações identificáveis) e não alterou o que se foi coletado (capturas de tela).

Aqui, é evocado o agir ético do pesquisador e o respaldo do uso das imagens dos participantes através da seguinte relação. Para tal, esta pesquisa se ampara em suportes teórico-metodológicos e técnicas científicas e o processo de análises busca uma reflexão para as CHS, especificamente para o campo da Comunicação, com enfoque nas subjetividades e nos usos de dispositivos de comunicação. Assim, esta pesquisa contempla e respeita as diretrizes que são propostas na Resolução nº 510/2016 do CNS.

Também é válido explicar que no *Instagram*, ao realizar o cadastro para criar um perfil, o usuário aceita os Termos de Uso e a ele são explicitadas as normativas de uso dessa rede social. Ao se tornar um usuário do *Instagram*, os sujeitos podem ter sua conta privada ou pública. Na opção privada, é possível restringir os usuários que podem ter acesso às suas publicações para quem ativa o modo privado, isso através do mecanismo de aceitar ou recusar a solicitação de alguém como seguidor que poderá acompanhar publicações e interagir no perfil privado. Já a opção da conta pública, deixa a possibilidade de compartilhamento aberto para quem desejar visualizar e compartilhar todo conteúdo dentro dos Termos de Uso do *Instagram*. Dessa maneira, deixo em evidência que todo o material aqui coletado e exposto (capturas de tela) foi realizado em contas públicas.

### *1.1.2. Acompanhar processos: ferramentas e eixos de análises para cartografar*

É preciso destacar que a produção de subjetividade é algo que não tem fixação. É algo que está a todo momento se movimentando. Deleuze e Guattari (2011) dão as operações iniciais para o uso da orientação cartográfica como uma base teórico-epistemológica para a pesquisa. Porém, é partir das leituras de Guattari e Rolnik (1996), Rosário (2008), Costa (2014), Rolnik (2016), Rosário e Coca (2018), Barros e Kastrup (2020), Kastrup (2020), Alvarez e Passos (2020), Passos e Eirado (2020) que visualizo e construo os procedimentos metodológicos.

Esses autores e autoras dialogam com Deleuze e Guattari (2011) e formulam “pistas” para cartografar. Os(As) mesmos(as) salientam que não têm como fixar um manual. Porém, existe uma concordância sobre o uso do diário de campo como uma ferramenta produtiva no processo de cartografar. Aqui, o diário de campo é tomado como ferramenta de registros e material de análises, seguindo a proposta de antimétodo. Com essa ferramenta, o cartógrafo data todas as experiências, informações, afetações, transformações e observações que o mesmo apreende na relação com o território.

Com o uso e periodicidade estabelecida pelo cartógrafo, o diário de campo possibilita registros e a construção de dados para análises e outras articulações. Assim, o mês de outubro

de 2021 foi o marco inicial do meu processo de registros, realizando mensalmente capturas de tela e registros em diários de campo. Inicialmente tive como pretensão cartografar um ano de #negrogay, o qual iria ter fim em 2022, dando ênfase aos meses de junho, por celebrar mundialmente o mês do Orgulho LGBTQIAP+ e o mês de novembro, por ser reconhecido no Brasil como o mês da Consciência Negra. Iria tomar essas datas como estratégicas, partindo do pressuposto de movimentações políticas e identitárias.

Contudo, percebi após alguns meses que manter este pressuposto seria algo danoso para a proposta da pesquisa, que é acompanhar processos, como também estaria limitando a própria aplicação metodológica ao negar o processo cartográfico e registros dos meses iniciados em 2021. Ainda a partir dos(as) autores(as) supracitados(as), compreendo como “regra” do procedimento metodológico realizado pelo cartógrafo o contínuo *exercício de observar, registrar e refletir* sobre o que é encontrado e afetado pelo território-objeto, pois, a paisagem é construída na medida em que se caminha pelo território.

Desse modo, não tem como parar um processo, ele se movimenta independentemente da vontade do cartógrafo, ou seja, circunstâncias poderão afetar a construção do mapa e das análises, assim, a capacidade de flexibilidade e tomadas de decisões devem estar alinhadas ao foco que orientam a construção do mapa para não se perder do objetivo central da pesquisa.

Nesse sentido, prossegui com o processo de coletas e registros mensais durante o ano de 2022. A partir dessa datação, tomei como pretensão encerrar em outubro de 2022 o procedimento de coleta, para assim, obter o quantitativo de um ano de registros: pois o marco inicial da pesquisa foi outubro de 2021. Contudo, em julho de 2022, ao integralizar 10 meses de coletas e registros – com exceção do mês de abril de 2022, nesse mês não realizei coleta, apenas monitoramento da #negrogay –, neste momento encerrei o procedimento de coletas, pois, o processo cartográfico com 10 meses de coleta e registros já contabilizava um volume de 1.221 capturas de tela.

Para tal, é importante afirmar que a coleta aqui realizada foi operacionalizada de modo manual, ou seja, sem o recurso de sites, aplicativos ou sistemas de coleta de dados. Isso pensado de forma estratégica e qualitativa, visando a apreensão da produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* através um perfil comum: um sujeito que faça uso da rede social no dia a dia e tenha as afetações de práticas sociais, comunicacionais e subjetivas emergidas no território-objeto.

Assim, em decorrência da não utilização de algum sistema artificial de coleta e seleção para as capturas, considerei um volume grande a ser organizado. Por isso que não segui com a pretensão em realizar um ano de registros. Além disso, a própria posição de reflexão do

processo cartográfico propõe a relação de rastreamento, captura e seleção do material (*corpus*), ou seja, o que permanece ou é excluído do mapa-pesquisa atendendo ao objetivo que orienta o estudo. Confira logo abaixo o fluxo do uso de publicações conectadas a #negrogay durante o processo cartográfico:

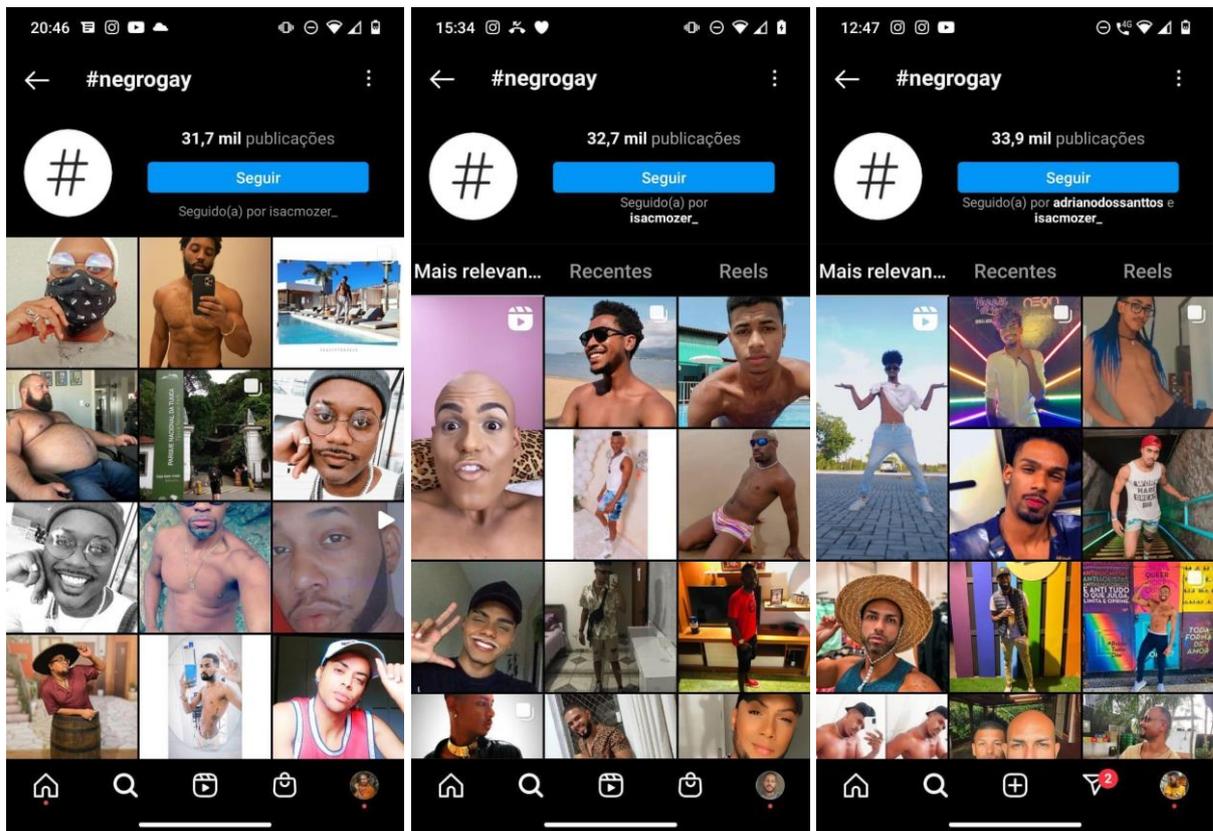
**Quadro 01:** Números do uso mensal da #negrogay de outubro de 2021 a julho de 2022

Out 2021	Nov 2021	Dez 2021	Jan 2022	Fev 2022	Mar 2022	Abr 2022	Mai 2022	Jun 2022	Jul 2022
30,5 mil	30,6 mil	31,7 mil	33,9 mil	32,7 Mil	33,3 mil	33,4 Mil	33,8 mil	33,9 mil	33,7 Mil

Fonte: o autor (2023).

O Quadro 01 - Números do uso mensal da #negrogay de outubro de 2021 a julho de 2022 apresentado acima foi construído a partir do material coletado e datado nesta pesquisa. Confira algumas capturas que apresentam o número de uso da #negrogay:

**Imagem 01:** capturas da busca #negrogay na seguinte ordem - Dezembro (2021), Fevereiro e Junho (2022)



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2021, 2022.

Os dados apresentados no quadro exposto aqui servem para perceber a movimentação no uso da *hashtag*, reafirmando o fator de processualidade, o qual não necessariamente tende apenas a crescer, como da transição do mês de janeiro para fevereiro de 2022, ocorreu uma queda, e o mesmo aconteceu entre os meses de junho e julho. Não sei explicitar o que causou essas oscilações, mas é notório que a *hashtag* tem uma certa estabilidade no quesito crescimento e periodicidade no uso dela.

Ainda sobre esses dados, há algo interessante a destacar sobre um dos aspectos levantados: em junho, mês alusivo ao Orgulho LGBTQIAP+, poderia ser um mês que a *hashtag* poderia ser mais utilizada. Isso aconteceu de fato, publicações vinculadas a #negrogay alcançaram 39,9 mil conexões. Porém, em janeiro, houve a mesma quantidade de conexões pela mesma *hashtag*, isso implica dizer que a especificidade temática de determinado mês não delimita ou não é o único fator que impulsiona as movimentações de uma *hashtag*.

A seguir apresento o Quadro 02 – Ferramentas para cartografar<sup>14</sup>. Esse quadro foi construído enquanto uma interpretação coletiva que parte da mesma matriz Deleuze-guattariana. Para tanto, trata-se de uma apropriação das ferramentas cartográficas escolhidas para esta pesquisa.

**Quadro 02:** Ferramentas para cartografar

<p><b>OBSERVAÇÃO</b></p> <p>desenvolvimento do olhar para o território com sensibilidades, ver, sentir, ouvir o que o território “está falando”. Esse procedimento é feito de modo participativo, pois é o estar em campo e movimentar por ele que possibilita o desenvolvimento de desestabilizar o território, bem como o desnudamento do cartógrafo de concepções sobre o que se propõe a analisar.</p>
<p><b>DESCRIÇÃO</b></p> <p>O ato de descrever o que se observa em campo é um exercício de visualizar o que se capturou durante a relação com o território.</p>
<p><b>REGISTRO</b></p> <p>O ato de registrar paisagens, falas, imagens, sentimentos, sons, tudo aquilo que é perceptível no território em análise se configura como um procedimento de coleta e arquivamento de dados e informações, os quais irão produzir o material que servirá de base para as discussões e análises.</p>
<p><b>POSIÇÃO REFLEXIVA DO CARTÓGRAFO</b></p>

<sup>14</sup> Quadro elaborado pelo autor a partir das leituras de Deleuze e Guattari (2011) Guattari e Rolnik (1996), Rosário (2008), Costa (2014), Rolnik (2016), Rosário e Coca (2018), Barros e Kastrup (2020), Kastrup (2020), Alvarez e Passos (2020) e Passos e Eirado (2020)

A postura de atenção e mediação durante todos os procedimentos de construção do mapa está ligada ao exercício crítico e reflexivo do cartógrafo. Essa capacidade não é algo dado, mas sim desenvolvida durante o processo de cartografar. Contudo, é necessário deixar em evidência os interesses e as relações com a pesquisa-território, as afetações e exercitar o desnudamento de possíveis preconceções acerca do que está sendo estudado.

Fonte: o autor (2023).

Todos esses procedimentos ocorrem de forma dialógica durante o processo do cartografar, um não exclui o outro. Ainda há como parte do procedimento metodológico cartografar a leitura constante e reflexiva sobre questões pertinentes ao território em estudo. Os processos de observação, descrição e registro foram realizados por meio do acompanhamento mensal da #negrogay, contando principalmente com o diário de campo.

A partir disso, à medida em que o material foi capturado, foi possível realizar a reflexão sobre a organização do mesmo. Com o material em mãos, foram apreendidas características semelhantes, no que diz respeito aos sujeitos (referente aos fenótipos), cenários (os espaços físicos; praias, piscinas e academias são predominantes, como também cenário simbólicos; festas e outros espaços culturais) e práticas (sociais: trabalho, relacionamento, estudo, lazer entre outras) veiculados a #negrogay.

Dessa maneira, identifiquei, descrevi e relacionei tais elementos ao material teórico aqui trabalhado. Assim, sistematizei os seguintes agrupamentos de discussões para análises: **Narrativas micropolíticas** e **Corporalidades**. No primeiro agrupamento, **Narrativas micropolíticas**, argumento como a percepção do uso e/ou apropriação do dispositivo de comunicação *Instagram*, bem como da #negrogay e dos conteúdos atrelados a mesma como formas de narratividades micropolíticas do cotidiano para as masculinidades negras homoafetivas.

Para isso, me aproprio do termo micropolítica a partir da proposta de Guattari e Rolnik (1996) que me auxiliam a entender a micropolítica pela ótica da insubordinação: o confronto das produções de subjetividades impostas como modelos, ou seja, perceber a relação de opressão e alienação que fabrica e modela através do que é posto socialmente, para uma ordem de expressão e criação em que o indivíduo desejante reapropria da subjetividade produzindo processos e modos de existências na vida social.

Por sua vez, o segundo agrupamento, **Corporalidades**, subdividi as análises em dois tópicos, os quais nomeie de “Negão” e “Bixa preta”. Esses nomes foram atribuídos através de um duplo movimento de identificar uma certa perpetuação de estereótipos e normatização no material coletado. Em certo grau, esse duplo movimento choca e faz avançar a problemática

deste estudo. O chocar reside no fato das imagens-estereótipos “Negão” e “Bixa Preta” constituírem valorizações atribuídas as masculinidades negras homoafetivas no imaginário social da cultura brasileira. Já o avançar, reside justamente no processo da encruzilhada, no (des)encontro das experiências que produzem outras e múltiplas expressões e significações sobre projeções de masculinidades negras homoafetivas via *Instagram*. Em outras palavras, a possibilidade de abertura ou (des)territorialização face aos processos multideterminados (GUATTARI, 1992; DELEUZE; GUATTARI, 2011; GUATTARI; ROLNIK, 1996) que cria e move as imagens-estereótipos “Negão” e “Bixa Preta”.

É pertinente dizer que as discussões teóricas nos auxiliam a entender melhor o agrupamento de sentidos em torno das sistematizações das análises e na discussão da mesma. Entretanto, não realizei uma teorização para trabalhar os agrupamentos - **Narrativas micropolíticas** e **Corporalidades** - através de teorias prévias, mas sim uma sistematização por meio do material coletado e alguns debates em torno das noções de “Negão” e “Bixa Preta” discutidos no capítulo 2. Por isso, explico que não se tratam de categorias ou polos, mas sim agrupamentos de sentidos para dialogar com as múltiplas expressões de masculinidades negras homoafetivas projetadas e intermediadas no *Instagram* e pela #negrogay.

O material utilizado neste estudo foi escolhido seguindo uma lógica de cruzamento da ordem de datação em paralelo com as características e semelhanças das capturas. Isso, seguindo a objetivo central desta pesquisa: cartografar modos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* a partir de publicações vinculadas a #negrogay. Para tal, os critérios de seleção basearam-se:

**Quadro 03:** Critérios e elementos para a escolha do material de análises

1. **Contexto da publicação:** em movimento, ou seja, assim considere os espaços e conteúdo (situar o tempo-espaço) das publicações como indicadores da configuração dos cenários expostos.
2. **Publicações que expressam aspectos de interseccionalidades:** isso me valendo dos elementos discursivos imagéticos das publicações; bem como são nomeados os sujeitos (e como os mesmos se nomeiam e/ou se descrevem), como também a identificação e interpretação dos marcadores sociais através de elementos como roupas, acessórios, espaços, aspectos culturais, simbólicos, fenótipos e considerações sócio-históricas.
3. **A repetição de semelhanças nas capturas:** ou seja, o compartilhamento dos critérios (e elementos) 1 e 2 presentes e em comum nas capturas, os quais externam sentidos e características semelhantes.

Nesta pesquisa, a pertença e a anunciação de marcadores sociais, como raça e sexualidade, são compreendidas como narratividades políticas, uma forma de posicionamento sobre o mundo e não necessariamente uma questão cristalizada na identidade e/ou singularização. O aspecto de processos de pertencimento enquanto narratividades políticas se constituem enquanto um elemento que fundamenta o eixo de discussão: **Narrativas micropolíticas**, nesse sentido, é preciso reafirmar que o termo micropolítica é uma apropriação das discussões de Guattari e Rolnik, 1996.

Para tanto, tomei como critério as semelhanças no material já citado acima, ou seja, recorri a observação empírica do material coletado. Primeiro fato percebido foi presença contínua de páginas que geram conteúdo sobre discussões políticas e sociais feitas por páginas de conteúdo ou perfis que abordavam sobre negritudes, empoderamento e notícias do universo LGBTQIAP+ e negro para forjar o eixo de discussão **Narrativas micropolíticas**.

Outro aspecto presente no material cartografado é a predominância de fotografias nos perfis (e as páginas já citadas anteriormente) em que os sujeitos estão sem camisa ou apenas de roupa íntima como cueca ou sunga. Em vista disso, compreendi os corpos, suas diversidades, como também uma certa normatização de corpos definidos como predominantes. Essas questões provocaram a necessidade de discutir o segundo eixo de discussão: **Corporalidades**.

É importante dizer que esses eixos de sentidos, semelhanças e características são notórios durante a apresentação do material coletado nas análises. Outro ponto a salientar é que a sistematização desses eixos de discussões para as análises encontra respaldo e fazem funcionar os objetivos deste estudo: objetivo geral: cartografar modos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* a partir de publicações vinculadas a #negrogay. Por sua vez, objetivos específicos, são dois eixos: 1 - compreender como os marcadores raça, gênero e sexualidade atravessam a masculinidades negras homoafetivas via *Instagram*; 2 - discutir sobre as expressões de masculinidades negras homoafetivas forjadas pela interseccionalidade raça, gênero e sexualidade nos dispositivos de comunicação. Sendo assim, ainda ressalto que esses eixos contam com tessituras conceituais que são dialógicas e aprofundadas neste e nos próximos capítulos.

No que toca à seleção do material, considero que não é viável inserir 1.221 capturas de tela em uma dissertação de cunho qualitativo. Assim, alinhado aos mesmos critérios de semelhança dos agrupamentos de discussões junto ao fator temporal, formulei a ordem das discussões atendendo ao aspecto processual. Em vista disso, as escolhas das capturas para as análises foram organizadas levando em consideração o aspecto sequencial e mensal do material

coletado, dessa maneira, é válido dizer que não é simétrica a quantidade de capturas por eixo de discussão. Por conseguinte, elegi as capturas para realizar as análises relacionadas em consonância qualitativa aos eixos de discussão aqui articulados.

As reflexões dos professores em Psicologia Johnny Alvarez e Eduardo Passos (2020) sobre o *ethos* do sujeito-pesquisador no fazer da pesquisa a partir do método cartográfico me auxiliou na construção da pesquisa. Os autores sinalizam para os atos de acompanhar, cultivar e aprender com a relação com território-objeto estudado.

Deleuze e Guattari (2011) são os responsáveis por propor a cartografia como uma maneira de pensar o processo de produção do conhecimento que desloca de uma perspectiva hierarquizada: arbórea (a análise de uma árvore vista apenas da superfície, dividida e estudada de forma segmentada: raiz, caule, folhas e frutos; uma perspectiva cartesiana), para uma visão geográfica, rizomática.

O rizoma – uma inspiração botânica da estrutura das ramificações de raízes –, ou a abordagem rizomática é um dos conceitos-chave de Deleuze e Guattari (2011) para pensar a cartografia. Esse fundamento propõe e ressalta a multiplicidade do pensar a produção e organização do conhecimento como uma potencialidade. O encontro de linhas segmentadas e linhas de fugas, ou seja, a criação e sistematização de saber em torno de um processo. Nessa abordagem, a interpretação não se dá de forma distante do sujeito produtor do conhecimento, mas sim "no entre": no fazer e estar; na relação e composição, sujeito e território.

Alvarez e Passos (2020) dialogam com Deleuze e Guattari (2011) e sugerem a produção um “saber com”, e não um “saber sobre”: que visa controlar as variáveis de algum processo como algo fixo. Na perspectiva do “saber sobre”, os autores destacam que “visa-se à neutralidade do conhecimento e, para tal, a distância entre sujeito e objeto é condição de possibilidade da verdade científica” (ALVAREZ; PASSOS, 2020, p. 143). Ao longo do texto, Alvarez e Passos (2020) apresentam uma crítica sobre o modo de pensar a produção de conhecimento pelo viés do distanciamento e recusa da presença do sujeito-pesquisador, argumentando que a busca do “controle” do objeto é utilizada como um pressuposto para validação do que se produz de conhecimento enquanto verdade. Ou seja, essa perspectiva/crítica implica em entender que só é “conhecimento” se passar pela validação do “controle” através do distanciamento e da neutralidade frente ao que está sendo analisado.

A partir de Alvarez e Passos (2020), compreendo o lugar da relação/experiência com território-objeto como um modo de produzir conhecimento, o qual se distancia da perspectiva de ver o objeto como um experimento sem continuidade. Nesse processo, cabe ao sujeito-pesquisador agenciar os acontecimentos e achados do evento estudado e não o controlar.

É preciso dizer que a cartografia está impregnada nesta pesquisa desde a construção do território-objeto à escrita do texto. É necessário fazer uma ressalva sobre a relação sujeito-pesquisador e território-objeto a partir das considerações de Eduardo Passos e André do Eirado (2020) sobre a dissolução do ponto de vista do observador, defendendo a observação sem ponto de vista, pensando a cartografia como possibilidade de produção de conhecimento, sobretudo visando o acompanhamento de processos de produção de subjetividade.

Nesse sentido, compactuo sobre a compreensão do processo de investigação em postura semelhante a Nascimento (2016, p. 47), que reconhece que não se interessa no “[...] exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida.” É nessa direção que proponho refletir problemáticas no campo da Comunicação sem melismas academicistas que fogem de posicionamentos e afetos como a postura do pertencimento e afetações de desejos.

Ainda sobre essa postura, caminho com Nascimento (2016, p. 47) e compartilho de sua ideia, que diz: “quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada”. Ou seja, evidenciar os interesses e pertença no fato de fazer parte do que se estuda e ter consciência histórica e relação (NASCIMENTO, 2016) com seu grupo étnico-racial de pertencimento não o desvincula do rigor do fazer científico ao realizar reflexões sobre o debate racial e sobre negritudes no Brasil.

## *1.2 Sobre a orientação cartográfica*

Neste tópico, apresento conceitos que fundamentam a cartografia. Como já dito, Deleuze e Guattari (2011) são os pensadores responsáveis por conceber a cartografia como uma maneira de pensar o processo de produção do conhecimento como paisagens. Eles defendem que o conhecimento não é dado, fixo ou uniforme, mas sim um processo aberto, contínuo e (re)conectável.

. Esses autores, sob um olhar filosófico, discorrem sobre a cartografia como uma proposta teórico-metodológica e também enquanto possibilidade de um antimétodo: modo de como fazer; territorialização e desterritorialização. Os autores apresentam o rizoma como uma forma de articular a orientação cartográfica. Nessa visão, são postos os seguintes princípios: heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante e cartografia. Com isso, Deleuze e Guattari (2011, p. 30) concebem que:

[...] mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser

preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação.

O termo e a noção de cartografia remetem à ciência que produz mapas. Cartografar é um ato de estar em um território, explorar caminhos, dar passagem e produzir conhecimentos do lugar cartografado. A obra “Mil Platôs”, de Deleuze e Guattari (2011), oferece articulações do cartografar para o campo da filosofia, política e subjetividade enquanto uma prática de pesquisa e análise (ROSÁRIO, 2008; COSTA, 2014; ROSÁRIO; COCA, 2018).

Para explicar a orientação rizomática que é peça norteadora do processo cartográfico, recorro a explanação de Rosário (2008) sobre o pensamento Deleuze-guattariana. De acordo com Rosário (2008, p. 19) esses autores formulam:

Uma reflexão sobre a vida e as vivências experimentadas pelo ser humano permitirá entender que elas não se constituem numa ordenação de linhas retas e contínuas, de estabilidade, de equilíbrio ininterrupto e de harmonia constante. Portanto, uma das perspectivas da vida e da existência é o rizoma, já que se compõe de segmentaridades, diversidades, estratos, imprevistos, de linhas de fuga, territorializações, desterritorializações, bem como de trajetos em várias direções que podem se atravessar, se cruzar, se interligar e se aglomerar. Isso faz com que cada vivência seja única e, ao mesmo tempo, caótica – termo entendido aqui como uma outra organização, apenas. A ordem, conforme é concebida tradicionalmente, é fruto de um arranjo ao qual o olhar já está acostumado/habitado e, por isso, julga que a entende. Esse olhar, contudo, pouco vê. Talvez a melhor maneira de visualizar o conceito abstrato do rizoma seja mediante a representação das sinapses entre os neurônios – isso é um rizoma -, ou então das raízes da grama que não têm início, fim, ou centro. O rizoma é esse emaranhado que compõe a vivência humana, mesmo que desejemos desesperadamente dar a ela o arranjo da ordem hegemônica. O rizoma é uma mescla de tramas que se combina, se mistura, se embaralha, se junta e se afasta.

Nessa orientação de pesquisa, a construção metodológica não se constitui como um método prescritivo. Nisso reside o caráter de pesquisa-intervenção, em que não são estabelecidas regras para se encontrar resultados, o caminhar sobre o território traz as pistas na relação objeto, pesquisador e achados (PASSOS; BARROS, 2020).

Além de não partir de prescrições apriorísticas, a orientação cartográfica não busca a produção de conhecimentos sobre uma lógica universalizante. Para Costa (2014, p. 71):

A cartografia não tem um único modo de utilização, não busca estabelecer regras ou caminhos lineares para que se atinja um fim. O pesquisador-cartógrafo terá que inventar os seus na medida em que estabelece relações e passa a fazer parte do seu próprio território de pesquisa.

Deleuze e Guattari (2011) salientam sobre a relação do sujeito no território como procedimento de construção de delimitações, mapas e seus achados. Ou seja, é um procedimento metodológico que visa acompanhar processos, entendendo a não padronização das paisagens e as constituições das mesmas enquanto movimentos, sendo estes particulares.

Rosário (2008) promove uma discussão sobre o uso da cartografia na área da Comunicação. A autora aponta que as exigências metodológicas do próprio objeto de pesquisa e as especificidades da Comunicação em relação ao ato de cartografar envolvem a capacidade de criar, explorar e intuir. Para tanto, essas questões exigem do pesquisador uma postura de organizar um método.

Ainda neste aspecto, cartografia e Comunicação, é oportuno dizer que a cartografia é uma orientação metodológica nova, no que toca ser explorada e comparada com métodos tradicionais usados em pesquisas da Comunicação, tais como Análise de Conteúdo, Estudo de Caso, Análise de Discurso entre outros. Diante de tal questão, Rosário e Coca (2018, p. 46) trazem considerações sobre esse modelo de pesquisa para a Comunicação:

A cartografia na comunicação vai provocar diversas ordens de desterritorialização do pesquisador, primeiro em relação ao seu entendimento de ciência e de método, mas tem conexão também com a postura para iniciar o processo de investigação, a forma de coletar informações e interpretar os dados. Os procedimentos metodológicos mais usados na comunicação partem de um modelo (pronto) e a cartografia vai propor que se tenha, de saída, apenas um roteiro, à medida que a pesquisa se coloca em movimento encontra tensionamentos sobre os quais é necessário refletir e fazer escolhas sobre novos percursos, outras organizações e sistematizações.

### *1.2.1 Reflexões sobre o lugar do cartógrafo*

Sobre a posição do cartógrafo nessa produção de (des)territorialização no desenvolvimento de uma pesquisa, partilho das questões discutidas por Rolnik (2016). Para a autora, o sujeito tem uma capacidade de capturar formas e elementos que geram representações, entram em ordem da história e da linguagem, ao mesmo tempo que isso gera uma ordem, também causa sensações e é justamente na relação paradoxal do ordenar e sentir que a autora compreende que o cartógrafo em território deve explorar o “corpo vibrátil”, ou também, como a autora define: potência de criação.

Respira fundo, toma coragem, apela para seu olho nu e também para potência vibrátil, não só do olho, mas de todo seu corpo. E começa sua aventura. [...]

O cartógrafo parte com uma ideia na cabeça: tentar entender, antes de mais nada, a tal potência que sente no ar... (ROLNIK, 2016, p. 85).

Essa ideia de “corpo vibrátil” está ligada à aptidão que o cartógrafo desenvolve durante a relação com o território e do seu olhar por meio da experiência com o espaço. Com isso, configura a realocação, desestabilização e desnaturalização do que é aprendido ao longo da produção do que é cartografado. Nessa aptidão, assume a subjetividade do sujeito-cartógrafo e sua sensibilidade que vão de encontro ao objeto-território da pesquisa, e, por isso, pode se constituir como uma ferramenta de sistematização do que é capturado no processo cartografado.

Em decorrência da cartografia voltar seu olhar para processos e o estar em campo expor o cartógrafo a muito elementos, o convoca a ter atenção, não no sentido de se ater a tudo que lhe acomete, mas sim estar em processo de não fugir da problemática e foco da análise, explica Kastrup (2020). Sendo assim, é necessário situar o macro e micro contextos como uma dinâmica que trata os achados do território-objeto em consonância com o problema que orienta a pesquisa.

É importante inserir essa questão como um resultado dos registros do diário de campo e do “corpo vibrátil” que também é tecnológico, racializado e homoafetivo. Em discussões, o processo de observação e redirecionamento da experiência paradoxal do cartógrafo são semelhantes e debatidas por Rolnik (2016) e Kastrup (2020), Passos e Eirado (2020), que contribuem para pensar a posição do cartógrafo na produção de análises.

O cartógrafo não toma o eu como objeto, mas sim os processos de emergência do si como desestabilização dos pontos de vistas que colapsam a experiência no (“interior”) eu. Ora, a posição paradoxal do cartógrafo corresponde à possibilidade de habitar a experiência sem estar amarrado a nenhum ponto de vista e, por isso, sua tarefa principal é dissolver o ponto de vista do observador sem, no entanto, anular a observação (PASSO; EIRADO, 2020, p. 123).

Nesse emaranhado de discussões, a compreensão que adoto sobre a posição da minha presença no processo de análise desta pesquisa é a de intermediação: a produção de dados, observação, descrições e discussões a partir da problemática orientadora: como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*? Para tanto, o que é produzido é correlacionado ao meu “corpo vibrátil”: negro, homoafetivo, espiritualizado, politizado e tecnológico que também produz relações de sentidos como o objeto-território que cartografo.

## 2 PENSANDO MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS: ESÙ, EXPERIÊNCIA, APONTAMENTOS E TENSIONAMENTOS CONCEITUAIS

“O que vão dizer de nós?  
 Seus pais, Deus e coisas tais  
 Quando ouvirem rumores do nosso amor?  
 Baby, eu já cansei de me esconder  
 Entre olhares, sussurros com você  
 Somos dois homens e nada mais  
 Eles não vão vencer  
 Baby, nada há de ser em vão  
 Antes dessa noite acabar  
 Dance comigo a nossa canção  
 E flutua, flutua  
 Ninguém vai poder querer nos dizer como amar  
 E flutua, flutua  
 Ninguém vai poder querer nos dizer como amar.”  
 (Johnny Hooker part. Liniker, 2017, Flutua)

### 2.1 Masculinidades negras homoafetivas na encruzilhada

“Esù é caminho, Esù é (des)encontro, Esù é  
 força masculina, Esù é a encruzilhada e o  
 mensageiro.”

(Conhecimento ancestral africano)

Em primeiro lugar, peço permissão a Esù e aos Exus para falar deles e usá-los como inspiração de experiência para pensar a respeito das masculinidades negras homoafetivas numa perspectiva da encruzilhada, experiências e interseccionalidades. No panteão de divindades herdadas dos povos africanos que vieram escravizados para o Brasil, Esù é a ponte entre o mundo humano e o espiritual, o mensageiro, ele cria a dinâmica em terra (movimentação): Esù está para além do bem e do mal.

O sociólogo brasileiro, Reginaldo Prandi (2020) reuniu uma coleção de mitos iorubanos e afro-americanos envolvendo cosmovisões de África, Brasil e Cuba. O autor apresenta as características e formas que cada um desses países cultuam os Orixás e isso nos dá uma percepção de que embora haja um ponto em comum, divindades de matrizes africanas, é evidenciado também a multiplicidade do modo de cultuar e como a prática da espiritualidade nessas religiões está ligada a orientações de viver em sociedade, ou melhor dizendo, com os

modos de explicar as relações e características humanas: os Orixás enquanto espelhos na e para vida humana.

Na cosmologia dos Orixás, Esù é a divindade mais próxima das características humanas. Ele subverte a malícia em sabedoria, é a ponte entre a humanidade e os Orixás, o mensageiro, Orixá da comunicação (PRANDI, 2020). O sacrifício – com uso de sangue – em rituais do candomblé e outras religiões de orientação semelhante é algo fundamental para o culto, e Esú é o mediador dessa conexão. Ele também representa a energia sexual. Esses podem ser uns dos principais pontos que moldam a forma de ver Esú no ocidente, “amoral”, baseado numa lógica cristã, a mesma que fez de Esù um ser mal e diabólico nos países colonizados pelos europeus.

Para Prandi (2020), as cosmovisões dos mitos dos Orixás oferecem uma pós-ética que liberta o indivíduo da relação correto e errado enquanto um corpo-ético. Outra ideia de valores é operacionalizada. Essa pode ser entendida como incoerente e/ou contraditória por não ditar uma delimitação do sagrado e do profano, a magia e a religião, ou seja, apontar para uma conduta única como modelo de vida a ser seguido, como em religiões monoteístas, mas sim entender os caminhos a serem percorridos por cada humano enquanto singularidades, e que neles existem consequências em detrimentos das escolhas feitas.

Neste estudo, parto de uma perspectiva de pensar Exu pelo conhecimento vindo da Umbanda<sup>15</sup>. Os Exus são entidades que trabalham com energias e características próximas ao ser humano. Eles também são guardiões que nos limpam e nos afastam de energias negativas e de espíritos de baixa vibração, como também fazem cumprir a Lei do Retorno: tudo o que você faz, retorna para você; uma ideia de espelho para as próprias ações e escolhas.

Esses seres, Esù e Exus são cultuados nas religiões de matriz afro-brasileira. Em meu texto, trago o uso desses seres como inspiração para a experiência da encruzilhada. Para tanto, evidencio que não o utilizo como epistemologia ou *ethos* desses seres, mas sim direciono uma inspiração ligadas à função deles. Ambos cuidam dos caminhos dos humanos e dos espíritos, a encruzilhada é seu lugar de trabalho/função, eles são a própria encruzilhada.

---

<sup>15</sup> Umbanda é uma religião originalmente brasileira que atua pela prática de incorporação de entidades, culto aos Orixás e manuseio de ervas e da natureza como um todo. Sua base de criação é sincretizada, tendo suas origens em matrizes africanas e indígenas, e conta com as influências das religiões: Candomblé, Catolicismo e Kardecismo. A sincretização da Umbanda vem do processo de resistência de práticas de cultos de povos afro-brasileiros, as macumbas (das favelas do Rio de Janeiro às pequenas cidades do Nordeste brasileiro), que eram e ainda são marginalizadas. Porém, ocorreu um processo de “aceitação” através da prática da Umbanda por pessoas brancas, sobretudo como o marco do dia 15 de novembro de 1908, quando o médium Zélio Fernadino de Moraes incorporou pela primeira vez o “Caboclo Sete Encruzilhadas”, numa sessão espírita da Federação Espírita, em Niterói, o qual enunciou a Umbanda como religião. Há divergências sobre esse marco no quesito criação da Umbanda, pois a mesma já era praticada há anos por pessoas negras em diversas partes do Brasil.

É importante ressaltar que independentemente de ser Esù Orixá ou Exu(s) entidade(s), existe uma carga sociocultural que marginaliza e demoniza esses seres espirituais de matriz afro-brasileira. Isso em decorrência de processos de violências de povos e culturas vindas de África. Os sacerdotes de Umbanda e estudiosos acadêmicos na área de religiões, Rubens Saraceni (2020) e Alexandre Cumino (2020) apresentam discussões sobre Exus. De modo geral, esses autores apresentam elementos religiosos numa perspectiva filosófica sobre o caráter ordenador e ativador dessa força (Exus): seu poder de amparar e punir; transitar entre o positivo e negativo, sem a necessidade de oposições.

Contudo, Saraceni (2020) propõe uma discussão a respeito de aspectos descritivos sobre Exu, tais como procedimentos religiosos, características e funções dessa força a partir do âmbito religioso. Já Cumino (2020), apresenta um debate crítico e social da representação de Exu. O lugar do questionamento, o não estático, ou seja, o dinamismo do pensamento, o romper com convenções, sobretudo o lugar do ego, arrogância e vaidade da natureza humana se constituem como meios de pensar Exu, argumenta Cumino (2020).

Essa visão está atrelada às características atribuídas a Exu. Uma força que nos ensina o poder da movimentação e transgressão. Nas palavras de Cumino (2020, p. 6):

Talvez por isso Exu é o expoente maior de racismo religioso, preconceito e intolerância, por parte da ordem estabelecida sob o ponto de vista eurocêntrico, branco, patriarcal, colonial e até “cristão”. Exu representa a quebra, transgressão, desordenação, ele esculhamba\* com esta ordem universal imposta a partir de um modelo único de mundo, como o único certo, única verdade, único bem que se opõe a tudo como um mal. Exu não se curva, a uma ordem mal estabelecida, por isso ele é automaticamente considerado Diabo, é um satã, aquele que se opõe ou questiona o modelo único de mundo.

Cumino (2020) ainda completa sua argumentação discorrendo que Exu representa tudo que é contrário à ideia de normativo. Com tal intensidade, tudo aquilo que castra, que reprime e que limita, Exu é contrário. Para tanto, o autor salienta que Exu é uma forma que desafia a lógica da razão e ilusão, movimentando, assim, as (in)certezas humanas. Ou seja, os “contrários” deslocam a noção de centralidade para uma terceira via: a encruzilhada.

“A encruzilhada (dúvida) é o centro do mundo infinito de possibilidades e escolhas” (CUMINO, 2020, p. 13). Sendo assim, a encruzilhada carrega uma potência em possibilidades de ressignificação e construção de realidades. Outro ponto que direcionou minha inspiração em Exu para propor a encruzilhada das masculinidades negras homoafetivas é ligação e representação desse ser com o Ogò (bastão/porrete que o Orixá carrega em formato fálico: “pênis”). Veja algumas imagens que representa Exu:

**Imagem 02:** Representações de Esù com seu Ogò.



Fonte: Fotografia; Falo Magazine - Revista virtual sobre a nudez masculina na Arte – reprodução digital. Disponível em: [encurtador.com.br/tzSTX](http://encurtador.com.br/tzSTX). Acesso em 04 de mai. de 2022. Ilustração; de autoria de Felipe Caprini Chargas. Reprodução digital. Disponível em: [encurtador.com.br/fnBIX](http://encurtador.com.br/fnBIX). Acesso em 04 de mai. de 2022.

Essas são algumas das formas de representar Exu ligado à força “ativadora”, energia de criação. De acordo com Saraceni (2020, p. 118):

[...] o orixá Exu é uma divindade cósmica que gera e irradia um fator que vitaliza os seres e, por isso, foi associado à sexualidade humana como “manipulador” do vigor sexual. Seu símbolo fálico já é um indicador eloquente de seu mistério original. Mas o “vigor” de Exu não se aplica só a sexualidade, pois o vigor está em todos os sentidos da vida de um ser que, ou é vigoroso na fé, no conhecimento, no amor, na lei, etc., ou torna-se-á-apático, desinteressado e pouco curioso acerca da criação divina. Exu é esse vigor que ativa todos os sentidos de um ser, estimula-o, excita-o até mover-se e buscar algo novo, em todos os campos.

A questão da sexualidade em Exu não está dentro da lógica ocidental. Vinicius Vasconcelos Castro (2012) se propôs a discutir a identidade sexual do Orixá Exu (Elegbará uma qualidade/ “especificidade” do Orixá Exu no culto do Candomblé) em diálogo com os Estudos de Gênero. Para tanto, Castro (2012) a partir de Scott (1992) e Albuquerque Junior (2003) considera o gênero como inscrições que vão além das relações entre homem e mulher, mas como práticas e diferenças que não se constituem de forma natural, e sim a partir de ordenações sócio-históricas e culturais.

Ainda nessa contextualização, o autor pontua sobre o aspecto da crença, partindo da matriz afro-brasileira Candomblé, que cada ser humano possui uma divindade/Orixá que o orienta e o mesmo sujeito possui características e personalidade do Orixá que lhe adotou. Ou seja, nessa visão, independentemente de ser homem ou mulher, o Orixá transpõe seus comportamentos sem atender ao padrão de gênero vigente. Conforme Castro (2012, p. 7):

A falocracia tal como a que percebemos na tradição judaico-cristã não existe na cultura Ioruba, tão pouco nos cultos nagô, os seus deuses tem características humanas, que definem seus comportamentos, não só para o Orixá, mas para os seus filhos. O masculino e o feminino representado em Exu revela o mais íntimo dos pensamentos humanos, ele é o equilíbrio e ao mesmo tempo o infinito, o seu elo é a busca de novas formas de compreensão da realidade social.

Vejo nesses seres uma ampla gama de discussões sobre gênero a serem exploradas e aprofundadas. Todavia, neste texto, trago esses seres que eu louvo espiritualmente e me apego enquanto ligação ancestral vinda de África como inspiração de experiência para pensar o debate teórico de masculinidades negras homoafetivas. Isto é, considerando a própria função da encruzilhada e a relação da energia sexual em Exu; sendo que ambos os pontos relacionados a esse(s) ser(es) são marginalizados, sobretudo por estarem situados fora da sua origem, como também são usados para atender interesses e subversão feita pelo olhar branco e europeu.

É tomando essa inspiração de experiência: uma força que pode ser aludida à masculina atribuída pela ocidentalidade que é noção de gênero pensada pelo eixo epistemológico do Norte global, porém, que se constitui no encontro e no desencontro (encruzilhada) que anuncia e não faz um juízo de valor sobre o certo ou errado como maniqueísmo, é assim que me direciono a pensar as masculinidades negras homoafetivas, por essa inspiração: a encruzilhada como a soma de experiências e interseccionalidades.

Ainda sobre a inspiração de experiência, devemos ter o cuidado em reafirmar e compreender que a lógica de gênero que vivemos hoje é ocidentalizada. E, especificamente no Brasil, isso implica reconhecer processos de escravização de povos africanos e indígenas, os quais, por meio de processos violentos estruturados na dominação racial para fins econômicos, tiveram que incorporar as noções e práticas de gênero do homem branco europeu.

Nesse aspecto, vejo frutífero o debate e críticas tecidas por Gloria Anzaldúa (2005) sobre uma (nova) consciência mestiça na experiência dos marcadores de raça, sexualidade, gênero e espiritualidade. A autora norte-americana com ascendência chicana (índigena), em

seus estudos acadêmicos trabalha poesia, posicionamento feminista e suas experiências compartilhadas com e por outras mulheres.

Para Anzaldúa (2005), a experiência da mestiçagem implica em uma inquietude e complexidade. Isto é, uma ambivalência, no sentido de criar fronteiras originadas da transferência de valores como cultura, língua, espiritualidade, etc. Outra coisa a se perceber é que os condicionamentos a partir de cada marcador social produzem significações em torno da sua encruzilhada.

Com um olhar para o contexto brasileiro, o cientista social especialista em relações étnico-raciais Henrique Restier (2019) tece apontamentos sobre masculinidades no Brasil mestiço. Para tal, o autor trabalha a noção de virilidade em relação a mestiçagem. Com isso, entende que a mestiçagem orienta desde as interações afetivo-sexuais entre os grupos raciais, seus sentimentos, desejos, subjetividades até as concepções de virilidades e outras práticas e significações na construção e disputas em torno das masculinidades.

Restier (2019) discorre que o confronto em torno do processo de se constituir homem pela virilidade não diz respeito apenas às diferenças de grupos sócio-raciais diferentes, mas também a diferentes posições de poder estruturalmente desiguais. Para tanto, o autor sinaliza para virilidade como um ideal que deve ser pensado no seu tempo e espaço.

Segundo Restier (2019), a virilidade nas sociedades ocidentais tem uma noção ligada a força física e potência sexual, as quais balizam a ideia de firmeza moral, ou seja, a virilidade como modelo que dita exigências a serem seguidas. Nesse ponto, o autor afirma que não tem como tomar a virilidade como “negativa ou positiva” no cenário brasileiro, mas sim como conexões que traçam o discurso do masculino, e ele trata disso através da ideologia da mestiçagem, pensando a relação de poder pela antropofagia e branqueamento.

A ideologia da mestiçagem possui uma forte conotação sexual inter-racial (RESTIER, 2019). Para o autor, “o imaginário viril da penetração como conquista e a produção de uma extensa prole mestiça representaria o domínio e a submissão sexual das mulheres não brancas, estabelecendo o homem branco como modelo de virilidades dominadora” (RESTIER, 2019, p. 32). Nesse ponto, é preciso fazer um tensionamento. Este estudo trata de masculinidades negras homoafetivas e o trabalho de Restier (2019) discute a relação de masculinidade e mestiçagem brasileira por uma relação heterossexual, em que o aspecto biológico da reprodução no contexto colonial de abuso e estupro de mulheres negras e indígenas serviu como troféu de conquista e instrumento de branqueamento e desenvolvimento econômico ou, como Restier (2019) aponta, alegoria colonial e nacional. Já sobre o contrário dessa relação, Restier (2019, p. 40) afirma

que: “O homem negro ao penetrar sexualmente mulher branca deslocaria o imaginário de domínio viril do homem branco para si.”

Esses apontamentos, mesmo que salientando a relação heterossexual, podem servir para pensar relações de masculinidades negras e homoafetividades. Justifico isso pensando junto com Rastier (2016), que compreende a virilidade como ideal contextual, no sentido de que atribuições de valores e práticas viris fazem parte dos processos de virilização ou desvirilização de homens enquanto balizadores de disputa de poder, hierarquias e disputas.

Para Restier (2019), no duelo de masculinidades negras e brancas em meio a mestiçagem, as características físicas e comportamentais dos homens negros foram utilizadas como atribuição social e significação na produção da virilidade negra.

[...] a *hipervirilização*, na qual uma série de estereótipos são vinculados aos corpos dos homens negros distorcendo seu porte físico (ultrarresistente), força (sobre-humana), moralidade (degenerada) e sexualidade (desenfreada), aproximando-o do reino animal, tornando-o um perigo que precisaria ser domesticado. O tamanho do seu pênis seria o ápice desta *fetichização*. Este último atributo tido como tendo um perigoso potencial para atrair mulheres (principalmente brancas) curiosas pelos prováveis prazeres que estes poderiam proporcionar a elas. Em certo sentido, e a despeito das armadilhas ideológicas, essas representações surgem como uma ambivalente vantagem competitiva no mercado afetivo, podendo ser manipuladas pelos homens negros para conquistas amorosas de mulheres negras e brancas (RESTIER, 2019, p. 42 grifos do autor).

Compreendo a hipervirilização como uma noção semelhante a hipersexualização conceito discutido mais à frente neste capítulo, que envolve a fetichização de corpos negros. Para mim, essa virilização e hipersexualização são elementos construtores de sentidos normativos – padronização – sobre corpos e masculinidades negras, ou seja, o aceito e desejado pela sociedade.

Contudo, preciso ressaltar que o presente estudo não se aprofunda ou utiliza das noções de mestiçagens abordadas em Anzaldúa (2005), ou dá ênfase à produção de masculinidades relacionada a mestiçagem, mas ao mesmo passo reconheço realidade de mestiçagem brasileira, sobretudo o exercício da ideologia do branqueamento, como disserta Restier (2019). Porém, essa autora e autor nos servem para perceber que as experiências de raça, gênero e sexualidade se entrelaçam em contextos de tensionamentos de grupos sociais, e os sentidos e práticas atribuídos aos marcadores são dialógicos e situados.

Nesse sentido, apresento a proposta de como entendo gênero nesta dissertação: gênero é uma experiência social e plural - que está aquém e além do sujeito -, inscrita e movente no

tempo e espaço. Sobre a percepção de gênero, inicialmente dialogo com as estudiosas australianas Raewyn Connell e Rebecca Pearse (2015). Essas autoras se propõem a uma discussão ampla sobre os estudos de gênero, numa perspectiva global. Connell e Pearse (2015) discutem sobre a pluralidade em que o gênero é construído e experienciado em culturas e sociedades distintas.

Connell e Pearse (2015) apresentam cinco casos de pesquisas sobre gênero feitas em países e culturas distintas e apontam como gênero: os papéis e práticas sociais, os processos de socialização, as estruturas e significação do exercício das masculinidades e feminidades que variam de uma cultura/sociedade para a outra.

Em um desses casos, Connell e Pearse (2015) apresentaram a pesquisa de T. Dunbar Moodie, que documentou por mais de vinte anos as experiências de homens em África do Sul, em maioria de origem da Pondolândia, homens *mpondo*, velhos e aposentados, no contexto de trabalho na maior jazida de ouro do mundo, explorada por colonos holandeses e britânicos, durante o século XIX. A estrutura racial, condicionamento econômicos, contexto cultural configuraram práticas de gênero no sentido de atividades domésticas, proteção física e relações sexuais (“casamentos de minas”) entre homens, principalmente com uma divisão de idade: um homem de idade mais avançada e outro mais jovem.

Porém, essas relações não se direcionavam a homoafetividades ou orientação sexual, mas sim a acordos entre sujeitos nos agrupamentos das minas. Mas o que chama atenção é perceber como o processo de minas e presença e lógica da dominação dos colonos alterou a perspectiva cultural de masculinidade, que não se tratava de “ser homem” – lógica biológica de dominação do macho –, mas sim, segundo os mais velhos: ser *Ubudada* (homens *mpondo*); ato de ajudar a quem precisasse, ligado a uma benevolência e gerenciamento comunitário. Nessa estrutura, as mulheres podiam ser *Ubudada* e assumir as mesmas tarefas e reconhecimentos, sem necessariamente uma dicotomia de gênero. Contudo, com os processos da colonização, urbanização, mudanças econômicas, condicionaram, segundo as autoras,

[...] uma erosão das culturas antigas dos mineiros, incluindo seus padrões de gênero específicos. Os jovens Mpondo não definem mais o “ser homem” em termos de liderar uma propriedade rural. Eles simplesmente igualam ser homem aos fatos biológicos sobre os machos – dos quais as mulheres não podem compartilhar. “Logo”, ressalta Moodie, “para a presente geração Mpondo, masculinidade e feminilidade foram novamente dicotomizadas” (1994, p. 41). As mulheres com algo desse “ser homem” desapareceram de cena. A proletarização chegou, enfim, e com uma ideologia de gênero mais próxima do padrão europeu. Entre os jovens mineiros – mais sindicalizados, mais militantes e muito mais bem pagos do que seus pais –, a masculinidade é crescente associada à severidade, à dominação física e à agressividade. Esse

padrão de masculinidade não requer reciprocidade com as mulheres que são, cada vez mais, deixadas à posição de donas de casa dependentes de um homem provedor (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 62).

Esse caso serve como um exemplo para observar as práticas de masculinidades e as relações de gênero, em uma cultura de África, no caso *mpondo*, uma lógica “não ocidentalizada” (noção não europeia) que funcionava de maneira diferente, anterior ao processo de colonização. Isso também nos auxilia a entender que cada nação, povo/etnia, regionalização, geração, cultura produzem modos de ver e compreender masculinidades.

A estudiosa brasileira Guaciara Lopes Louro (1997; 2000), ao refletir sobre sexualidade sob um olhar pedagógico, através dos estudos de gênero, se aproxima das discussões de Connell e Pearse (2015). Louro (1997; 2000) discorre que raça, classe, gênero, idade, localização geográfica são configurações que fazem parte dos processos da compreensão e experiências sexuais e relacionais. A autora ainda argumenta que as tecnologias, evoluções políticas e científicas, movimentos sociais como o feminismo e ativismo LGBTQIAP+ também são fatores que participam dos modos como os sujeitos experienciam as práticas sexuais e relacionais. A partir disso, pensar o gênero e suas implicações nas práticas sexuais é reconhecer redes e relações através do exercício de poder, assevera Louro (1997; 2000), é importante salientar que a autora bebe de trabalhos de Joan Scott para tecer suas discussões.

Dessa maneira, compartilho da visão de Connell e Pearse (2015) para entender as experiências de gênero como situadas no tempo e espaço, em movimento e em disputas. Nas palavras das autoras:

Ao falarmos sobre gênero, não estamos falando apenas de simples diferenças ou categorias fixadas. Estamos falando de relações, fronteiras, práticas, identidades e imagens ativamente criadas em processos sociais. Elas passam a existir em circunstâncias históricas particulares, moldam a vida das pessoas de maneira profunda e frequentemente contraditórias e estão sujeitas a mudanças e lutas históricas (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 84).

Além disso, as autoras também salientam a diversidade teórica sobre pensar o gênero. Para Connell e Pearse (2015) existe uma divisão de perspectivas teóricas, na qual, no Norte global existe uma história mais contada sobre o campo de Estudos de Gênero e no Sul global existem narrativas pouco mencionadas ou aderidas no meio acadêmico ocidental, principalmente no que diz respeito aos processos de (des)colonização como um fator norteador na produção acadêmica. A divisão geográfica que interpreto em Connell e Pearse (2015) se estrutura através de uma perspectiva política.

Nessa direção, o Norte global compõe os países ditos como de “primeiro mundo”, por exemplo os Estados Unidos da América e países europeus, e o Sul global os países do “Terceiro Mundo”, à exemplo do Brasil e de outros países que foram colonizados. “A maior parte dos teóricos e teóricas de gênero no Sul Global têm trabalhado suas ideias de gênero com a teoria do Norte; a questão é o quão profunda pode essa extravessão” (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 149). Acerca da “extravessão” mencionada pelas autoras, direciona-se às características e contextos dos conhecimentos produzidos em países pós-coloniais, em que raça, sistema de dominação, pobreza, nutrição, entre outros aspectos irão atravessar os modos de pensar o gênero. Ainda é possível interpretar a reapropriação/redirecionamento de discussões do Norte, seja as modificando e/ou criticando para se refletir sobre o gênero.

Ao tratar as relações de poder, Estado e construção de corpos negros e subjetividades masculinas no contexto da Bahia em análise da Lei Antibaixaria<sup>16</sup>, o antropólogo Osmundo Pinho (2019) também pontua comentários sobre a relação conceitual (teórico e analítico) dos Estudo de Gênero e posicionamento político,

Esta é uma tarefa fundamental se quisermos desafiar a política de produção, circulação e consumo de conhecimento e ativismo queer ao longo dos eixos Globais Norte e Sul, uma vez que questões de raça e etnia são fatores estruturantes no Sul Global, particularmente na América do Sul (e no Brasil, claro). Ao desafiar essas políticas, quero afirmar meu compromisso com formas vernáculas de crítica social, localizadas na cultura popular, bem como epistemologias alternativas (PINHO, 2019, p. 106).

Embora partam de matrizes epistemológicas um pouco distintas, Louro (1997) realiza uma discussão que se aproxima dos debates de Connell e Pearse (2015) e Pinho (2019) no que diz respeito aos encontros, confrontos e emergências teóricas em se pensar os Estudos de Gênero, porém, com um olhar que parte dos estudos feministas e culturais. A estudiosa entende que a contemporaneidade e o aspecto político atribuem características de instabilidade e constantes construções, que proporcionam um autoquestionamento e subversão para o campo de Estudos de Gênero, no que toca à "estabilidade teórica". Nesse sentido, segundo a autora,

---

<sup>16</sup> “A Lei *Antibaixaria*, originalmente proposta como Projeto de Lei 19.137/2022, foi uma iniciativa de Luiza Maia, do Partido dos Trabalhadores (PT), uma deputada na Assembleia Legislativa da Bahia. A lei ganhou apoio de diversos protagonistas locais, incluindo o governador Jaques Wagner (também do Partido dos Trabalhadores) e muitas feministas e pesquisadores da área das relações de gênero. No dia 27 de março de 2012, a Assembleia Legislativa do Estado da Bahia aprovou a referida Lei Antibaixaria em uma votação de 43 – 9 uma reviravolta surpreendentemente feminista e “politicamente correta” para uma Assembleia sabiamente conservadora (G1 BA 2012). No Papel, o projeto visa impedir o financiamento público de artistas cujos trabalhos “rebaixem” a imagem das mulheres e incitem à violência contra elas. [...] No entanto, em termos práticos, a nova lei baniria vários grupos que tocam pagode baiano, ou pagodão, dos festivais populares da Bahia (como o Carnaval e o Dia de São João), que geralmente são pagos por financiamento público” (PINHO, 2019, p. 110-111).

“[...] tais características têm sido reivindicadas como fundamentais para a produção de uma teorização fértil (e polêmica) e para a elaboração de distintas formas de intervenção social” (LOURO, 1997, p. 13).

Nesse ponto, trago o porquê de entender o lugar da experiência como orientação para propor uma reflexão sobre a discussão teórica. Mediante o material teórico encontrado, no qual as masculinidades são compreendidas como plurais, contudo, nas mesmas, se reconhece que alguns grupos/sujeitos ocupam posição hegemônica enquanto outros são condicionadas às marginalizações (CONNELL, 1995; SOUZA, 2009, 2013; SANTOS, 2014; CONNELL & PEARSE, 2015; PAIVA, 2019; VEIGA, 2019; hooks, 2019). Percebi a importância de trazer a conceitualização de masculinidades negras homoafetivas pelo olhar da interseccionalidade.

A propósito, esta conceitualização, como avalia Akotirene (2019), se configura como uma epistemologia e posição política originada e sistematizada por feministas negras, em períodos e contextos socioculturais diferentes, marcadas por opressões de raça e sexismo, assim como por outros marcadores sociais como não hierarquizados, mas sim somatórios.

Akotirene (2019) discute o conceito de interseccionalidade pensando abarcar a especificidade das vivências e intersecções às quais são submetidas a mulher negra, no desbundo e crítica ao feminismo hegemônico enquanto universalidade para analisar modelos de sociedade e relações de poder. Nas palavras de Akotirene (2019, p. 19):

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológico à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais. Do meu ponto de vista, é imperativo aos ativismos, incluindo o teórico, conceber a existência duma matriz colonial moderna cuja relações de poder são imbricadas em múltiplas estruturas dinâmicas, sendo todas merecedoras de atenção política.

Sobre esse imbricamento, as múltiplas estruturas interconectadas, a autora considera que grupos vitimados podem recorrer a interseccionalidade como ferramenta conceitual que proporciona sensibilidade interpretativa e crítica dos efeitos identitários, direcionando atenção às relações de opressões sob uma ótica global da matriz colonial moderna.

A partir da leitura de Akotirene (2019), compreendo que a matriz colonial moderna está relacionada à hegemonia europeia branca – domínio e poder pelo uso de estruturas diversas: violências físicas e subjetivas, apagamento histórico, domínio da língua, inferiorização cultural e estética, etc. –, fruto do processo de colonização e opressões cruzadas da imigração forçada de africanos(as) de seus territórios para o trabalho escravo. Para tal, o capital, estratificações

sociais, binarismos identitários, a produção de subjetividades e divisão de humanos e não humanos são resultados dessa matriz. Ao mesmo passo, esses processos implicaram na estruturação e manutenção da sociedade moderna, bem como seus desdobramentos se fazem presentes nas relações, divisões e concepções dos grupos sociais, sobretudo dos grupos vitimados como minorias sociais subjugadas de direitos, dignidade e exercício de cidadania plena.

Nessa direção, tomo a interseccionalidade como caminho analítico e crítico para discutir a produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*. Para tal, entendo que a experiências de raça, gênero e sexualidade são condicionadas às territorialidades, ou seja, os espaços e suas delimitações participam na configuração e projeção do ser e estar no mundo.

### *2.1.2 Masculinidades negras homoafetivas: na busca da interseccionalidade*

Ao imaginar um homem, a imagem que se tem é uma (que depende do referencial), agora se for um homem negro, já é outra imagem, que provavelmente no Brasil não irá remeter a um homem negro LGBTQIAP+ (e mesmo ao pensar um homem negro homoafetivo se tem referencialidades). E o porquê disso? Na experiência da vida social, os sujeitos são cruzados e/ou interpelados não apenas por suas características biológicas e fenotípicas, mas também em conjunto com marcadores raciais, culturais, econômicos, tecnológicos, entre outros modos de ver e compreender o mundo.

Esses modos de ver e compreender as coisas, práticas e relações estão interconectados às condições histórico-sociais, delimitando eixos de poder, como discute Kimberlé Crenshaw (2002) ao talhar pioneiramente a conceituação de interseccionalidade em 1989. Nas palavras de Crenshaw (2002, p. 178): “a interseccionalidade é uma conceitualização do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação”. Faço a ressalva de que a autora reflete a partir das opressões de raça, classe e patriarcado – realidades de mulheres afro-americanas –, enquanto aqui penso sob os eixos de opressões de raça, gênero e sexualidade na produção de masculinidades negras homoafetivas no Brasil.

Para tal, faço a defesa de Akotirene (2019, p. 35) a minha, em relação ao uso da interseccionalidade como orientação teórica-analítica-crítica:

Do meu ponto de vista decolonial, é contraproducente empregar interseccionalidade para localizar apenas discriminações e violências

institucionais contra indígenas, imigrantes, mulheres, negros, religiosos do candomblé, gordos e grupos identitários diversificados. O padrão global moderno impôs estas alegorias humanas de Outros, diferenciadas na aparência, em que preconceitos de cor, geração e capacidade física, aperfeiçoam opressões antinegros e antimulheres – mercadorias humanas da matriz colonial moderna heteropatriarcal do sistema mundo.

Akotirene (2019) explica que o problema da questão dos meios metodológicos e relações políticas identitárias não consiste nas respostas identitárias situadas à matriz colonial, mas sim na escolha de quais metodologias utilizamos para propor reflexões. Nesse ponto, a autora critica o fato de recorreremos a epistemologias da Europa Ocidental e Estados Unidos, a exemplo, o feminismo da mulher universal e o marxismo, que pensam, respectivamente, sistema de sexo-gênero, ou nas relações capitalistas que transformam o negro em escravo (AKOTIRENE, 2019).

Essas epistemologias seguem noções, segundo a autora, do “[...] norte salvacionista europeu às identidades políticas, respectivamente, de mulheres e classes trabalhadoras, afastando-se os negros da condição de trabalhadores e negras da identidade de mulher” (AKOTIRENE, 2019, p. 36). Assim, neste texto, realizo um movimento de diálogos e tensionamentos teórico-metodológicos que incluem questões de raça, gênero e sexualidade pelo viés da interseccionalidade. Desse modo, assumindo uma postura crítica e política como canal para as discussões em análise, ou parafraseando o que argumenta Akotirene (2019): devemos usar metodologias desobedientes para propormos soluções de problemas.

No cenário brasileiro, estudos que abordam sexualidade não são tão recentes, especificamente tratando da homossexualidade. Peter Fry e Edward MacRae (1985) são pioneiros nos estudos de homoafetividades no Brasil. Segundo esses autores, uma das maneiras de definir a masculinidade de um homem na cultura brasileira é a posição sexual de “ativo”, independente da relação, seja com outro homem ou mulher.

Em direção semelhante, o autor Benedito Medrado Dantas (1997, p. 340) argumenta que: “Em outras palavras, na cultura contemporânea, ser ‘homem de verdade’ implica não somente em não ser mulher, mas também e, principalmente, não ser homossexual ou, mais precisamente, não ser ‘passivo’”.

Por sua vez, Berenice Bento (2015, p. 102) comenta que “a homofobia é uma das forças motrizes da definição de masculinidade hegemônica; a definição de masculinidade prevalecente é um esforço defensivo para se evitar ser emasculado”. A autora não pesquisa diretamente sobre questões de homofobia neste estudo, porém reflete sobre esse aspecto como uma das articulações da formação da masculinidade hegemônica e operante no Brasil.

Dantas (1997), Bento (2015) e Rolf Malungo de Souza (2009, 2013) são pioneiros nos estudos de masculinidades no Brasil e Raewyn Connell (1995) é pioneira nesse campo de estudos numa perspectiva global. Essas autoras e autores entendem que a masculinidade não é algo dado, mas sim construído e que não existe uma universalização sobre a constituição da mesma, mas múltiplas masculinidades, constituídas por meio das relações sociais, aparelho cultural, processos políticos e econômicos que constituem as significações em torno da(s) compreensão(s) do(s) ser(es) masculino(s).

Nas palavras de Connell (1995, p. 188): “a masculinidade é uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero.” Desse modo, a mídia, a medicina, o capitalismo e outras instituições e esferas sociais atuam nos processos de formação das masculinidades, ou melhor dizendo, constroem significados em torno das práticas em que a sociedade atribui sentidos à(s) masculinidade(s).

Dantas (1997) trabalha com o masculino na mídia, enquanto Bento (2015) realiza um estudo com grupo de homens para trazer as experiências desses sujeitos sobre o ser masculino. Por seu turno, Souza (2009, 2013) em uma visão social, centraliza discussões sobre as relações raciais no Brasil como construtoras das masculinidades negras e brancas. Este autor é pioneiro no debate de masculinidades negras no contexto brasileiro e entende que as masculinidades são instituídas por meio de processos sociais, ou seja, as masculinidades são resultado de experiências coletivas.

Cabe aqui compartilhar que Souza (2009, 2013) talhou o conceito de *falomaquina* como uma metáfora para abordar as relações de poder ligadas ao pênis como uma máquina, sobretudo pensando o contexto ocidental e as representações de homens negros nas quais a experiência colonial criou assimetrias baseadas na raça/etnia, constituindo condições de valorização e inferiorização nas relações de gênero. Como afirma o autor:

Embora no Brasil haja pouquíssimos trabalhos tratando especificamente de masculinidade negra, esta masculinidade sempre foi motivo de preocupações por parte de intelectuais das mais diversas áreas do pensamento social brasileiro desde pelo menos o final do século XIX. Para estes pensadores os homens negros eram motivos de desconfiança e temor, e este temor foi constante no decorrer da História do Ocidente desde que os europeus fizeram os primeiros contatos com o continente africano; nesse processo tenso e por vezes doentio, o pênis negro tornou-se ponto de referência das relações que seriam estabelecidas a partir daí entre homens negros e brancos (Friedman, 2001:98). O pênis negro foi medido, pesado e dissecado por cientistas ávidos, sendo guardado em recipiente com formol e exibido na Europa causando *frisson* em uma plateia que ao mesmo tempo se espantava e desejava o que via (Idem). A masculinidade negra representa uma ameaça ao homem branco, ela é o profundo medo cultural do negro figurado no temor psíquico da

*sexualidade ocidental* (Bhabha, 2003:71). Além de ter seu pênis *racializado*, a inteligência dos homens negros foi avaliada pelos europeus na proporção inversa do tamanho do seu pênis (SOUZA, 2009, p. 100, grifos do autor).

Souza (2009, 2013) compreende que o homem branco, heterossexual e burguês nas sociedades ocidentais construiu a masculinidade hegemônica em torno de si. Nessa direção, podemos levantar que existem fronteiras em torno da construção de sentidos atribuídos no arranjo homem branco, homem negro, homem indígena, etc. Souza (2009) ainda considera que o homem branco heterossexual exerce um status que estrutura valores os quais o torna referência para sociedade. Segundo Souza (2009, p. 109) isso conduz a um processo emasculamento,

assim, é desqualificando os outros homens que a hegemonia é mantida, porém os outros homens, os que são apontados como portadores de uma masculinidade subalterna (negros, homossexuais, pobres, etc) não assistem pacificamente a esta desqualificação.

Ainda sobre a *falomaquina*, Souza (2009, 2013) argumenta sobre a posição/situação da sexualidade, num sentido de desempenho sexual do imaginário social. “O medo do homem negro em torno da sua sexualidade e os mitos sobre seu pênis são parte, talvez fundamental, das interações entre homens negros e brancos”, explana Souza (2013, p. 44).

Esse ponto sobre domínio do homem branco e desempenho sexual do homem negro ligado ao pênis subordinado como um balizador social afeta as masculinidades negras de todas faixas etárias, classes e gênero. Porém, no que diz a respeito aos homens trans negros, a ligação biológica e o pênis como normatizador geram outras violências, problemáticas e divisões.

O professor de Serviço Social, pensador brasileiro em Estudos de Gênero e também homem trans negro, Guilherme Almeida (2012), tece reflexões acerca das matrizes que orientam a composição das “aquarelas das masculinidades” no universo de homens trans, como é complexo as características em comuns de pessoas que os identificam enquanto tais, mas que ao mesmo tempo é preciso problematizar tal identidade apenas pela lógica da corporeidade, os processos de autorreconhecimento e construção de masculinidades a partir da mudanças corporais, e seus efeitos políticos e subjetivos, no jogo da visibilidade e indiferenciação.

Almeida (2012) discorre sobre processos de reconhecimentos de masculinidades trans que se iniciam da implicação das genitálias e conflito no meio social pelo não reconhecimento por parte da sociedade devido à questão corporal. O autor critica que a maioria dos homens trans não questionam o aspecto patologizante do termo transexualidade, e muitos deles

encontram alívio nessa nomeação, pois desvincula apontamentos sociais de suas identidades como “lésbicas masculinizadas” (ALMEIDA, 2012).

Almeida (2012) chama atenção para o fato de pessoas trans passarem por patologizações, ou seja, práticas médicas que “autorizam” suas vidas. Assim como o próprio termo transexual ter surgido com uma classificação médico-psiquiátrica. Segundo Almeida (2012, p. 518):

Nesse sentido, ser incluído na categoria trans não implica a desassociação do estigma de ‘doente mental’, por isso é fundamental não perder de vista a definição foucaultiana do corpo como uma realidade biopolítica, assim como da medicina sempre como uma estratégia biopolítica. O termo “transexual” também contribuiu para transformar pessoas em estereótipos, em que subjetividade, desejo e contexto sociocultural são desconsiderados. [...] Alguns homens trans de fato rejeitam o termo “transexual” porque veem a transexualidade como algo transitório que será superado pelo acesso às tecnologias médicas/cirúrgicas e ao reconhecimento judicial. Para eles, não se trata da negação do termo “transexualismo” ou “transexualidade” por seu caráter patologizante, mas de uma rejeição a serem vistos como distintos dos demais homens. Para alguns, como já mencionei, a identidade trans é categoria temporária, organizadora da experiência e da trajetória individual e, também, uma ferramenta de acesso a instituições que, de outra forma, cerrariam as portas a eles. Utilizar a identidade como ferramenta de acesso cumpre o papel de possibilitar o que, de fato, eles desejam no futuro: eliminá-la.

Ainda é destacado por Almeida (2012, p. 519) que a internet tem proporcionado processos de autoidentificação de homens trans por meio de redes sociais e outros espaços virtuais, “[...] ambientes hospitalares ligados ao processo transexualizador, universidades e espaços políticos do movimento LGBT, além de redes pessoais e do contato com matérias jornalísticas e programas de TV.” Porém, ao mesmo tempo, o estudioso aponta que no Brasil há restrições para quem decide produzir conhecimentos sobre homens trans, uma dessas questões está ligada a não visibilidade e reconhecimento dessa categoria identitária – devido boa parte da sociedade não considerar a transição do gênero feminino para o masculino.

Nesse sentido, Almeida (2012) argumenta que as representações do masculino e da experiência masculina estão ligadas ao olhar falocêntrico: a adoção do pênis como guia dos comportamentos e significados considerados masculinos ligado à necessidade da presença desta genitália. É importante ressaltar que Almeida (2012) não trata especificamente de masculinidades trans negras, mas sinaliza para um horizonte de transmasculinidades plurais.

Por sua vez, o professor de Educação Física, pesquisador brasileiro na área de Gêneros, Direitos Humanos e Transexualidades e também homem trans negro, Bruno Santana (2019), trata sobre transmasculinidades negras, discutindo a invisibilidade atrelada diretamente à

masculinidade hegemônica na cisheteronormatividade e sustentada pelo determinismo biológico “[...] que legitima somente um tipo de corpo: o corpo cis munido e falo a partir de uma lógica binária, branca e heterossexual” (SANTANA, 2019, p. 95).

Semelhante a Almeida (2012), Santana (2019) apresenta algumas experiências de vida dele sobre se tornar homem trans negro e as problemáticas implicadas nesse processo. Santana (2019) compartilha que durante seu processo de transição buscou referências de transmasculinidades negras, mas não as encontrava, e, em todos grupos e páginas de homens trans e redes sociais no período em questão que visitou, apenas encontrava referências e representatividades de homens trans brancos, musculosos e sem suas mamas. Para ele, isso implica que “[...] os corpos que obedeciam aos padrões de masculinidades e estereótipos de gênero que mais se aproximavam da cisgeneridade [\*<sup>17</sup>] branca” (SANTANA, 2019, p. 97).

As realidades apresentadas por Almeida (2012) e Santana (2019) sobre transmasculinidades são pertinentes para perceber a relação da dominação de uma masculinidade dominante forjada principalmente pela heterossexualidade, bem como a relação com o falo e imposições e violências sofridas nas realidades transmasculinas negras, ou seja, são masculinidades marginalizadas e com outras demarcações de opressões as quais não têm como desvincular raça, gênero e sexualidade, nem criar roteiros ou hierarquias.

Outro aspecto a discutir sobre esse assunto é o fato que durante o processo de cartografar 10 meses, com o uso da #negrogay no *Instagram*, nenhum conteúdo, página ou perfil com especificidades, informações ou descrições sobre transmasculinidades e/ou homens trans

---

<sup>17</sup> Termo utilizado para se referir ao grupo de pessoas cisgêneros: sujeitos que nascem com determinado sexo biológico - masculino ou feminino - e se identificam com o mesmo. Simakawa (2015, p. 43) articula que “Compreendendo identidade de gênero como a “profundamente sentida experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo [ . . . ] e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos” ((ICJ), 2007, 7) (versão em português), a cisgeneridade pode ser resumida como sendo a identidade de gênero daquelas pessoas cuja “experiência interna e individual do gênero” corresponda ao “sexo atribuído no nascimento” a elas. Em outras palavras, “o termo “cisgênero” é um conceito que abarca as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, ou seja, as pessoas não-transgênero” (JESUS, 2012). Evidenciar que a distinção fundamental entre a cisgeneridade e as identidades de gênero inconformes está em um processo sociocultural – em uma ‘atribuição’ de sexo – é realizar um diálogo com perspectivas foucaultianas, no sentido de perceber que “o corpo não é ‘sexuado’ em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma ‘ideia’ de sexo natural ou essencial” (BUTLER, 2003, 137). Neste sentido, compreender os processos através dos quais se produz a naturalização de alguns corpos e autoidentificações de gênero é notar como “os limites do ‘real’ são produzidos no campo da heterossexualização [e+ou cisheteronormatização] naturalizada dos corpos, em que os fatos físicos servem como causas” (ibid.,108). Sendo assim, problematizar, através da produção discursiva da categoria de cisgeneridade, conceitos como ‘homem/mulher biológica’ (MISKOLCI; PELÚCIO, 2007, 261), ‘homem/mulher de verdade’, ‘mulher uterina’ (BENTO, 2012, 282), ‘sexo biológico’, entre outros, efetiva uma desconstrução crítica daquilo que neles segue reificando supostas verdades ontológicas nos corpos humanos sexuados, evidenciando que “o corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder” (BUTLER, 2003, 137).”

negros foram encontrados. Porém, assuntos e figuras públicas, mulheres trans negras, foram identificadas e estão em discussão no capítulo 3.

As transmasculinidades negras não são o foco deste estudo, mas entendo que tal questão é coexistente ao universo em discussão, bem como é carregado de intervenção-política. Sendo assim, devemos problematizar – não existem homens negros trans homoafetivos nesses espaços? – e questionar neste estudo se a invisibilidade das transmasculinidades negras em relação a ausência de material não encontrado durante a pesquisa pode ser um indicador de processos de invisibilidades, deslegitimações e representações de homens trans negros no que diz as suas masculinidades em meio a relação raça, gênero e sexualidade.

Essa realidade não foge da dominação da heterossexualidade. Souza (2009, 2013), assim como Fry e MacRae (1985), Bento (2015) e autores e autoras que apresento neste tópico, situam a heterossexualidade como um marcador na produção de masculinidades. Essas considerações são pertinentes para entendermos que existem masculinidades marginalizadas e o marcador sexualidade é um desses elementos que participam na construção de masculinidades e das expressões e significados atribuídos às mesmas.

Os autores e autoras mencionados neste capítulo compreendem a(s) masculinidade(s) como construções sócio-históricas sob relações de poder. Nos estudos realizados por Connell (1995), Dantas (1997), Souza (2009, 2013) e Bento (2015) é possível observar como as masculinidades são forjadas mediante o contexto sócio-histórico e cultural em que os sujeitos estão inseridos e como essas configurações de tempo-espço e as especificidades dos marcadores sociais são centrais para compreender a lógica e as práticas que estruturam modelos de ser homem.

Nesse aspecto, Bento (2015) assevera que é necessário compreender as singularidades do grupo em pesquisa, na pesquisa da autora, por exemplo, ela trabalha com um grupo de homens brancos de classe média como formação de ensino superior. Mesmo que a autora não discuta diretamente sobre grupos marginalizados, ela discorre que:

Com os esforços dos homens para reprimir ou superar medos, a cultura dominante cobra um preço alto daqueles considerados não plenamente másculos: os gays, os homens negros, os homens sensíveis, os homens bissexuais, os homens pobres. Esta perspectiva poderá ajudar a esclarecer[\*<sup>18</sup>explicar] um paradoxo na vida dos homens, um paradoxo no qual os homens têm praticamente todo o poder e ainda assim não se sentem

---

<sup>18</sup> O presente estudo se posiciona epistemologicamente antirracista. Neste sentido, a escrita e academia é um local de disputa, o termo “esclarecer” transpõe uma lógica racista em clarear algo ou alguém, assim, mesmo que de forma inconsciente esse termo carrega uma carga pejorativa, principalmente para um estudo que se discute masculinidades negras homoafetivas.

poderosos. A dimensão de poder é agora reinserida na experiência do homem não apenas como o produto da experiência individual, mas também como o produto das relações com outros homens. Neste sentido, a experiência de impotência do homem é real – o homem a sente de fato e nela certamente age – mas ela não é legítima, isto é, ela não é exata ao descrever sua condição. Em contraste com a vida da mulher, a do homem é estruturada com base em relações de poder e no acesso diferenciado que o homem tem ao poder, bem como o acesso diferenciado ao poder do homem visto coletivamente (BENTO, 2015, p. 102).

É pensando nas singularidades do grupo social aqui em discussão que dialogo com Lélia Gonzalez (1984) e Sueli Carneiro (2019). Ambas discutem sobre grupos marginalizados, com centralidade em mulheres negras, pondo em discussão o aspecto relativo à supremacia branca no contexto brasileiro de escravização e subordinação aos senhores brancos como marcadores e forças motrizes das relações de racismo-sexismo em nossa sociedade.

É importante ressaltar que Gonzalez (1984) e Carneiro (2019), teceram suas reflexões, respectivamente, no período de 1980 e 1990, e elas não tinham como eixo de discussão gênero e/ou interseccionalidade. Todavia, essas autoras, ao denunciarem e formularem conceitualizações – com posicionamento político e feminista em seus escritos – sobre a inseparabilidade de raça e sexo dentro de uma estrutura opressora que utiliza de meios institucionais, culturais e econômicos para manter mulheres negras às margens da sociedade proporcionaram arcabouço para trabalhar com a interseccionalidade.

Akotirene (2019) ao formular uma compreensão sobre interseccionalidade, salienta a importância de Kimberlé Crenshaw em pensar a corporificação das experiências inter cruzadas por uma “matriz de opressões”, por exemplo, na questão da negritude: a dominação colonial no ocidente e processos de escravização, na construção do gênero: a dominação pela heterossexualidade e, conseqüentemente, o poder masculino.

Nesse ponto, Akotirene (2019) chama atenção ao aspecto emancipatório da interseccionalidade, demarca que esse conceito é originário do feminismo negro e se este não é reconhecido em seu uso se torna um instrumento divergente da sua proposta e do cuidado ao utilizar desse instrumento com o foco em identidades políticas. Sobre isso, a autora salienta que ao tomar uma experiência de um marcador social, ou uma identidade política como central, a exemplo, a raça mais importante que gênero, ou gênero mais necessário que a sexualidade, a interseccionalidade se torna uma metodologia reducionista, ou seja, se distância da fundamentação de não hierarquias das violências, em outras palavras cria hierarquias. Nas palavras da autora:

Rejeitando o rótulo “feminista” e contrapondo ao pensamento feminista negro, matriz da interseccionalidade, o pensamento mulherista não se equipara estruturas interdependentes cruzadas por eixos do racismo, patriarcalismo, sexismo para explicar a vulnerabilidade das mulheres negras, nem articula estruturas e posicionalidades interacionais para enxergar outros setores, o trânsito é único, neste caso promovido pelo padrão branco judaico-cristão, mentor do colonialismo e imperialismo, um bloco monolítico na sua concepção. Neste ponto de vista, a interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw se torna inconveniente ao igualar opressões. O racismo do negro não é igual a gordofobia da mulher branca, menos ainda, homens negros não são menos oprimidos que mulheres negras. Precisaríamos prestar atenção à matriz da colonização antes de impormos às mulheres negras a condição de mais oprimidas na diáspora, pois homens negros não são algozes das mulheres negras, nem protegidos pela concepção de mulherista, existe sim, a compreensão do racismo ser uma ideologia central na subalternidade humana, sendo o credor de práticas coloniais que nem cabem ser chamadas de “discriminação”. Dialogando com a crítica, a interseccionalidade descarta análises aritméticas ou competitivas sobre quem sofreu primeiro; não aposta na vulnerabilidade maior para os negros ou quer apreciar de longe as opressões alheias, conforme nos ensina Patricia Hill Collins. O projeto feminista negro adota coalizção e solidariedade políticas em prol dos oprimidos por classe, sexualidades ou territórios, dentre diferentes marcações. A interseccionalidade pode ajudar a enxergamos as opressões, combate-las, reconhecendo que algumas opressões são mais dolorosas (AKOTIRENE, 2019, p. 96-97).

Nessa perspectiva, não simétrica, por vezes oprimimos, e, por outras vezes, somos opressores, disserta Akotirene (2019, p. 98), que ainda salienta que

Concordo que racismo, por ser estrutura de poder, é intransferível de negro contra branco, por isso que o negro, para discriminar, precisa de poder racial assegurado exclusivamente quando ele está fardado, representando a instituição, não a si próprio. Contudo, a branquitude continua dirigente.

Dessarte, argumento que embora Gonzalez (1984) e Carneiro (2019) realizem suas discussões pensando principalmente nas relações entre homens, principalmente brancos, e mulheres negras, aqui, me apropriro do cenário sócio-histórico, embora em configurações diferentes de relações raciais, como fonte de disputas de poder numa perspectiva de (des)continuidade para pensar sobre ele como atuante na construção de masculinidades negras homoafetivas. Tenciono isso considerando o fator dominação racial - poder - que é empregado sobre esses sujeitos, nos quais os marcadores sociais de maneira não hierárquica (des)configuram o gênero e sexualidades de sujeitos e grupos minorizados sob as lentes das encruzilhadas.

Para tanto, Carneiro (2019) argumenta que o gênero no Brasil deve ser politizado, ou seja, deve-se reconhecer as opressões raciais, de gênero e de classe que implicam na composição de ser sujeito social mediante o poder vigente.

No decorrer do século XX, persiste essa visão que limita a mulher negra a ser destinada ao sexo, ao prazer, às relações extraconjugais. Para as mulheres negras, consideradas como destituídas destes atrativos, reserva-se a condição de “burro de carga”: “Preta pra trabalhar, branca para casar e mulata para fornicar”. Esta é a definição de raça-gênero, instituída por nossa tradição cultural patriarcal colonial, para as mulheres brasileiras, que, além de estigmatizar as mulheres em geral ao hierarquiza-las do ponto de vista do ideal patriarcal de mulher, introduz contradições no interior do grupo feminino (CARNEIRO, 2019, p. 156).

Carneiro (2019) apresenta um desenho da herança colonial e como esse impregna as relações, papéis e representações sobre a constituição do feminino. Por seu turno, Gonzalez (1984) argumenta que: “o lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 1984, p. 224, grifos da autora)

A tessitura reflexiva de Gonzalez (1984), já debatida no capítulo anterior, aponta a grosso modo para o entranhamento das violências e subalternização, principalmente sobre a mulher negra, na vida social através da cultura, ou seja, a modelação e manutenção sociedade por uma matriz de poder: racismo-sexismo. Com isso, possibilita perceber a articulação e soma dos marcadores de raça e sexo, bem como seus efeitos, e esses não podem ser compreendidos com partes, mas sim como experiências e concretizações de nós negros na sociedade e cultura brasileira.

Me aproprio do termo “nós negros” para entender que a raça no Brasil, em se tratando de pessoas negras, é um construtor de realidade e atua sob eixos de relações de poder e do capital. Apesar de Gonzalez (1984) não utilizar os termos/conceitos gênero e interseccionalidade, ela desenvolve argumentos que orientam as encruzilhadas e somatório de marcadores sociais atravessados pela racialização sociocultural no cenário brasileiro. Isso, em decorrência da dominação colonial de um grupo (brancos) sobre o outro (negros) e da instrumentalização da linguagem, aparato científico, mídia, economia, entre outros, como ferramentas de condicionamento de realidades. Desse modo, aponto que esses processos forjaram e forjam a construção de masculinidades e sexualidades.

O objetivo de trazer Gonzalez (1984) e Carneiro (2019) para esse tópico, consiste em fortalecer a inspiração da encruzilhada e as noções das interseccionalidades, como também

serve de lente para direcionar a dois fatores perceptíveis nos estudos dessas autoras: a função, por uma lógica de produção de capital dos sujeitos negras(os), e as características atribuídas aos mesmos. Compreendo criticamente que a relação e construção de raça, gênero e sexualidade no cenário brasileiro pela dominação colonial como matriz de opressões, configurou atribuições, expressões e características de modelaram os corpos, bem como as atribuições dos papéis de gênero, e conseqüentemente, os modos de ver e ser visto. As autoras apresentam discussões e características sobre o teor sexual sobre os corpos negros. Nessa direção, percebi questões sobre o lugar do sexo como fonte de prazer e produção econômica tal qual as características físicas foram atreladas a essas funções.

#### 2.1.2.1 Articulações (com e) para além de categorias-estereótipos: “Negão” e “Bixa Preta”

Inicialmente, vejo a necessidade de trazer pontuações sobre função e características corporais, sobretudo sexuais, como elementos conceituais que auxiliam no processo de análises e fundamentação para o eixo de discussão de **Corporalidades**. Pois, ao longo do processo cartográfico, e sobretudo no material coletado, a exposição de corpos semidesnudos foi constante e predominante. Desse modo, proponho dois momentos de diálogos com trabalhos meus anteriores à realização desta dissertação que transitam sobre a relação raça, gênero e sexualidade, nos quais formulei categorias de identificação para corporalidades negras e com eles propor apontamentos.

O primeiro trabalho traz reflexões a partir de um quadro que elaborei através da leitura de Gonzalez (1984). Nesse trabalho, busquei analisar as representações sociais em torno de um casal homoafetivo de mulheres negras (SILVA, 2021), Brumilla (*shipper*<sup>19</sup>): a cantora Ludmilla Oliveira da Silva e a bailarina Brunna Gonçalves na capa da edição do mês de fevereiro de 2020 da edição brasileira da *Marie Claire*. Nesse texto, trabalhei metodologicamente com Análise de Discurso Crítica (ADC), e, junto com a necessidade do objeto, formulei categorias discursivas-imagéticas a partir das noções de “Mulata”, Doméstica e Mãe Preta, através da leitura de Gonzalez (1984).

Já no segundo trabalho, discuti corpos negros masculinos homoafetivos no *Instagram* (SILVA; XAVIER, 2022). Nesse estudo, analisei fotos publicadas nos perfis: “@casaisnegrogays” e “@blackmankissing”. Para tanto, construí categorias de análises

---

<sup>19</sup> *Shipper* é um substantivo do inglês sem tradução para o português que indica o “apelido” de um casal: a junção dos nomes das duas pessoas (do casal). Esse tipo de apelido geralmente é dado por fãs para casais famosos, como uma forma de expressar que aprovam e gostam da união do casal.

através do método de Análise de Conteúdo (AC), em consonância com o material coletado e com discussões teóricas em torno de processos sócio-históricos sobre a construção de estereótipos e masculinidades negras apoiado nas discussões de Santos (2014), Veiga (2018), hooks (2019) e Paiva (2019). A partir disso, formulei as seguintes categorias: Corpo erótico, Corpo romântico e Corpo sexual.

É importante salientar que neste estudo não proponho categorias de análises e nem utilizo das categorias formuladas anteriormente (SILVA, 2021; SILVA; XAVIER, 2022) como meio categorial de identificação, mas sim para apoio nas discussões conceituais e análises. Abaixo temos as categorias discursivas imagéticas elaboradas por Silva (2021, p. 273) a partir das noções de “Mulata”, Doméstica e Mãe Preta através da leitura de Gonzalez (1984):

**Quadro 04:** Categorias de identificação de imagens de mulheres negras (“Mulata”, Doméstica e Mãe Preta) na cultura brasileira

<b>Categoria</b>	<b>Arquétipo</b>	<b>Função Imagética/discursiva</b>
“Mulata”	Mulher negra jovem com traços finos com variação de tons da “cor preta”, relacionada a mestiçagem brasileira. Estética sexualizada. Arquétipo: passista de carnaval.	Prestação de produto/serviço visual, exaltação/exposição do corpo, conotação sexual, simbolização da mestiçagem “exótica”, características de passista de carnaval glorificada, beleza como meio econômico e/ou turístico.
Doméstica	Mulher negra jovem ou de meia-idade, não tão atrativa pela locação no trabalho pesado, mas mesmo assim pode ser sexualizada. Arquétipo: a faxineira e/ou cozinheira.	Prestação de produto/serviço braçal, uso da força, apresentação de característica da simplicidade do cotidiano, a visualização do corpo como trabalho, logo econômico.
Mãe Preta	Mulher negra de meia-idade ou idade avançada, não possui nenhum traço atrativo físico, mas sim uma aparência velha, terna e aconchegante. Arquétipo: a mãe ou avó zeladora.	Prestação de serviço real e simbólico do cuidado, expressão da conformidade, bondade e afetuosidade, visualização do corpo maternal disposto a ser prestativo de forma incondicional.

Fonte: o autor (2021); com base em González (1984).

A partir desse quadro, faço uma aproximação da categoria “Mulata” com características e funções semelhantes à construção de estereótipos de homens negros jovens. De acordo com Silva e Xavier (2022, p. 102):

Outros pontos a serem expostos no processo de construção dos estereótipos ligado ao erotismo exacerbado desses corpos era o fato deles estarem cotidianamente seminus, bem como a condição de escravizados, que condicionava a submissão aos desejos sexuais dos seus senhores. Nos apropriamos e “traduzimos” (considerando o tensionamento dos contextos) as

orientações de compras dos corpos negros masculinos (ditas nas citações anteriores), bem como a descrição do olhar do francês Louis-François Tollenare e o debate feito por Santos (2014) como caminho para formular característica da imagem de um perfil da idealização da representação de um homem negro estereotipado: jovem, alto, musculoso (peitoral, abdômen, braços e coxas torneadas), pele brilhante e com pênis grande. Podemos considerar que esse estereótipo carrega um peso sociocultural com funções de comercialização, erotização e desejo sexual (e de certo modo a negação do romântico).

A custo muito pejorativo, posso dizer que os estereótipos de “mulatos<sup>20</sup>” e “mulatas”, ou melhor dizer, as características físicas “enaltecidas”, atribuídas ou invocadas, como também os significados e funções dadas aos mesmos, possuem uma herança que sexualiza e comercializa os corpos negros, ou seja, o impulso do desejo está em possuir essas corporalidades enquanto objeto, caso não atenda essas características, tornam sujeitos a margem do consumo do desejo. No esteio dessas discussões, apresento a seguir o quadro sobre características e estereótipos dos corpos de homens negros formulado por Silva e Xavier (2022, p. 108):

**Quadro 05:** Categorias para o processo de identificação de estereótipos de corpos negros masculinos em fotos

<b>Categoria</b>	<b>Unidades de sentido (características)</b>	<b>Função</b>
<i>Corpo erótico</i>	Corpos: magros, gordos e musculosos. Sujeitos nus, seminus ou vestidos que se relacionem e/ou expressam afetividades: sorrisos, abraços, beijos, gestos e posições sexualmente insinuantes.	A erotização funciona como uma forma de se posicionar no mundo através do desejo, da sexualidade e do relacionamento de sujeitos que vivem, acessam e expõem sua intimidade como maneira de afirmar seus corpos e afetividades.
<i>Corpo romântico</i>	Corpos: magros, gordos e musculosos. Sujeitos seminus ou vestidos que se relacionem e/ou expressam afetividades: sorrisos, toques de mãos, abraços, beijos, gestos e posições que foquem o rosto ou do tronco do corpo para cima.	O romântico funciona como uma demarcação do afeto. Criar sentidos do romanticismo e processos de normalização do afeto entre corpos negros masculinos.

<sup>20</sup> Termo pejorativo formulado no Brasil colônia para se referir a afro-brasileiros(as) mestiços(as) (frutos de relacionamentos de negros com brancos ou indígenas) e/ou aos tons de pele mais distante de uma pele retinta.

<i>Corpo sexual</i>	Corpos: musculosos nus ou seminus que se relacionem ou expressam um desejo libidinoso em que uma composição de ato sexual seja visualizada na relação corporal; beijos, abraços e gestos e posições que enfoquem no peitoral, na região do pênis e/ou nádegas.	O sexual cumpre a materialização do desejo pelo desejo. O corpo como objeto-máquina do prazer: sujeitos-corpos disponíveis para saciar a vontade sexual.
---------------------	--	--

Fonte: Silva e Xavier (2022).

Essas funções imagéticas atribuídas às categorias não são antagônicas, elas podem ser percebidas como orientações. O que diferencia a aplicação de uma função para a outra é o direcionamento de como essas categorias-imagéticas são construídas. Isso pode ser melhor compreendido nos aspectos do “Corpo erótico” e “Corpo sexual”, ambas podem cumprir uma função de saciar o desejo sexual. Porém, a categoria “Corpo erótico” possui uma atribuição ligada à afetividade enquanto uma construção imagética através do afeto no uso do corpo e sexo. Já a categoria “Corpo sexual”, se constitui através de uma construção imagética que objetifica a vontade sexual, no sentido de condicionar o corpo racializado como função sexual.

As características ditas acima dialogam de forma direta com o material coletado neste estudo. No sentido de que pode remeter a uma imagem do homem negro, cisgênero, jovem e por muitas vezes com corpos torneados que permeia boa parte do conteúdo ligado à #negrogay. Apresentadas essas nuances, direciono as funções e características sobre os corpos de homens negros homoafetivos, ressaltando os aspectos da hipersexualização e noções de “Negão” e “Bixa preta”.

Ainda reafirmo que neste estudo não proponho uma análise de categorias, mas não tem como fugir da relação do corpo negro, funções e características impostas aos mesmos pela matriz colonial. Assim, as pontuações aqui feitas servem como mediadores para as análises e não como modelos para colocar as masculinidades negras homoafetivas enclausuradas em caixas.

Victor Leitão de Paiva (2019) realiza uma discussão histórica e historiográfica para refletir sobre homossexuais negros na(s) história(s) da pós-abolição no Brasil. Segundo o autor, “[...] pensar as masculinidades negras de homossexuais negros, cujos corpos e subjetividades são interpelados por essas projeções e construções de gênero que são experienciadas de maneiras particulares na interconexão com a (homo)sexualidade” (PAIVA, 2019, p. 166-167).

Paiva (2019) se refere às projeções de construções da concepção social em torno do(s) homens negros. Para ele, é necessário pensar as singularidades, principalmente a partir da relação entre gênero e sexualidade na contemporaneidade, em que há poucas referências de

multiplicidade devido aos processos históricos que constituíram violentamente o grupo de homens negros no Brasil.

Daniel dos Santos (2014) soma ao quadro de pensar as masculinidades negras no cenário do Brasil ao discutir imbricações dos processos sociológicos na cultura brasileira mediante os processos de escravização dos povos africanos referentes às violências contra as masculinidades e sexualidades de homens negros. Conforme Santos (2014, p. 10):

[...] a coisificação do homem negro por meio do tráfico humano, que o transfigurou em um objeto e/ou mercadoria, ressignificou as noções de beleza e estética negra que foram readaptadas e submetidas às dinâmicas de compra e venda de escravos.

Santos (2014) ainda argumenta que em decorrência do processo de desumanização via escravização desses povos foi construído um imaginário social de “coisificação”: através das atribuições econômicas e sexuais, sobretudo dos membros sexuais, dadas aos corpos negros. Sobre esses processos de desumanização, compactuo da percepção de Santos (2014). Nas palavras do autor: “estereotipar a masculinidade e sexualidade negra de tal forma é um ato que configura uma modalidade de prática do racismo em nossa atualidade, por meio da chamada violência simbólica” (SANTOS, 2014, p. 10-11).

É justamente por pensar a contemporaneidade como (des)continuidade que entendo que os processos de escravizações e violências contra pessoas negras no Brasil se fazem, em instâncias distintas, presentes nas relações e práticas que constituem as masculinidades negras. Compreendo o racismo como estrutural na sociedade brasileira, em consonância com Almeida (2020). “Na perspectiva estrutural – que é nosso foco – se considerarmos o racismo um processo histórico e político, a implicação é que precisamos analisa-lo sob o prisma da institucionalidade e do poder” (ALMEIDA, 2020, p. 86).

Desse modo, sinalizo que a estrutura racista no Brasil tenta normatizar representações dos corpos negros, à exemplo a relação do “Negão” e da “Bixa Preta”, enquanto engrenagens na produção de masculinidades negras homoafetivas. Desse modo, compreendo que isso se configura como parte constituinte do racismo estrutural. Pois, a normatização e homogeneização de estereótipos atua como violências estéticas – como por exemplo a definição um corpo negro desejado –, presentes nas práticas sociais que mantém, produz ou neutraliza as significações e interações acerca das noções de masculinidades negras homoafetivas.

Com isso, dialogo com Almeida (2020), que ao debater sobre racismo estrutural, argumenta que a sociedade se faz através da estabilização de sistemas sociais, nos quais as instituições, a exemplo de Estado, mídia, educação, religião, entre outras, são responsáveis pela

“absorção” ou normalização dos conflitos e antagonismos da vida social. De acordo com Almeida (2020, p. 39):

As sociedades não são homogêneas, visto que são marcadas por conflitos, antagonismos e contradições que não são eliminados, mas absorvidos e mantidos sob controle por meios institucionais, como é o exemplo o funcionamento do “sistema da justiça”. Se é correta a afirmação de que as instituições são a materialização das determinações formais da vida social, pode-se tirar duas conclusões:

- a) Instituições, enquanto o somatório de normas, padrões e técnicas de controle que condicionam o comportamento dos indivíduos, resultam dos conflitos e das lutas pelo monopólio do poder social;
- b) As instituições, como parte da sociedade também carregam em si os conflitos existentes na sociedade. Em outras palavras, as instituições também são atravessadas internamente por luta entre indivíduos e grupos que querem assumir o controle da instituição.

Sobre isso, Almeida (2020) ainda define que o racismo não se trata de algo individual, mas sim coletivo, sistêmico, político e institucional. A partir de Almeida (2020) posso situar que a estrutura do racismo afeta as subjetividades nos modos dos comportamentos como deliberações técnicas e políticas.

Almeida (2020) entende o cenário político em que vivemos forjado pelo sistema capitalista, ou seja, a organização política da sociedade se dá numa relação material-ideológica. Com isso, as divisões sociais são operacionalizadas, assim como mecanismos repressivos, de violência, de regulamentação, os quais estruturalmente marcam contradições, conflitos e antagonismos entre grupos sociais situados numa sociedade estruturada por uma divisão sociopoliticamente racial com interconexões econômicas e institucionais (ALMEIDA, 2020). Segundo o autor:

O conflito social de classe não é único conflito existente na sociedade capitalista. Há outros conflitos que, embora não se articulem com as relações de classe, não se originam delas e tampouco desapareceriam com ela: são conflitos raciais, sexuais, religiosos, culturais e regionais que podem remontar a períodos anteriores ao capitalismo, mas que nele tomam uma forma especificamente capitalista. Portanto, entender a dinâmica dos conflitos raciais e sexuais é absolutamente essencial à compreensão do capitalismo, visto que a dominação de classe se realiza nas mais variadas formas de opressão racial e sexual. A relação entre Estado e sociedade não se resume à troca e produção de mercadorias; as relações de opressão e de exploração sexuais e raciais são mais importantes na definição do modo de intervenção do Estado e na organização dos aspectos gerais da sociedade (ALMEIDA, 2020, p. 97).

Compartilho da visão de Almeida (2020) em reconhecer que não tem como ignorar o nexos estrutural entre as relações de classe e a constituição social de grupos sexuais e raciais, isso considerando os grupos que não exercem poder institucional e de regulamentação. É justamente nesse ponto que entendo o *Instagram* como parte dos mecanismos de regulamentação social, atrelado ao sistema capitalista, e que também é participante do racismo estrutural. Desse modo, não há como desvincular os processos de produção de subjetividades das masculinidades negras homoafetivas do sistema econômico e político vigente (capitalismo) da estrutura racial e racista no contexto da sociedade brasileira.

#### 2.1.2.2 Algoritmos: pensando os atravessamentos relacionados à #negrogay

Os registros dos diários de campo, direcionaram ao contexto dos algoritmos, o qual não tem como desvincular da relação com a dominação do racismo estrutural na produção tecnológica, estética, econômica e política. Neste texto, o foco da compreensão sobre algoritmos está no uso da #negrogay. Pois, esse mecanismo põe em circulação, direciona e organiza relações de micropolíticas: um elemento que integra os processos de produção de subjetividade.

Para tanto, é pertinente entender que o racismo estrutural também é presente nas tecnologias, os algoritmos, bem como as hashtags que integram em lógica algorítmica são engrenagens contemporâneas que organizam e distribuem informações. Essas engrenagens, tratando de conteúdos no *Instagram*, podem ser entendidas como interlocutoras de visibilidades e invisibilidade que impactam diretamente nas construções de marcadores sociais como raça, gênero e sexualidade.

A relação aqui posta, de algoritmos enquanto atuantes nas usabilidades da #negrogay numa perspectiva de micropolíticas serão necessários para entender o cenário: dispositivo de comunicação, produção de subjetividades e atravessamentos de raça, gênero e sexualidade. Além de fundamentar o argumento sobre os aspectos da repetição e semelhanças do material empírico dos eixos de discussões: **Narrativas micropolíticas** e **Corporalidades** para as análises do material coletado.

Neste estudo, a presença dos algoritmos se apresentou durante o processo de coleta de dados e análises. Isso me conduziu a buscar debater a configuração de algoritmos por um viés social. Compreendo a tecnologia e especialmente os dispositivos de comunicação, como intermediadores de processos sociais, políticos e culturais, e não apenas instrumentos

funcionais, ou seja, objetos que operacionalizam sentidos para além de suas funções técnicas, logo, não há neutralidade.

Dessa maneira, defendo que o *Instagram*, como também a #negrogay através de suas estruturas e funções atuam como vetores de subjetividade, em outras palavras funções e usos que podem modelar e intervir nas práticas e relações humanas e suas significações. Para tanto, recorro às discussões de Tarleton Gillispie (2014, 2018) e Michel Latzer e Natascha Just (2020) para discorrer sobre o algoritmo como um elemento estrutural nas práticas e relações em ambientes digitais, como também sua influência social.

Num sentido semelhante ao de Gillispie (2014, 2018), Latzer e Just (2020) debatem algoritmos por uma percepção social. O autor e autora discutem que os serviços baseados na internet são organizados através de seleções algorítmicas automatizadas, e como elas são valiosas para grandes corporações (eixo econômico). Para tal, é importante explicar que as *hashtags* são mecanismos que funcionam na coleta de dados e os algoritmos fazem a sistematização e distribuição para sites, empresas, redes sociais. Essa questão é pertinente para argumentar que *hashtag* em estudo tanto produz como destrói o que é vinculado a ela, como também auxilia no engajamento das publicações.

A questão pautada acima, a #negrogay com um instrumento de distribuição e engajamento de publicação, pode ser compreendida por meio da apropriação da discussão que Latzer e Just (2020) fazem sobre a governança dos algoritmos. O autor e a autora articulam a relação da influência dos algoritmos dentro e fora da internet como elementos de governança de e por algoritmos presentes nas escolhas das pessoas e nas esferas da vida cotidiana.

Por escolhas, vetores de subjetividade, posso sinalizar para o eixo das **Narrativas micropolíticas**, em que o material empírico apresenta discussões diversas do cotidiano: política, notícias, figuras públicas, acontecimentos, etc. Do mesmo modo que para as capturas do eixo **Corporalidades**, em que o material discursivo-imagético apresenta agrupamentos de semelhanças. Ou seja, *Instagram* e a #negrogay realizam (inter)conexões entre os sujeitos que os utilizam, assim possibilitam a criação microuniversos para enunciações e práticas de sociabilidade.

Para respaldar esse ponto de microuniversos a partir da #negrogay no *Instagram*, recorro para o que Latzer e Just (2020) destacam sobre os procedimentos de entrada-produção-saída de dados coletados via internet e mídias digitais independente do volume, atuam como formadores dos sistemas e algoritmos para o rendimento da seleção multifacetada no que diz respeito ao alcance econômico e social. De acordo com Latzer e Just (2020, p. 2 tradução minha):

Governança por algoritmos direciona a atenção para os mecanismos de direção por software específico e, consequentemente, para os efeitos econômicos e sociais dos algoritmos sobre os indivíduos e na sociedade, ou seja, sobre todas as possibilidades de oportunidades e riscos envolvidos. Governança de algoritmos baseia-se nesses resultados e se concentra na necessidade, nas opções e nas reações políticas da realidade presente para moldar e controlar os algoritmos e seus entrelaçamentos<sup>21</sup>.

Latzer e Just (2020) chamam atenção para os estudos de algoritmo enquanto essencialmente interdisciplinar. Porém, apontam para os estudos da Comunicação como contribuições para formação dos “estudos de algoritmos críticos” devido ao seu conjunto de subáreas e abordagens com aplicação quantitativa e qualitativa. Nesse ponto, compreendo a relação dispositivo de comunicação, produção de subjetividades e atravessamentos de raça, gênero e sexualidade como uma “subárea e/ou abordagem” dos “estudos de algoritmos críticos” a ser explorada, na qual este estudo observa de maneira transversal em decorrência do material empírico. Latzer e Just (2020) veem nos estudos das Comunicações mediadas por algoritmos como meios de formação de opinião interligadas ao processo de personalização de conteúdo executado por bolhas de filtros.

Arruda (2016) discute a estrutura algorítmica de organização de dados realizada por inteligência artificial no contexto da internet na contemporaneidade em busca de possíveis linhas de fuga – a partir da ideia de codificação em Umberto Eco e com Deleuze e Guattari para tratar de territorialidade e agenciamento na web – e tece reflexões acerca de bolhas algorítmicas relacionadas à subjetividade. É por meio dessa tessitura teórica que compreendo a ação algorítmica a partir do humano, que Arruda (2016, p. 4-5) propõe um olhar territorial no qual bolhas geradas por algoritmos de bancos de dados podem ser analisadas como:

[...] a formação de um território com códigos específicos que são compartilhados e ritualizados por aqueles que compartilham desse espaço de sentido. Segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari, “O território é primeiramente a distância crítica entre dois seres de mesma espécie: marcar suas distâncias” (2012, p. 134). Portanto, a bolha algorítmica opera modulações de aproximação e afastamento devido ao grau de semelhança das interações dos usuários. E essa modulação ocorre justamente pela amostragem de informação que compete a um determinado território e pela invisibilidade dos objetos que não fazem parte de tal território. [...] A bolha algorítmica pode ser entendida como uma descodificação do meio cultural e social abrangente. “O território surge numa margem de liberdade do código, não indeterminada, mas determinada de outro modo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, 137), ou

---

<sup>21</sup> “Governance by algorithms directs the attention towards the steering mechanisms by specific software systems and consequently towards the economic and social effects of algorithms on individuals and the society, that is, on all the opportunities and risks involved. Governance of algorithms builds on these results and focuses on the need, options, and actual policy reactions to shape and control algorithms and their use (LATZER; JUST, 2020, p. 2).”

seja, há o desligamento de uma subjetividade coletiva para a ligação de uma subjetividade coletiva mais especializada, com códigos próprios e específicos. Isso acaba por produzir pequenos nichos de interesse, alterando a dinâmica do discurso de massa tal qual era efetuada pela televisão e pelo rádio. No entanto, isso não significa que há menor influência no consumo de informação hoje, mas quer dizer que as empresas de redes sociais ou outras plataformas que possibilitam o compartilhamento de informação são os atuais *gatekeepers*.

Arruda (2016) ainda aponta que os rastros e informações dadas no ambiente digital através de interações levam a construção de filtros, os quais levam a bolhas, o que gera a visibilidade (e invisibilidade) seletiva de informações. Assim, os algoritmos barram ligações que não tem significado ao banco de dados (filtros). A #negrogay pode ser pensada como um mecanismo que produz rastros de informações no *Instagram*, e sua usabilidade conduz a criação de bolhas, tal qual as dinâmicas de (in)visibilidades. Isso corporifica no material empírico em que alguns perfis se mantêm mais tempo na #negrogay em detrimento de publicações mais recentes (questão discutida no capítulo 3).

Para Arruda (2016, p.7), a “[...] condição maquínica da internet algorítmica parte também o agenciamento dos corpos, sua aproximação e sua subjetivação. A bolha algorítmica é a expressão agenciada pela interação, que é programada desde que já esteja mapeada”. Ou seja, a estrutura da internet e da ação de bolhas implicam nas condições de territórios de existência, de modo que torna possível a alteridade subjetiva, seja ela individual ou coletiva (ARRUDA, 2016). Através dessa discussão, realizo alguns apontamentos sobre a estrutura do *Instagram*, que além das *hashtags*, também conta com as publicações, legendas, comentários, Explorar do *Instagram*, curtidas como aspectos que condicionam as projeções de existências dos usuários através desses mecanismos. Ou seja, são criados modos de ser e ver a partir da própria estrutura do dispositivo de comunicação.

A partir das discussões apresentadas sobre algoritmos, considero que os dispositivos de comunicação como o *Instagram* na contemporaneidade enquanto interfaces para produção de subjetividades, são/servem/têm a função de intermediar práticas de sociabilidades e os algoritmos atuam como peças de filtragens e montagens das (in)visibilidades.

Não há inércia dos cálculos feitos pelos algoritmos, mas sim uma lógica de processos de micropolíticas em circulação que põe os sujeitos que possuem perfis no *Instagram* em mundos desejáveis e com eles processos de padronizações e exclusões, isso a partir da operacionalização das informações como dados pessoais, pesquisas, uso de *hashtags*, marcações, visitas em páginas e outros perfis, localização, curtidas, comentários e trocas de mensagens coletadas nas interações via *Instagram*.

Portanto, as representações imagéticas-discursivas no *Instagram* atuam como um canal para encruzilhadas das masculinidades negras. Compreendo que os marcadores sociais aqui discutidos: raça, gênero e sexualidade não como elementos fixos, mas sim como processos de construções. Esses processos se dão na relação inversão e emergência, ou seja, na relação de um conjunto de ações que são partilhadas coletivamente como aspectos históricos, culturais, econômicos e biológicos em detrimento de problemáticas emergentes, à exemplo, racismo, violência de gênero e políticas identitárias.

Para tal questão é que direciono a centralidade da negritude ser pensada de forma política. Ou seja, a emergência do marcador raça ser dialogado de forma de cruzamentos com gênero e sexualidade. Sendo assim, ao entender a contemporaneidade em (des)continuidade me faz pensar a negritude dentro de questionamentos de gênero e sexualidade se constitui como movimento de (des)centralização do sujeito em meio às práticas e configurações sociais.

Para tanto, neste estudo, ao tratar de masculinidades negras homoafetivas, compreendo a não fixação, ou seja, não determinismo identitário. Porém, ao mesmo tempo reconheço que o movimento (des)contínuo da história e a realidade social, cultural e econômica, à semelhança de demarcações biológicas atuam como marcadores de “centralidade” e “marginalidade” nos processos e práticas de subjetivação de homens negros homoafetivos no *Instagram*. Assim, existe um tensionamento na forma de apreender a produção de masculinidades negras homoafetivas pelo viés da produção de subjetividades no que diz respeito à individualização e coletivização, ou seja, uma não fixação do que seja masculinidade negra homoafetiva.

Nesse subtópico, trilhei um caminho conceitual com tensionamentos para entender as fugas e atravessamentos dos algoritmos nas movimentações pelo território-objeto, o *Instagram*. A #negrogay está inserida na dinâmica algorítmica, ou seja, meio para ação dos processos de produção de subjetivação e práticas sociais. Nesse cenário em que apreendi a presença de algoritmos também aponto para o dinamismo do racismo estrutural.

Para tal, tensiono o que Almeida (2020) trata acerca das funções de fragmentação e morte articuladas pelo racismo estrutural que também pode ser pensando pela lógica algorítmica, ou também pela operacionalização dos dispositivos de comunicação e das realidades construídas pelos mesmos, no qual a tentativa de homogeneização de representações e processos de invisibilidades de pessoas negras estão inseridas nessas funções de fragmentação e morte. Isto é, existem afetações e implicações não só nos modos de comunicação, busca e direcionamento de informações e visibilidade executadas pelas relações algorítmicas no que diz de materialidade, mas também simbólicas, sociais, econômicas, culturais e subjetivas.

Desse modo, assumo uma postura interseccional para tecer ideias/noções sobre masculinidade negras que não criem hierarquia do ser homem, do ser negro, do ser que deseja, mas sim uma encruzilhada em que esse ser é marcado pelas experiências de raça, gênero e sexualidades. Para tanto, partilho da visão de Carla Akotirene (2019, p. 47), quando a autora discorre que: “a Interseccionalidade nos permite partir da avenida estruturada pelo racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, em seus múltiplos trânsitos, para revelar quais são as pessoas realmente acidentadas pela matriz das opressões”.

Nesse sentido, vou ao encontro da discussão de Lucas Veiga (2019) que reflete sobre as diásporas da bixa preta<sup>22</sup>, além de negro é gay. O autor não utiliza o conceito de interseccionalidade, mas aborda que os modos de ser no mundo se estabelecem a partir da negação de outros modos de ser, ou seja, processos de violência. Veiga (2019) tensiona que a lógica colonial é balizada pelo capitalismo como uma configuração intrínseca às problemáticas do racismo, das questões da sexualidade homoeróticas e da produção de subjetividades na realidade de homens negros homoafetivos. Nas palavras de Veiga (2019, p. 77, grifos do autor):

A norma homem-branco-hétero exerce sobre as demais subjetividades um efeito colonizador e extrativista. Colonizador no sentido de impor-se violentamente sobre o outro por considerá-lo menor. Extrativista no sentido de sugar a energia vital de que está fora da norma por meio de violentos processos de submissão. Colonizadores da subjetividade e, conseqüentemente, de toda uma geografia mundial a partir do que se convencionou chamar de Expansão Marítima. A expansão para o homem-branco-hétero só é válida se incluir a diminuição da existência ou do território do outro. *Narciso acha feio o que não é espelho*. O período colonial e a escravidão, bem como o machismo, o racismo e a lgbtfofia são nomes para violência exercida pelo homem-branco-hétero, o duplo colonizador.

Veiga (2019) tem formação na área da Psicologia e constrói suas reflexões relacionando questões da subjetividade atreladas a processos sócio-históricos. No que diz respeito à diáspora da bixa preta, o autor se refere ao duplo movimento de homens negros homoafetivos passarem pela experiência da raça (retirada forçada de africanos de África e desconfiguração enquanto sujeito sociocultural) e da sexualidade (a heterossexualidade como normativa imposta) em transição e violência na constituição das suas relações sociais, comportamentos, afetividades, subjetividades e aceitação no geral.

Por sua vez, o historiador brasileiro Caio César (2019) realizou um ensaio discutindo hiperssexualização, autoestima e relacionamento inter-racial. O autor parte do objetivo de

---

<sup>22</sup> O autor usa a expressão bixa preta com x em comunhão ao uso dado pelo movimento LGBT, como uma transgressão da linguagem formal.

questionar os papéis dos homens negros na sociedade através de um olhar para si. Ele traz suas experiências como homem negro e hétero em paralelo com discussões sócio-históricas e conceituais. Segundo o autor, a hiperssexualização do homem negro é uma construção histórica que faz as pessoas prever o supor comportamentos, sobretudo, sexualmente. Nas palavras do autor:

Lembro-me de quando tinha 16 anos, uma amiga disse que eu “tinha cara de que fazia sexo bem”. E, julgando por opiniões que ela mesma havia dado em outros momentos, o tipo de sexo “bom” do qual falava era um sexo violento. A questão é que essa minha amiga nunca tinha sequer me beijado, nem ouvido falar sobre as relações que eu tive com outras mulheres. Ela simplesmente deduziu. Pelo meu porte físico, pela minha cor. Era como se ela tivesse me encaixado no estereótipo de homens negros da pornografia. [...] A construção dessa imagem, uma das artimanhas do racismo para nos diminuir e nos tirar o direito de sermos vistos como homens. O homem negro, ao olhar do mundo branco, passa a ser somente um pênis, que serve para ser usado e descartado ao bel prazer de quem não confere nenhuma dignidade. As suposições sobre “sexo bom” ou sexo violento e viril nada mais são do que racismo entranhado em um sistema que hierarquiza raças. Não somos vistos como bons pais, bons maridos, alguém para construir família e depositar confiança. O olhar do mundo sobre nós é que somos malandros e vagabundos. No mundo dos filmes pornográficos, essa hiperssexualização se mostra de maneira bastante evidente e repetitiva. Basicamente, todos os filmes que envolve atores negros segue um padrão muito nítido: são homens negros, altos, com corpos definidos ou musculosos e, principalmente, um pênis avantajado. [...] O sexo é altamente animalizado e violento, buscando demonstrar um instinto insaciável, praticamente neutralizado, do homem negro (CÉSAR, 2019, p. 56-57).

Através da exposição do autor, percebo a hiperssexualização como um processo de esvaziamento de humanidade, em que nossos corpos negros se tornam objetos do sexo. César (2019) aponta como o olhar branco da sociedade se constitui nas lentes pelas quais esses processos de hiperssexualização influenciam e moldam a relação de autoestima. Isto é, atender a padrões e imposições para alcançar esse olhar de desejo, que se relaciona com “aceitação”. Neste ponto, o autor sinaliza para a ação do racismo em promover auto-ódio, nós com nós mesmos, e nós como nossos semelhantes, mulheres e homens negros, por crescermos com padrões de beleza hostis aos nossos corpos, sobretudo o que é apresentado pela mídia.

César (2019) compreende que hiperssexualização, a imagem construída, interfere na autoestima e nas relações amorosas. Isso no sentido “aceitar” ou “vestir” esse estereótipo como uma forma de alcançar um valor. O autor traz um relato de seu primeiro contato com a busca desse estereótipo com 13 anos. “Passei a fazer exercícios físicos pesados todo santo dia, buscando um ideal de corpo que via em revistas e em outros lugares. Eu encarara aquilo como minha única e exclusiva chance de ser visto e desejado” (CÉSAR, 2019, p. 67).

Ainda é posto por César (2019) que ele só tomou consciência dos processos de hipersexualização que tinha vivido já na idade adulta, quando começou a pesquisar e estudar sobre masculinidades, e também conversando com outros amigos negros em eventos e rodas de conversas do cotidiano. Contudo, o autor afirma que embora o processo de hipersexualização dos corpos negros possibilitem uma aceitação para alguns, esse processo é nocivo para todos nós.

Num percurso análogo ao de César (2019), o escritor, poeta, educador e ex-jogador de basquete, JJ Bola (2020) tece reflexões sobre masculinidades questionando o que é ser homem de verdade. Para tanto, o autor apresenta suas experiências como um homem negro congolês que cresceu em Londres realizando entrelaçamentos com discussões teóricas (principalmente feministas e interseccionais) e dados sobre saúde mental, estupro, sistema carcerário entre outras informações para apontar reflexões que desvincula a normatização do ser viril, violento, que não demonstra sentimentos como validação do ser homem.

Bola (2020) aponta para concepções relacionadas a esta normativa que instruem como os homens devem ser ou não ser: os homens são puro lixo; “claramente gay”; homem não chora; homens são mais fortes que as mulheres; os homens têm mais libido; meninos são assim mesmo, entre outras percepções sobre a masculinidade ensinada na realidade ocidental enquanto algo não natural e sim social. O autor aponta para tais percepções enquanto mitos e estereótipos construídos.

Repito: entre os muitos mitos da masculinidade, esses foram alguns exemplos de pensamentos pobres e limitados, que, na verdade, são usados para reforçar uma perspectiva estereotípica do que um homem deve e não deve ser. A prevalência do problema varia e difere a depender da cultura, do lugar e da época, o que só comprova que a masculinidade não é fixa. Sem dúvida, expressões externalizadas de masculinidade, incluindo os seus estereótipos, não existem em um vácuo, e sim dentro da sociedade. E, no momento em que nós, homens, nos tornamos conscientes de algumas dessas expectativas impostas, já passamos muitos anos vivendo de acordo com elas de uma maneira ou de outra, por meio de coisas que nos foram apresentadas como “normais”, de um jeito que torna toda essa ordenação muito mais difícil de desaprender (BOLA, 2020, p. 33).

Bola (2020) compreende as masculinidades por um viés pedagógico, ou seja, um processo de educar: ensinar e aprender o que significa ser homem. Com isso, aponta a necessidade de rever as práticas sociais que são impostas como rituais do processo ocidental. O autor destaca a virilidade – interconexão violência, força e sexo – como um dos eixos que orientam tais práticas.

Aqui dou ênfase ao que o autor apresenta sobre o sexo, no qual destaca a pornografia como uma realidade modeladora das masculinidades. De acordo com Bola (2020, p. 67 grifos do autor):

**Muita gente aprende a fazer sexo através da pornografia – Julie.** Essa percepção do sexo como uma iniciação obrigatória à masculinidade existe há séculos, mas ela foi potencializada com a tecnologia e com a facilidade cada vez maior para as pessoas consumirem conteúdo sexual. De fato, o consumo masculino de pornografia nunca foi tão grande, e meninos estão sendo expostos à pornografia cada vez mais novos, o que pode levar a dependências sexuais, problemas de intimidade, desejo por isolamento e prejuízos nas relações interpessoais. Para muitos jovens, a pornografia é inclusive a única fonte de conhecimento sobre sexo e educação, o que parece ser origem do problema. Pesquisas indicam que 90% dos meninos são expostos à pornografia até os dezoito anos, com a idade média de exposição sendo de apenas onze anos, e que os homens têm mais chances de verem pornografia do que as mulheres (o que não quer dizer que as mulheres não vejam pornografia, já que, de acordo com dados recentes, um em cada três consumidores de pornografia é mulher).

Ainda sobre esse assunto, Bola (2020, p. 68) argumenta que “Boa parte do conteúdo pornográfico produzido pela indústria é bastante centrado em gratificações e fantasias sexuais masculinas, e esse material quase sempre se apoia em temas misóginos ou racistas.”

Em sua abordagem, Bola (2020) não delimita sua discussão a masculinidades negras, mas a masculinidades no geral, isso seguindo uma perspectiva feminista, no sentido de compreender o patriarcado como um sistema social que afeta não só as mulheres, mas as relações entre homens. O autor também compreende as relações de subordinação entre as (e nas) masculinidades a partir da concepção de interseccionalidade em Kimberlé Crenshaw.

Dessa maneira, a discussão de Bola (2020) me direciona a interpretar que classe, raça e sexualidade são marcadores que funcionam de forma variada e em diferentes situações, ou seja, ao passo que alguns marcadores dão vantagens e privilégios, outros oprimem e formam obstáculos. Sobre isso, Bola disserta a partir de uma perspectiva de gênero (2020, p. 114):

Se a cor da pele for somada à identidade de classe, e se nosso objeto de estudo deixar de ser o homem branco para se tornar o homem negro da classe trabalhadora, veremos surgir ainda um conjunto totalmente novo de obstáculos sistemáticos, provocações, estereótipos e valores. Os homens negros, em especial no ocidente, são criminalizados e hipersexualizados pelo simples fato de serem negros.

Por meio da leitura de Bola (2020), entendo a hipersexualização do homem negro como um atributo constituinte da masculinidade negra, ou seja, o ser homem negro passa pelo

processo de hiperssexualização. Nesse sentido, a relação masculinidade e cor de pele, como utiliza o autor para se referir a homens negros, se trata de um dos papéis e imagens imposta à masculinidade de um homem negro para alcançar esse ser homem.

Pensando também criticamente a partir de César (2019) e Bola (2020), a hiperssexualização pode ser entendida como uma ritualização que possibilita “aceitações”, no sentido de alcançar interações e espaços sociais condicionados ao corpo e sexualização do mesmo. Em outras palavras, a hiperssexualização é a exacerbação sexual e viril em torno de um corpo negro que aproxima em certo grau da masculinidade normativa.

É justamente esse corpo negro e masculino hiperssexualizado que eu vou entender e nomear como o estereótipo do “Negão”. Tanto nos escritos de César (2019) como nos de Bola (2020) os autores se descrevem e trazem suas experiências como homens negros, jovens, héteros e com corpos musculosos. Esse estereótipo circunda concepções de heterossexualidade por se dar numa normativa de virilidade ou, como disserta Restier (2019), hipervirilização, bem como também visualizo essa hiperssexualização na categoria "Corpo sexual", proposta por Silva e Xavier (2022), quando o autor e autora compreendem através dessa categoria uma função imagética do corpo como objeto-máquina do prazer: sujeitos-corpos disponíveis para saciar a vontade sexual.

Numa perspectiva geral, em decorrência da heterossexualidade ser a ordem vigente da masculinidade hegemônica, esses elementos de hiperssexualização se distanciam ou criam noções de distanciamento das masculinidades de homens negros homoafetivos, por conta do marcador sexualidade: homoafetividades; divergente de heterossexualidade; virilidade e força. Porém, é importante ressaltar que essa imagem do “Negão” não se desvincula de um homem negro homoafetivo, apenas por ser homoafetivo, mas por exercer uma masculinidade não viril, ou seja, homens negros homoafetivos também são refém dessa percepção. Nesse aspecto, há um tensionamento entre o corpo negro hiperssexualizado e as noções de sexo e sexualidade animalizadas. Nisso, reside também o não binarismo e os reducionismos das masculinidades negras homoafetivas como impedimento para se pensar a atuação desses estereótipos construídos e impostos.

Antes de apresentar uma discussão sobre a “Bixa Preta”, o outro aspecto que discuto neste subtópico, o qual recorro ao texto do cientista social brasileiro André Henrique dos Santos Francisco (2019), que trata sobre masculinidades e negritudes em aplicativos de encontros entre homens. Para tal, o autor propôs a discussão de dois estereótipos, “Lacraia e o Negão de tirar o chapéu”: a partir e em consonância com entrevistas realizadas para o estudo em questão com usuários negros de aplicativos de relacionamento para homens homoafetivos de diferentes

estados brasileiros. Através disso, Francisco (2019, p. 43) definiu tais estereótipos da seguinte forma:

Nas conversas com amigos e nas entrevistas, percebi que a valorização ou desvalorização do indivíduo perpassa por dois estereótipos que povoam o ideário do senso comum: a “lacrãia” e o “negão de tirar o chapéu”. Optei por utilizar essas figuras emblemáticas por serem amplamente conhecidas - “lacrãia” era o apelido/nome artístico de um dançarino de funk negro, homossexual, de origem periférica e afeminado; “negão de tirar o chapéu” é uma alegoria de uma canção de Alcione que faz menção a um homem negro másculo, viril e desejável por se encaixar num padrão socialmente aceito de masculinidade – bem como por terem sido usados como referências em mensagens recebidas por amigos e/ou entrevistados. É importante notar, aqui, que se trata de uma questão de estereótipos de raça aliados a estereótipos de masculinidade.

O autor também ressalta que, por se tratar de uma rede de relacionamento entre homens, elementos do ideal de masculinidade vigente como força, virilidade, assertividade entre outras características recaem sobre o estereótipo do “Negão de tirar o chapéu”. Com isso, gera uma valorização, mas tal valorização está ligada à fetichização da virilidade desse estereótipo (FRANCISCO, 2019).

Francisco (2019) apresenta que todos os entrevistados abordaram que o tamanho do pênis é uma questão em voga nas interações e jogos de interesses nos aplicativos de relacionamento e como isso remete a um ideário coletivo que associa a negritude dos entrevistados ao tamanho do pênis deles.

Sobre isso, Francisco (2019) também discorre que os entrevistados que atendem a essas expectativas de pênis e virilidade, ligadas a um corpo musculoso, são valorizados. Nesse ponto, o autor disserta que “O súbito desinteresse está ligado à quebra da expectativa em torno da imagem do ‘negão de tirar o chapéu’. E que aproxima do ‘oposto’ dessa ideia: o afeminado, a ‘lacrãia’” (FRANCISCO, 2019, p. 48). Por conseguinte, Francisco (2019, p. 50) aponta que:

Além disso, ressaltaram o fato de que a identidade negra, no senso comum, é associada à virilidade, ao potencial dos órgãos genitais e à imagem da masculinidade do “negão de tirar o chapéu” que é cobrado para ser o “ativo”. Logo, a imagem da “lacrãia” subverte esse ideário e, por sua desvinculação em relação à masculinidade hegemônica, para além da sua exotização, deve sofrer uma série de sanções. No que tange a essas relações de poder e (des)valorização dos corpos, especialmente os negros, “o culto à masculinidade hegemônica ligada a um corpo másculo e viril e a depreciação dos ‘afeminados’ continuam a ser reproduzidos por usuários de aplicativos gays em territórios criativos – independentemente da orientação sexual que assumem na esfera pública –, desvelando a permanência de um regime

excludente que contraria a lógica de respeito e aceitação plena das diferenças” (JESUS, 2017, p. 76).

É interessante perceber que Francisco (2019) faz uma discussão entre os dois imaginários sociais dentro dos modos de ver as masculinidades negras por dois vieses. O primeiro, do valorizado que retoma a hegemonia da noção másculo, o “negão de tirar o chapéu”, o qual é valorizado a custo de uma exotização (hiperssexualização). E o segundo a “lacraria”, que remonta ao feminino, o olhar da desvalorização dentro de uma cultura masculina de relações homoafetivas, a quebra de expectativas. Nessa direção, proponho dois agrupamentos, “Negão” e “Bixa preta”, como condutores para pensar essas margens e possibilidades nos modos de apreender as masculinidades negras homoafetivas.

Veiga (2019), ao discutir sobre o processo de descoberta da sexualidade homoafetiva de homens negros, a compreende como uma diáspora, a qual nomeia de “Bixa Preta”. No sentido que além dos entraves e problemáticas das práticas sociais e de subjetividades relacionadas às negritudes, a sexualidade homoafetiva tem um movimento de submissão ao modo de vida do homem-branco-heterossexual. Segundo o autor, isso implica tanto nas relações sociais quanto no seio familiar (rejeição ou discriminação no núcleo primário) e afetivo (com parceiros e comunidade LGBTQIAP+). À vista disso, Veiga (2019, p. 88) salienta que

Há uma redução da sua humanidade, da sua integridade como pessoa, que inclui a sua personalidade, sua história, seus desejos, seu modo de ver e estar no mundo a uma dimensão apenas corporal. O não-lugar da bixa preta na economia do desejo é o lugar de um corpo, por vezes animalizado, em que a fantasia em torno do tamanho do pênis e de sua performance sexual preenche o imaginário das bichas brancas, deixando pouco espaço para que a bixa preta possa entrar na economia do desejo como sujeito que tem um corpo e não apenas um corpo. Os movimentos lgbs são ainda muito atravessados pela supremacia branca e pelo racismo dela derivado, de modo que pessoas lgbs negras, mesmo nestes espaços mais plurais, em que se pressupõe o acolhimento a todos aqueles que possuem uma sexualidade desviante da cis-hetero-norma, experienciem a recusa dos membros brancos dessas comunidades de reconhecerem seus privilégios enquanto tais e de se engajarem numa luta lgbt que seja interseccional.

É válido reafirmar que Veiga (2019) propõe o uso de “Bixa Preta” como uma experiência diaspórica e coletiva da sexualidade negra homoafetiva. Assim, não implica em separações do que se aproxima mais do masculino ou feminino. Contudo, o autor afirma a hegemonia que rege os processos de subjetividades em torno dessas masculinidades e afetividades atreladas à lógica colonial branca, racista e heterossexual, na qual desenha o

esvaziamento da humanidade de nós negros acionando uma lógica de relação com as corporalidades negras.

Ainda sobre a “Bixa Preta”, dialogo com a professora, pesquisadora brasileira, negra e travesti Megg Rayara Gomes de Oliveira (2017), que problematiza e discute criticamente elementos que implicam em processos de subjetivação sobre os corpos de sujeitos considerados periféricos e abjetos dentro da lógica hetero, branca e masculina no âmbito da educação, compreendendo tais corpos como (r)existências.

Em suas discussões, Oliveira (2017) articula categorias de análises, dentre elas a “Bixa Preta”. Nela a autora expõe a relação da masculinidade e branquitude como modelos hegemônicos e a forma que as mesmas constituem um modelo de homossexualidade higienizada que desdobra na marginalização da bicha atravessada por questões raciais e socioeconômicas. Ao discutir o termo “Bixa Preta”, Oliveira (2017, p. 108) discorre que:

A adjetivação atribuída ao termo “preto” acena para um lugar que questiona as normas, as regras, a higienização cis heteronormatizante. Por isso, surge como uma possibilidade concreta para se referir aos corpos dos gays afeminados, dos viados e das bichas. Assim, adoto os termos “preta” e “preto” por identificar neles a possibilidade de discutir existências que questionam de maneira recorrente tanto a branquitude quanto a cis heteronormatividade hegemônicas. Afirmo, assim, que a bicha preta não dialoga com a biche de origem francesa e burguesa. Seus sinais estão assinalados no regime escravista. É ali que ela brota. Ao contrário da bicha branca burguesa, a bicha preta sai às ruas e desafia não apenas as normas de gênero, mas a própria polícia.

Oliveira (2017) trata da categoria “Bixa Preta” como uma forma de (r)existência que a acompanha desde a infância, o jeito abichalado: nos modos de falar, andar, se comportar como algo demonizado, ou seja, os aspectos feminilizados em um corpo dito ou entendido como masculino praticando feminilidade é algo passivo de violência, pois transgrede o modelo normatizado para o corpo masculino, bem com fere e questiona a masculinidade e sexualidade hegemônica (branca e heterossexual).

Para a autora, os corpos e modos de ser e estar no mundo das “Bixas Pretas” são invisibilizados, esvaziados de humanidades, pois:

Deslocado de um padrão hegemônico, o homossexual negro experimenta a negação no mundo homossexual – seus clubes, boates, espaços de confraternização, trajetórias pessoais modelares, imagens, mídia gay, sua perspectiva de poder e padrões de consumo sempre têm como referência o homossexual branco. E é justamente através da negação que a interseccionalidade entre racismo e homofobia se materializa. Através do

racismo emerge a identidade homossexual hegemônica e da homofobia, a identidade masculina negra. Assim, o dispositivo de racialidade e de sexualidade se cruzam, lugar onde as masculinidades ditas periféricas são exercitadas (OLIVEIRA, 2017, p. 93).

Ainda sobre a categoria bicha, “Bixa Preta”, Oliveira (2017, p. 97) descreve que:

Compreendo esse afeminamento como um exercício para contrapor a imagem padronizada do homem negro viril e, assim, reivindicar o direito de expressar outros modelos de masculinidade. Chamados pejorativamente de bichas por adotar um gestual e um vestuário que emergem de um universo considerado feminino, essa maneira de agir pode, ao mesmo tempo, significar a emancipação de um sujeito, mas também pode determinar seu confinamento [...]Nesses espaços, a bicha feminilizada adquire certo respeito à medida que exibe uma imagem que a distancia desse mesmo lugar, construída com o auxílio de acessórios que indica certo poder econômico (ainda que não o tenha), como roupas de “marca”, perfumes caros, tratamento capilar que pode incluir alisamento ou colocação de apliques, além de adotar uma postura de convencimento de que pode transitar por espaços mais chics, ainda que isso não seja totalmente verdade.

Desse modo, neste estudo, a partir das discussões apresentadas, temos a relação de orientações discursivas-imagéticas em torno do “Negão” e da “Bixa preta” como parte do imaginário social que constitui e direciona modos de ver e perceber as masculinidades negras homoafetivas. Isto é, relacionado características às estéticas e imagens dos corpos negros homoafetivos, atendendo a expectativa de um olhar da matriz de opressão colonial: no qual os corpos que atendem ao imaginário da hipersexualização, o “Negão”, recaem em uma lógica que o normatiza, sobretudo pelo processo de objetificação dessas corporalidades.

Por sua vez, a “Bixa Preta”, por ser entendida ao avesso da virilidade e exercer feminilidade, conflituosa com a lógica do “macho”, o algos do sexo e da reprodução, assim indo num fluxo contrário à normatização dos corpos negros hipersexualizados, fluxo esse que produz outras objetificações para essas corporalidades.

Sendo assim, aponto que a dinâmica das masculinidades negras, neste estudo, ora tange masculinidades que se aproximam do viril e normativo, o “Negão”, ora entranha na percepção da “Bixa Preta” noções de feminilidade. Entendo essas imagens-lugares não como opostas, ou meramente presas em uma dualidade, mas sim como agrupamentos direcionadores construídos sócio-histórica e culturalmente para marcar as masculinidades negras homoafetivas.

Apoiado nas discussões apresentadas até o dado momento, é perceptível que em torno das práticas e significações das masculinidades negras homoafetivas no Brasil duas macroestruturas são visíveis. Primeiro, a experiência da escravização colonial (força econômica), e a segunda é a cultura da normatividade da heterossexualidade (que baliza, as

imagens-lugares: “Negão” e “Bixa Preta”). Argumento que essas estruturas podem ser compreendidas como vetores de (des)continuidade dos modos de produção de masculinidade na contemporaneidade. Para tanto, se aplica a interseccionalidade, pois como argumenta Akotirene, (2019, p. 51), “necessitamos compreender cisheteropatriarcado, capitalismo e racismo, coexistindo, como modeladores de experiências e subjetividades da colonização até os dias colonialidade [atualidade]”.

Ainda justifico a interseccionalidade por ver nos dispositivos de comunicação na contemporaneidade espaço-canais de manutenção e criação para modos de existências para masculinidades subalternas. Nesse ponto, trago Veiga (2019, p. 88), mesmo que o autor não trata sobre *Instagram*, ou sobre produção de subjetivação de maneira direta, mas ressalta que “[...] os diversos dispositivos midiáticos um dos principais vetores de produção do desejo e estando a bixa preta numa condição de rejeição dentro desses dispositivos, o lugar que lhe é relegado na economia do desejo é um não-lugar.” Esses diálogos possibilitam subsídios para tensionar o *Instagram* como um dispositivo de comunicação que articula relações, práticas, vetorização em torno das masculinidades negras homoafetivas mesmo que o desenho tecnológico não tenha sido desenhado para tais questões.

## 2.2 Alguns apontamentos sobre processos de subjetivação a partir do Instagram

O mundo contemporâneo, emaranhado em seus impasses ecológicos, demográficos, urbanos, incapaz de assumir as extraordinárias mutações técnico-científicas que o atingem de uma forma compatível com os interesses da humanidade, se engajou em uma corrida vertiginosa, seja para o abismo, seja para uma renovação radical. As bússolas econômicas, sociais, políticas, morais, tradicionais se desorientam umas após as outras. Torna-se imperativo refundar o eixo de valores, as finalidades fundamentais das relações humanas e das atividades produtivas (GUATTARI, 1992, p. 116).

Aqui lanço olhares sobre as expressões de masculinidades negras homoafetivas como processos de produção de subjetividades. Penso que a contemporaneidade se configura como espaço em (des)continuidade em que a dimensão do sensível e da experiência vivida tem sido experienciada via dispositivos de comunicação digitais.

O *Instagram* em suma é uma rede social de imagens. Assim, entendo que esse dispositivo de comunicação realiza operações. Essas operações são feitas pela relação sujeitos e tecnologias (celulares, internet, câmeras, gravadores, editores de imagem, etc.). Essa relação implica em produção de subjetividades e materialização de objetos e interações.

Neste estudo, ao reconhecer o *Instagram* como um território de projeção de existências, bem como um dispositivo de comunicação na contemporaneidade, proponho uma relação de produção de subjetividades mediadas pelas práticas sociais, comunicacionais e fluxos discursivos-imagéticos veiculados ao *Instagram* como construtores de realidades e modos de ver e ser no mundo. Para tanto, entendo que o *Instagram* enquanto dispositivo de comunicação participa de uma relação de construir e ser construído através da sua estrutura e usabilidades.

À vista disso, apresento as contribuições de Guattari e Rolnik (1996) e Bruno (2013), no que toca à compreensão de subjetividade. Esses(as) autores(as) concebem a subjetividade enquanto máquina, ou seja, os processos de subjetivação são processos multideterminados que produzem efeitos, sujeitos, e assim agenciam modos de ser e agir. Nesse sentido, entendendo que as masculinidades são construções sociais, inseridas sobre determinado contexto (tempo-espaço) é que argumento que masculinidades negras homoafetivas são produzidas, logo, passam por processo de subjetivação.

Por multideterminadas, apresento a ideia central de produção de subjetividades deste estudo, ou melhor dizer modos: os produtos de (entre)cruzamentos de momentos e esferas sociais, técnicas, linguísticas, institucionais e individuais, produzidos de forma situada em determinada época e seus acontecimentos (GUATTARI, 1992; DELEUZE; GUATTARI, 2011; GUATTARI; ROLNIK, 1996). Desse modo, tratar de produção de subjetividades de masculinidades no *Instagram* é sinalizar para a experiência de raça, gênero e sexualidade como vetores de subjetivação. Portanto, a definição acima apresentada vai ao encontro da nossa problemática, no sentido de possibilitar discutir e refletir a complexidade de processos de subjetivação, práticas e vetores comunicacionais e sociais na estrutura de uma rede social na contemporaneidade.

Para tanto, é necessário reapresentar a pergunta problema que impulsiona este estudo: como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*? Como também é preciso enfatizar os objetivos desta pesquisa onde talhei com objetivo geral: cartografar modos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram* a partir de publicações vinculadas a #negrogay. Já como objetivos específicos, tracei dois eixos: 1 - compreender como os marcadores raça, gênero e sexualidade atravessam as masculinidades negras homoafetivas via *Instagram*; 2 - discutir sobre as expressões de masculinidades negras homoafetivas forjadas pela interseccionalidade raça, gênero e sexualidade no dispositivo de comunicação *Instagram*.

Sendo assim, é necessário dizer que há várias possibilidades de pensar processos de produção de subjetividades. Ao me ancorar em Guattari e Rolnik (1996), compactuo de uma perspectiva que entende que a estrutura do capitalismo na sociedade contemporânea está

interconectada e presente em todos os processos sociais, subjetivos (ordem do desejo) e materiais. Segundo Guattari e Rolnik (1996, p. 32):

O lucro capitalista é, fundamentalmente, produção de poder subjetivo. Isso não implica uma visão idealista da realidade social: a subjetividade não se situa no campo individual, seu campo é o de os processos de produção social e material. O que se poderia dizer, usando a linguagem da informática, e que, evidentemente, um indivíduo sempre existe, mas apenas enquanto terminal; esse terminal individual se encontra na posição de consumidor de subjetividade. Ele consome sistemas de representação, de sensibilidade, etc. - sistemas que não têm nada a ver com categorias naturais universais.

Dessa maneira, defendo que o *Instagram* se insere na contemporaneidade enquanto dispositivo de comunicação digital que intermedia e participa da produção de subjetividades. No *Instagram*, a imagem é central e funcional para a operacionalização de interação. Nesse sentido, por meio do *Instagram*, os sujeitos expressam singularidades, mas também se constituem coletivamente através dos vínculos e das trocas: o compartilhamento de imagens, ou melhor dizer, o fluxo discursivo-imagético em rede são canais de modos de ver e agir sobre o mundo; produção dos sujeitos e suas relações. Sobre as máquinas, Guattari e Rolnik (1996, p. 39) se pronunciam:

As máquinas ganham uma importância cada vez maior nos processos de produção. As relações de inteligência, de controle e de organização social estão cada vez mais adjacentes aos processos maquínicos; e através dessa produção de subjetividade capitalística que as classes e castas que detêm a poder nas sociedades industriais tendem a assegurar um controle cada vez mais despótico sobre os sistemas de produção e de vida social.

Por processos maquínicos não entendo apenas os mecanismos de técnicas em equipamentos, mas sim a lógica de máquinas sociais, estéticas, teóricas, ou seja, a capacidade de gerar territórios de existências: organizar, combinar e produzir efeitos para sistematização (des)territorialização (GUATTARI, 1992; GUATTARI; ROLNIK, 1996). Para tal, Guattari (1992, p. 66) ainda salienta que:

A máquina é sempre sinônimo de um foco constitutivo de território existencial baseado em uma constelação de universos de referências incorporadas. O “mecanismo” dessa revirada de ser consiste no fato de que certos segmentos discursivos da máquina se opõem a jogar um jogo não mais apenas funcional ou significacional, mas assumem uma função existencializante de pura repetição intensiva.

Assim, a mídia, a massificação de dispositivos de comunicação e a relação com a exposição do eu-imagem, à exemplo, no *Instagram*, se constituem enquanto vetores de produção de subjetividades. Para tanto, o *Instagram* se constitui enquanto uma peça no sistema das redes sociais pela possibilidade de produzir padrões, valores, costumes, homogeneização e pluralidades. Com isso, o *Instagram* veicula, modeliza, padroniza fluxos discursivos-imagéticos, pondo em circulação a produção social de sentidos e agenciamentos coletivos.

Para Guattari (1992), a realidade é maquínica (realidade e subjetividade não são entendidas enquanto opostas), logo, ela é produzida. Essa perspectiva maquínica oferece a compreensão da produção de subjetividades dada por componentes e agenciamentos nos processos de produção (GUATTARI, 1992; GUATTARI; ROLNIK, 1996).

A estudiosa brasileira Fernanda Bruno (2004, 2006, 2013, 2016) propõe debates acerca dos modos de ver e ser a partir da vigilância nas práticas cotidianas agenciadas-produzidas através de dispositivos de comunicação. Bruno (2013) chama atenção para o cenário contemporâneo em que as temporalidades (sócio-históricas) devem ser situadas como parte dos modos ver e ser.

Tal questão pode ser usada para pensar o *Instagram*, um dispositivo que tem fluxos de imagens que opera relações sociais e subjetividades coletivas, o que remete a uma troca de informações, ou seja, modulações, mas não está livre da massificação do poder: criação de padrões, marginalizações, hegemonias, reprodução de estigmas e representações sociais, entre outras questões que tocam o simbólico e material da vida em sociedade. Bruno (2013) entende que os modos de ver e ser na contemporaneidade estão estreitamente constituídos pela vigilância nas práticas cotidianas, veiculadas em dispositivos de comunicação.

Com isso, a autora direciona que os modos de ver e ser funcionam sobre a lógica de jogos de visibilidade que buscam alcançar singularidades nas sociedades contemporâneas, ou seja, as possibilidades de expressões, sociabilidades que transitam da vigilância e controle, para a visibilidade e exposição, sem uma separabilidade.

Bruno (2013, p. 66) destaca que a popularização de redes sociais na internet, tais como *Facebook*, *MySpace*, *Orkut*, *Twitter* “[...] intensificou as discussões sobre a exposição da privacidade e da intimidade nas tecnologias de comunicação, já incitadas, alguns anos antes, pelo advento dos talk shows confessionais, reality shows, blogs, webcams, fotologs.”

As subjetividades contemporâneas, na medida em que se afastam da tópica moderna que privilegiava a profundidade e a interioridade como dimensões autênticas e verdadeiras, parecem não mais obedecer inteiramente à lógica que associa a aparência e a superficialidade aos domínios do engodo, da mentira e

da manipulação. Ou melhor, nas práticas em questão, o lugar onde o eu se realiza e se efetiva é na proximidade do olhar do outro, na sua potencialidade de ser visto, e não tanto no recolhimento de uma interioridade relativamente opaca. A sua face visível não é apenas o reino do outro, onde sempre é possível mascarar ou mentir, mas também e conjuntamente o reino do próprio eu (BRUNO, 2013, p. 70).

A autora não traz o *Instagram* em suas discussões. Porém, entendo que essa rede social integra o contexto contemporâneo discutido por Bruno (2013). Conforme Bruno (2013, p. 80):

É neste contexto e diante deste olhar regido pelo ideal de ego que os meios de comunicação se tornam um lugar privilegiado de exposição da vida privada e afirmam-se como instâncias de legitimação social do íntimo. Ou ainda, numa cultura regida pelo ideal de ego, a vida privada se volta para fora, em busca de um olhar que a reconheça e ateste a sua visibilidade. Os vínculos entre intimidade e visibilidade encontram-se ampliados. As bordas do visível expandem-se tanto no que é passível de ser exposto a outrem quanto ao que é digno de nota e visibilidade. Nota-se neste processo um novo estado do individualismo, extremamente atrelado à comunicação e à imagem, agora anunciados ao alcance de todos.

É nessa configuração contemporânea de processos de produção de subjetividades via dispositivos de visibilidade e vigilância que localizo meu território-objeto enquanto um canal para as expressões de masculinidades negras homoafetivas, ou também posso dizer que é nesta encruzilhada que discuto projeções de existências em torno de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*.

### 03 HORIZONTES POSSÍVEIS PARA MASCULINIDADES NEGRAS HOMOAFETIVAS NO *INSTAGRAM*: ANÁLISES DOS ACHADOS

Onde queres o ato, eu sou o espírito  
 E onde queres ternura, eu sou tesão  
 Onde queres o livre, decassílabo  
 E onde buscas o anjo, sou mulher  
 Onde queres prazer, sou o que dói  
 E onde queres tortura, mansidão  
 Onde queres um lar, revolução  
 E onde queres bandido, sou herói  
 (Caetano Veloso, 1984, O Quereres)

Para dar início ao processo de análises, retomo a pergunta que orienta este estudo: como são produzidas masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*? Assim, busquei cartografar: acompanhar, descrever e discutir os produção de subjetividade de masculinidades negras homoafetivas em perfis do *Instagram* (território-objeto).

A #negrogay como qualquer outra *hashtag* pode ser entendida como um termômetro e/ou uma aplicação de uma etiqueta e direcionamento que se modifica ao longo do tempo e fluxo de uso. Através dos números já apresentados anteriormente no Quadro 01: Números do uso mensal da #negrogay de outubro de 2021 a julho de 2022 é possível observar que o desenvolvimento quantitativo ao longo do tempo de acompanhamento da *hashtag* não possui uma linearidade e embora haja um crescimento na quantidade de publicações veiculadas a ela, como é notório de outubro de 2021 a junho de 2022, isso não implica que não seja possível decair. Essa questão, diminuição do uso da *hashtag* no processo da pesquisa, me fez temer o “desuso” ou outras implicações que poderiam causar.

Durante a realização da cartografia, foi possível encontrar processos de **micropolíticas do cotidiano**: compreendo esses processos como uma insubordinação política como esfera de debates e implicações do cotidiano na tecer da vida social-coletiva. Além dessas manifestações, outras se fizeram predominantes e relacionadas à *hashtag* estudada: foram fotografias com **exposições de corpos**, como também fotos em estilo *self*. Também encontrei muitas páginas que produzem **conteúdo sobre casais** e empresas oferecendo **produtos ou serviços**.

A partir desses achados, sistematizei as discussões-análises em tópicos: **Narrativas micropolíticas** e **Corporalidades**; a fim de guiar as reflexões. Para tanto, organizei num primeiro momento a exposição de capturas do território (material coletado), em seguida realizo as discussões considerando o(s) objetivo(s) do estudo.

No dia 19 de outubro de 2021, escrevi meu primeiro diário de campo, o qual intitulei “A bixa preta me excita”. Nesse dia, estava tenso pela apresentação do meu projeto de pesquisa no Núcleo de Estudos e Pesquisa em Comunicação, Identidades e Subjetividades (NEPCIS) e para relaxar assisti um filme de comédia romântica “A Chefinha” (2019) da Netflix, filme este com um elenco de quase 100% dos atores e atrizes negros norte-americanos. Registro: “Sempre amei filme leves, sobretudo comédia romântica, mas cresci assistindo o protagonismo e vendo apenas pessoas brancas nas telas, quando criança nunca me questioneei o porquê pessoas negras não viviam essas experiências, representadas em filmes” (DIÁRIO DE CAMPO - 19.10.2021).

No momento em que escrevi esse diário de campo, não percebi que isso se tratava de uma problemática: a ausência de identificações em produtos midiáticos, como no filme “Chefinha”, que trata de situações como amor e o humor através de personagens negros – pessoas negras não amam? Um pouco antes de terminar de ver o filme, recebi a minha melhor amiga, Jesica, que foi almoçar em casa e realizar seu trabalho remoto. Após assistir ao filme, iniciei uma caminhada pelo território-objeto, coletando capturas para apresentação à noite no NEPCIS. Diário de campo (19.10.2021):

Assim que entrei na *hashtag*, tive alguns desconfortos, porque vi muitos homens brancos “padrões” aparecendo no uso da *hashtag* #negrogay. Comentei sobre isso com a Jesica, ela disse: “amigo, normal as pessoas fazem isso só para ter engajamento”. E mesmo eu tendo **consciência** disso, me causou **desconforto**, porque eles fazem isso por *like* e sabem que isso vai, em maioria, seu conteúdo vai ser direcionado para homens negros gays, e não negros também, mas ambos pelo viés da sexualização do conteúdo ligado a #negrogay.

Isso me trouxe um sentimento de como a gente fosse só para **desejo sexual**, sabe?... Mas ao mesmo tempo, vejo no território-objeto corpos negros diversos: gordos, musculosos, magros, nem gordos, nem magros, nem musculosos, corpos com deficiências físicas.

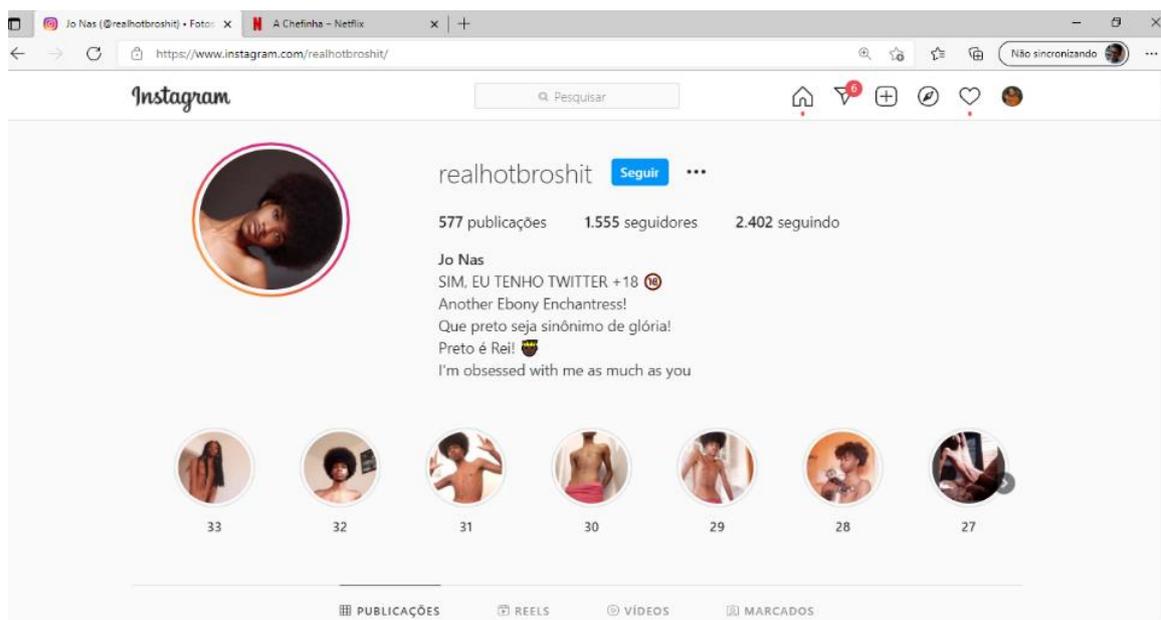
Aí... A partir desse desconforto, a mera ilustração da apresentação tornou-se coleta de pesquisa, fiz umas 10 capturas de tela e parei em uma sequência de um cara magrinho que me chamou atenção. Então entrei no perfil dele e vi que ao mesmo tempo que ele expõe o corpo dele fazendo ensaios de cueca e apenas toalha que expõe o volume bem demarcado, ele é bem feminino e exibicionistas. Na descrição do perfil, ele deixa claro o conteúdo que produz (18+), e diz que “Que preto seja sinônimo de glória!” e “Preto é Rei”. Acredito que para ele isso pode ser uma forma de empoderamento, em usar o corpo negro como canal. Eu, particularmente achei lindo, e ao longo que eu rolava o perfil dele achei incrível como ele brinca com o erótico por ter um volume grande e ao mesmo tempo ser feminino, trazendo flores, usando *cropped* e shortinhos em fotos conceituais, provocando um contraste do desejo caricato que se tem por homens negros com pênis avantajados (remete ao estereótipo do neguim magro do pauzão). À medida que via mais fotos conceituais dele, isso me despertou desejo, literalmente excitação... Esse jogo que ele faz em suas publicações, principalmente pelo caráter de deixar em maior evidência a feminilidade: uma bixa preta.

A partir desse diário de campo pude observar o termo **consciência** como uma preposição de que a #negrogay, deveria ser utilizada apenas ou majoritariamente por homens negros. Logo, se há um uso que não é feito por esse grupo social, existe uma noção e/ou suposição de esvaziamento da identidade, isso no sentido da #negrogay ser utilizado como um instrumento de engajamento para aumentar a visualização de publicações de homens brancos, sobretudo de uma visibilidade ligada à sexualidade e corporalidade: homens brancos sem camisa e musculosos (que se distanciam do marcador raça). Esse aspecto da suposição do uso da #negrogay por homens negros e brancos, como posto no diário de campo, me direcionou a ter atenção para duas questões.

A primeira questão a pontuar está ligada à minha percepção de mundo, homem negro homoafetivo, ao sentir um **desconforto**, pois, inicialmente penso que o uso relacionado a #negrogay estaria diretamente ligado ao público de homens negros homoafetivos. O meu “corpo vibrátil” poderia me direcionar para um aspecto identitário em um primeiro momento, e direcionou, mas com a processualidade do cartografar entendi que a usabilidade da #negrogay por páginas e outros sujeitos (brancos) descrita no diário de campo (19.10.2021), pode ser utilizada para fins de engajamento no *Instagram*, se trata de uma característica da mídia na contemporaneidade, sobretudo nas redes sociais, em que um símbolo, objeto ou até mesmo pessoas perdem de certo modo sua origem ou geram um simulacro.

Isso conduz a pensar a segunda questão gerada pelo **desconforto** no uso da #negrogay abordado no diário de campo do (19.10.2021): a disputa de narratividades. Por disputas de narratividades entendo um aspecto de micropolítica (GUATTARI; ROLNIK, 1996) no uso de características e descrição de um grupo minorizado, como podemos entender a #negrogay (como um descritor de um marcador social e mecanismo de um dispositivo de comunicação), uma apropriação que encontra uma função de engajamento em um dispositivo de comunicação, o *Instagram*.

**Imagem 03:** captura do perfil descrito no Diário de campo – A bixa preta me excita (19.10.2021)



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2021.

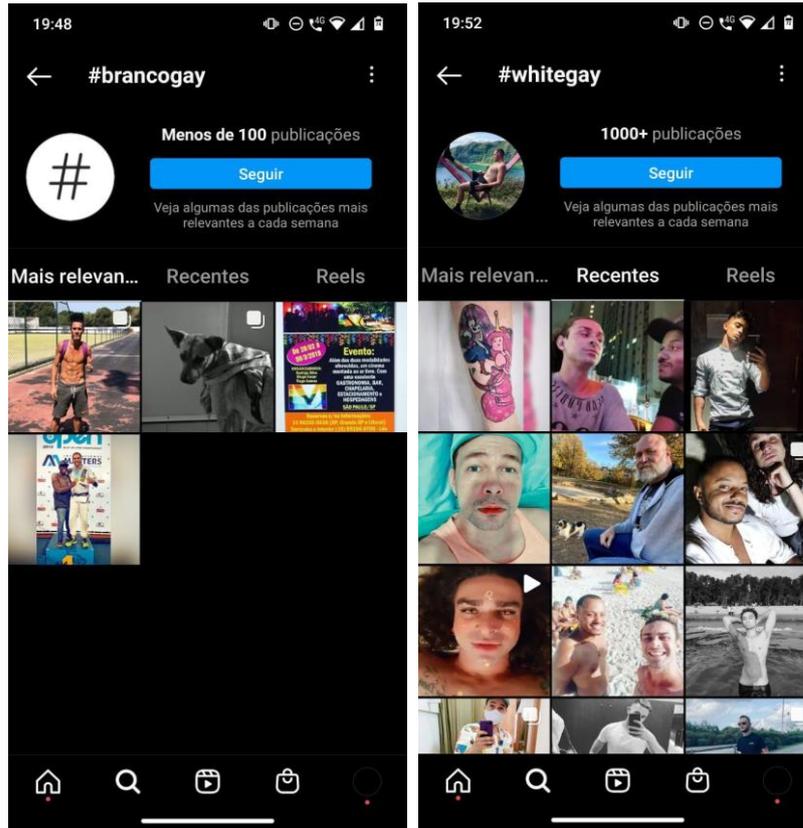
É possível perceber outro **desconforto** em torno da cientificidade sobre o desejo sexual. Isto é, a excitação do sujeito-cartógrafo ser questionada como um problema durante processo de cartografar – com ênfase com na captura da Imagem 03 –, e o receio disso acontecer outras vezes. Ainda sobre esta questão, compartilhei que: “Dentro do que aprendi do início da caminhada como pesquisador (minha curta experiência da graduação e recém chegado no mestrado), pesquisadores não podem se envolver com a pesquisa, ainda mais assim, de forma libidinoso, parece errado” (DIÁRIO DE CAMPO - 19.10.2021).

É pertinente discutir esse **desconforto**, pois ele remonta a uma ideia de castração do processo científico (ideia cartesiana do distanciamento do pesquisador com o que se pesquisa). No sentido, do sujeito-pesquisador não poder se relacionar com seu território-objeto, para tanto a experimentação do antimétodo usado neste estudo, usa da afetação como fonte de conhecimento, no sentido do desejo no cartografar ser essencial na produção do conhecimento, até mesmo ao situar a inspiração em Esù e na encruzilhada sobre masculinidades negras homoafetivas, pela via da experiência, é que vemos a aplicação do antimétodo no (des)encontro do “corpo vibrátil” com o território-objeto que possibilita modos de ver e compreender o material coletado.

Como cartógrafo, me situo em uma posição de “desestabilização” (PASSOS; EIRADO, 2020). Esse processo de desestabilização torna-se perceptível no registro do diário de campo ao trazer o desconforto sobre homens brancos usarem a #negrogay, bem como e na utilização de

termos como “homem padrão”, “neguim magro do pauzão”, “bixa preta (imagem-lugar discutido no capítulo 2)”. Nesse sentido, a partir do processo cartográfico: registro, observação e reflexão me questionei; será que existe a *hashtag* #brancogay?; Será que ela é usada por homens brancos homoafetivos? Para tal, realizei uma busca com esse descritor #brancogay. Veja abaixo:

**Imagem 04:** capturas da #brancogay e #whitegay (21.12.2021)



Fonte: reprodução do Instagram, 2021.

Explico que primeiro realizei uma busca com o descritor branco + gay: #brancogay em português, no qual percebi uma baixa utilização dessa *hashtag*, e pensando a lógica da rede social *Instagram* que atualiza diariamente milhares de fotos e *hashtags* é possível considerar quase inativa o uso da #brancogay (menos de 100 publicações vinculadas a ela<sup>23</sup>). Logo em seguida, usei da estratégia de usar os mesmos descritores, porém no idioma Inglês, *White* (branco) + *gay* (mesma escrita em significado em Inglês e Português, se refere às pessoas homoafetivas). Nesse caso, é notório uma maior usabilidade dessa *hashtag* (contendo mais de

<sup>23</sup> Informação datada do dia 21 de dezembro de 2021.

1000 publicações<sup>24</sup>) com os mesmos marcadores (branco e gay). Ao trazer essas capturas não me desloco a estudar essa *hashtag* ou questões que possam refletir a baixa usabilidade.

Contudo, essas capturas e números podem nos auxiliar a questionar o uso da #negrogay por pessoas brancas e/ou páginas de conteúdo enquanto um esvaziamento de narrativa de identidade, apontando assim para estratégias de impulsionamentos. Com isso, posso indicar que a #negrogay vende, é atraente e consumida, ou, pensando com a categoria “mulata” discutida por Silva (2021) a partir de Gonzalez (1984), o arquétipo do(a) jovem negro(a) fisicamente atraente pode cumprir uma função de prestação de produto ou serviços através da exaltação/exposição de corpos “mulatos”. Esse aspecto de produto, também diz sobre a lógica e regularidades do *Instagram*: a promoção de venda, de impulsionamento, engajamento com o uso da #negrogay.

Outro ponto que tanto o **desconforto** citado nos registros do diário de campo do dia (19.10.2021) como as capturas do dia 21.12.2021 da Imagem 04 podem ser indícios que o “ser gay” no universo do dispositivo de comunicação *Instagram* pode estar atrelado uma categoria tomada como universal: o homem branco homoafetivo, ou seja, não precisa enunciar a descrição homem branco gay, apenas gay.

Já o homem negro homoafetivo tem uma existência à parte desse universo, pois ele é um homem negro gay. Aqui, percebe-se uma construção de narratividades que põe em jogo uma relação de centro (o “gay universal”: branco) e marginalização (o “outro”: negro gay) entre as masculinidades percebidas nessa relação discursiva de forma implícita nas #brancogay (#whitegay) e #negrogay.

Sendo assim, entendo que um grupo dominante (branco) não faz uso de demarcações dos seus marcadores sociais, pois eles detêm o universo de referências, enquanto grupos dominados (negros) usam dos marcadores sociais como afirmações de existências. Isso também diz sobre o racismo estrutural operante nessas referências: o branco não se vê como ser racializado, ele é a “categoria universal”; os “outros” que são vistos por eles, são os que possuem raça.

A questão das narratividades de masculinidades em meio ao processo de cartografar foi um dos registros de diário de campo (19.10.2021) em relação à #negrogay e o meu “corpo vibrátil” em campo:

As narrativas de desejos que crescemos ensinados, sobretudo no universo gay é: o homem branco, musculoso, barbudo, alto, viril e “bem másculo”. Inicialmente, na minha vivência e descoberta da minha orientação sexual eu

---

<sup>24</sup> Informação datada do dia 21 de dezembro de 2021.

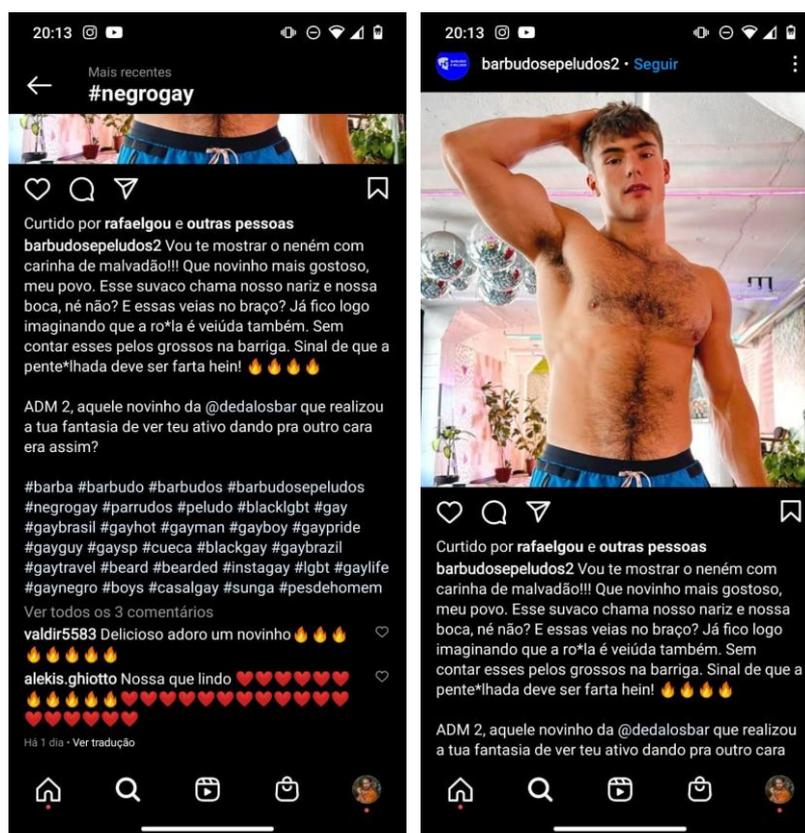
tinha muita atração por esse **corporalidade**, mas com o tempo e processos de aceitação (que ocorreu na universidade), e reconhecimento da minha negritude e dos meus trejeitos e contatos com outros garotos LGBTQIAP+ criei outros modos de ver e sentir a imagem do desejo.

Hoje, vejo com mais frequência esses corpos e masculinidades que não remetem ao **másculo e branco**. Sabe, eu vejo potência nesse desejo..., mas ao mesmo tempo como pesquisador me sinto conflituoso que em meio ao meu processo de coleta eu sinta atração pelo que colete. Muitos caras “normais”, expressam seus corpos, expõe eles, mesmo que não sejam considerados dentro na nossa lógica hegemônica como desejáveis, o engraçado que homens brancos “padrões” usam da mesma *hashtag*, me causa conflito ver em um espaço que “deveria ser nosso”, esses sujeitos se apropriarem apenas por *likes* e engajamento, mas ao mesmo tempo vejo na multiplicidade algo massa, sabe?... Olha, temos outras narrativas além do “padrão”!, claro que também muitos corpos negros musculosos na #negrogay, mas não apenas esses, acredito que no decorrer da trajetória do cartografar e da minha relação no *Instagram* e *hashtag* poderei pensar em outras coisas que não estou vendo (DIÁRIO DE CAMPO - 19.10.2021).

A desestabilização causada pela reflexão do desconforto juntos com as leituras sobre masculinidades negras (SOUZA, 2009, 2013; SANTOS, 2014; hooks, 2019; VEIGA, 2019; CÉSAR, 2019) me possibilitaram o deslocamento do uso de uma *hashtag* de conceber algo tido como natural ou dado para alguns questionamentos: “será que o *Instagram* para nós homens negros LGBTQIAP+ que usamos essa *hashtag* (#negrogay) queremos ser desejados? Será que é uma forma de expressar nossos desejos por querermos sermos desejados?” (DIÁRIO DE CAMPO - 19.10.2021); e o sobre o porquê de homens brancos usarem #negrogay, descritores que simbolizam homens negros, em suas publicações?

Isso levou a entender que espaços tecnológicos como o *Instagram* intermediam relações de masculinidades hegemônicas e marginais que, no contexto do Brasil, como já foi debatido no capítulo 2, possuem demarcações na posição-sexual ativa do sujeito (ligado à ideia de heterossexualidade) e dominação branca. Veja os registros abaixo:

Imagem 05: captura da #negrogay (06.12.2021)



Fonte: reprodução do Instagram, 2021.

Os registros acima são de uma publicação numa página de conteúdo voltado para homens homoafetivos. A página em questão, @barbudosepeludos2, encontra-se desativada, a imagem acima é um registro datado de 06.12.2021. Páginas como essa foram encontradas ao longo do processo cartográfico. Essa publicação específica remete à imagem do homem jovem, branco e musculoso com pelos como centro da imagem do desejo do universo gay. Na publicação, não é referenciado quem seja o sujeito da foto. Percebi que isso é algo comum em publicações desse tipo de conteúdo.

A legenda dessa publicação inicia com a letra de um funk de autoria do DJ Wallece, lançada em 2021: “Vou te mostrar o neném com carinho de malvadão!!!”, logo em seguida a legenda apresenta um teor sexual em torno da composição do corpo do sujeito que está na foto, a qual realça os traços físicos (brancos e finos) em direção a uma imagem máscula e desejanete: “Que novinho mais gostoso, meu povo. Esse suvaco chama nosso nariz e nossa boca, né não? E essas veias no braço? Já fico logo imaginando que a r\*la é veiúda também. Sem contar que esse pelos grossos na barriga. Sinal de que a pente\*lhada deve ser farta hein! 🔥🔥🔥🔥”.

Toda enunciação de expressão sexual e construção de masculinidade viril em torno dessa corporalidade se relaciona com a #negrogay enquanto um mecanismo de

impulsionamento de visibilidade para A publicação. Enquanto engajamento, isso fica explícito no final da legenda: “ADM 2, aquele novinho da @dedalosbar que realizou a tua fantasia de ver teu ativo dando pra outro cara era assim? #barba #barbudo #barbudos #barbudosepeludos #negrogay #parrudos #peludos #blacklgbt #gay #gaybrasil #gayhot #gayman #gayboy #gaypride #gayguy #gaysp #cueca #blackgay #gaybrazil #gaytravel #beard #beardad #lgbt #gaylife #gaynegro #boys #sunga #pesdehomem”.

Através dessa chamada no final da legenda é perceptível que a publicação trata de uma estratégia de direcionamento para à página de um bar voltado para homens homoafetivos. O bar em questão está marcado na publicação, @dedalosbar. A conta oficial desse bar possui mais de 705 publicações todas contendo chamadas para seus eventos semanais, a página conta com 34,5 mil seguidores<sup>25</sup>. Na descrição da página constam as seguintes informações: “O melhor ponto de encontro entre homens na região do Arouche, em São Paulo”, a mesma ainda sinaliza que é proibida a entrada de menores de 18 anos e comunica que seu funcionamento é de 24h.

É preciso destacar que as *hashtags* utilizadas na publicação em questão podem ser divididas em três grupos de sentidos. O primeiro como descritores de virilidade relacionadas à pelos masculinos: “#barba #barbudo #barbudos #barbudosepeludos #peludos #beard (barba – tradução livre) #beardad (barba de papai – tradução livre)”. Esses elementos põem em jogo a construção de uma masculinidade pautada na exaltação da característica física dos pelos, isso enquanto um elemento de desejo e atração.

O segundo agrupamento de sentidos está nos descritores do universo LGBTQIAP+ com foco no grupo gay: “#gay #gaybrasil #gayhot #gayman #gayboy #gaypride #gayguy #gaysp #cueca #gaybrazil #gaytravel #lgbt #gaylife #boys #sunga #pesdehomem”. Por sua vez, esses elementos apresentam as nomenclaturas do mundo gay, bem como demarcam uma regionalidade, no Brasil e especificamente no estado de São Paulo.

Por último, o agrupamento de sentidos utilizados sobre as masculinidades negras homoafetivas percebidas na utilização das seguintes *hashtags*: “#negrogay #blacklgbt (lgbt negro – tradução livre) #blackgay (negro gay – tradução livre) #gaynegro”. É discutível que em uma publicação que possui um conteúdo sexual, o qual expressa fantasias (sobretudo com pelos e a posição sexual de ativo), exaltando a imagem de um homem branco e relacionar ele a esse agrupamento de *hashtags* que descrevem um universo de homens negros homoafetivos. A partir

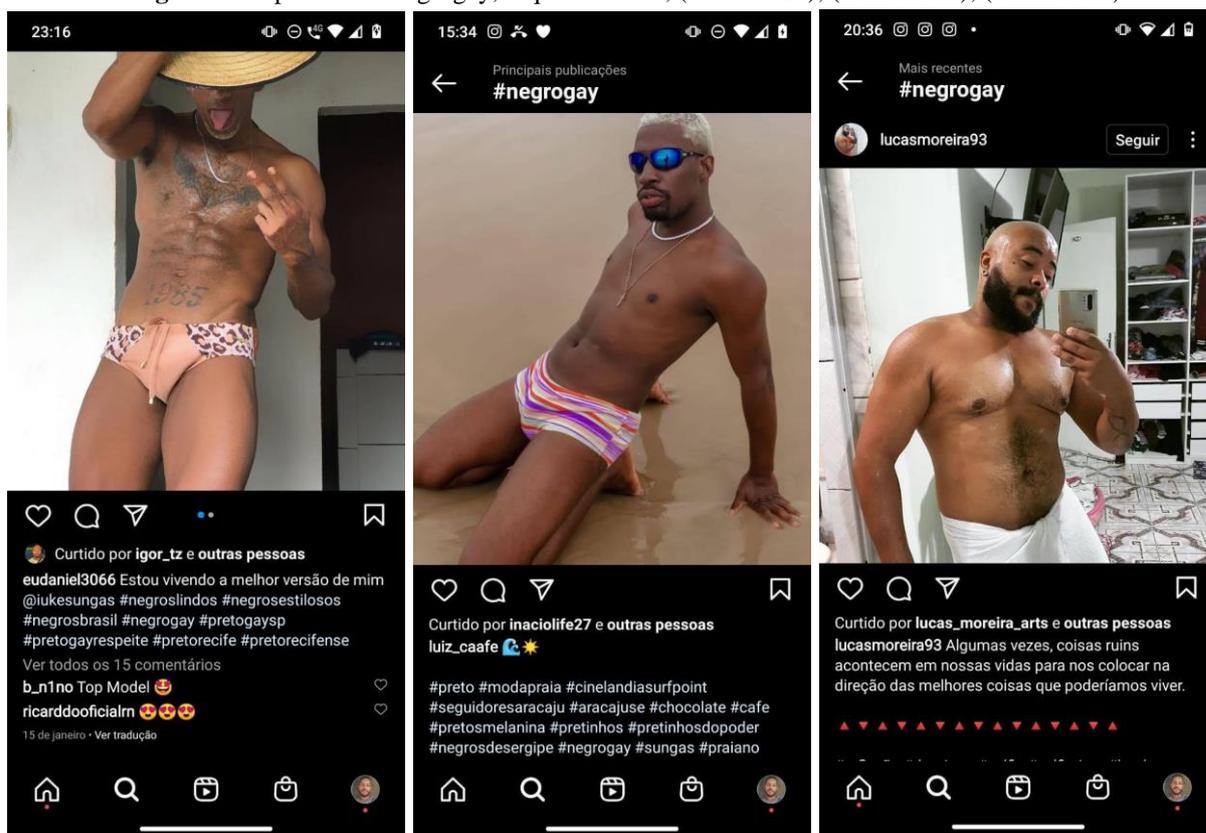
---

<sup>25</sup> As respectivas informações são datadas do dia 13 de janeiro de 2023.

disso, é compreensível a função desse universo enquanto um engajamento, para fins comerciais, fazer uma chamada para o bar que está explícito na publicação e da “aceitação” desses públicos.

Abordado tal discussão, ainda é importante destacar dos registros do diário de campo (19.10. 2021) o lugar que as **Corporalidades** ocupam na produção dos modos de ver as masculinidades e sexualidades. Segue alguns registros em sequência mensal de janeiro a março de 2022:

**Imagem 06:** capturas da #negrogay, sequentemente; (06.01.2022); (04.02.2022); (10.03.2022)



Fonte: reprodução do Instagram, 2022.

Publicações com fotografias como as dos registros acima compõem grande parte das capturas realizadas no período de outubro de 2021 a julho de 2022. Por isso, a ênfase em ter um agrupamento de sentidos e discussão sobre corporalidades. Essas corporalidades transitam desde uma ideia de normatização – entendo por normatização corpos que atendem a uma ideia de corpos musculosos ou definidos, que remetam a noção de másculo e viril, que neste estudo dialogo enquanto “Negão” – e corpos que traduzem margens dessa noção, corpos gordos e magros que podem ou não apresentar características femininas se afastando do imaginário social do “Negão”, o qual tomei pela discussão da “Bixa Preta”.

Esses agrupamentos de sentidos em torno das masculinidades negras homoafetivas encontrados pela #negrogay são debatidos ao longo das análises. Ainda tratando de *hashtags*, é importante dizer que outras *hashtags* semelhantes a #negrogay foram encontradas nas publicações ao longo da pesquisa: #gaynegro, “blackgay, #gaypreto, #pretogay, #lgbtnegro, #bixapreta, #bichapreta, “#negrogays” e “#negrogaybrasil”.

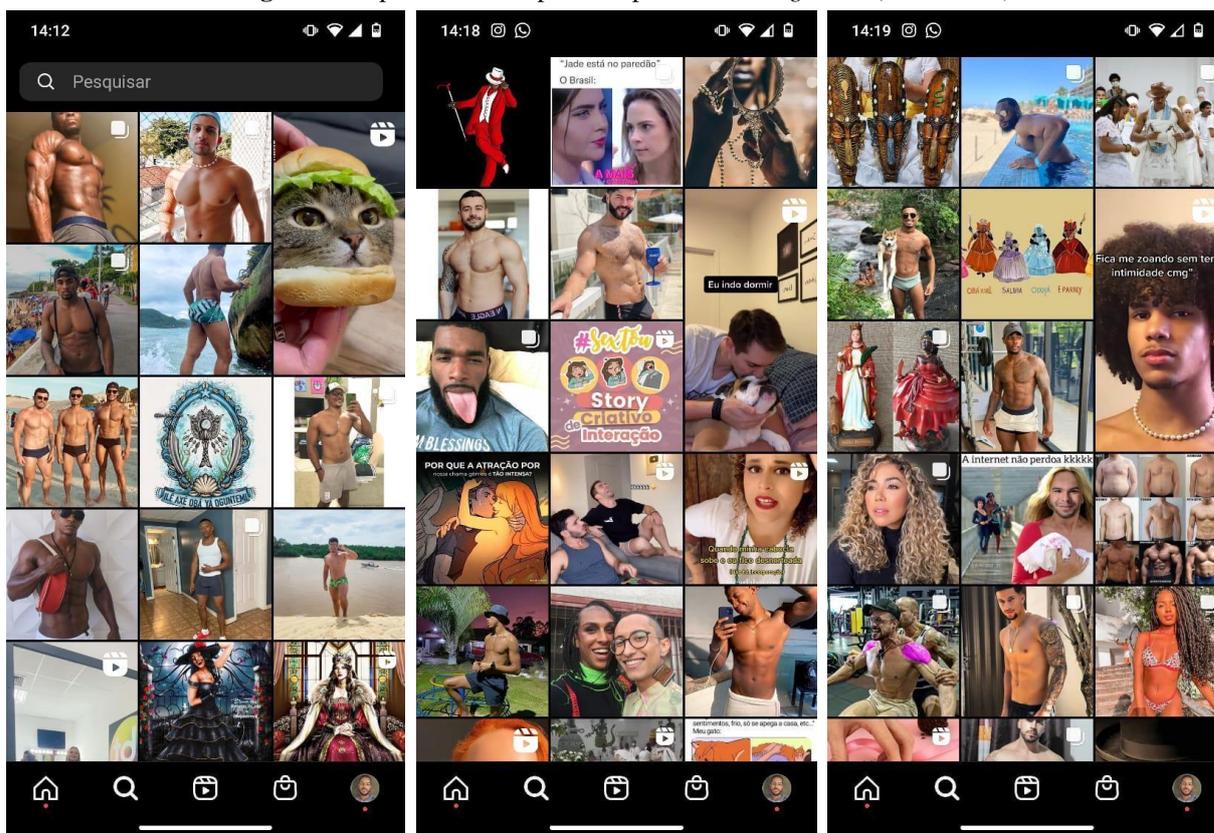
Para tal, é preciso sinalizar que as compreendo como participantes da composição do #negrogay, ou seja, fazem parte das expressões do universo de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*. Entretanto, o foco neste estudo está na #negrogay por trazer os descritores raça e sexualidade de maneira ampla, a sua inversão: #gaynegro também seria uma possibilidade para este estudo, porém no período em questão o número de uso dela era inferior a #negrogay.

Também cabe salientar que se eu fosse me ater a estudar todas as *hashtags* do universo de masculinidades negras homoafetivas, no sentido de rastrear as publicações vinculadas a cada uma e discutir elas, seria um trabalho braçal de anos e com diversas interconexões. Por esse motivo, deixo em evidência que embora apareçam repetitivas vezes nesse estudo outras *hashtags*, elas não são fonte de coleta, mas sim material de discussão junto ao objeto e #negrogay aqui tratadas.

Ao rever o diário de campo que intitulei de “A ‘#negrogay’ está afetando meu perfil no *Instagram*” (08.03.2022) me provocou a refletir sobre a periodicidade das publicações vinculadas a #negrogay, bem como despertar para entender a relação técnica dessa questão: algoritmos. A partir da utilização constante da #negrogay e ingresso nas páginas e perfis vinculados a mesma, reformulou a realidade do que me era apresentado em minha rede social. Essa percepção está em evidência no registro do diário de campo:

E me deu um “estralar” ao entrar no Explorar do *Instagram*, antes os principais conteúdos que ele me mostrava era vídeos de gatinhos, mensagens espiritualistas da Umbanda e outras religiões e assuntos sobre viagens e culinária, ou seja, temas que interessam, **algoritmos** do que eu costumo consumir para me entreter. Mas já de um tempo para cá, especificamente de novembro de 2021, começou a aparecer perfis pessoais de homens sem camisas, em praias, festas e ensaios fotográficos, e coincide com o período que começar a visitar com frequência a “#negrogay” através do Explorar do *Instagram*. Agora, pude observar, que ao buscar o uso da *hashtag* que orienta a minha pesquisa através do meu perfil pessoal, e também visitar os perfis dos usuários para coleta de dados, alterou também o conteúdo que me é indicado, agora ele tem um espaço mais predominante no que é me recomendado pelo *Instagram*.

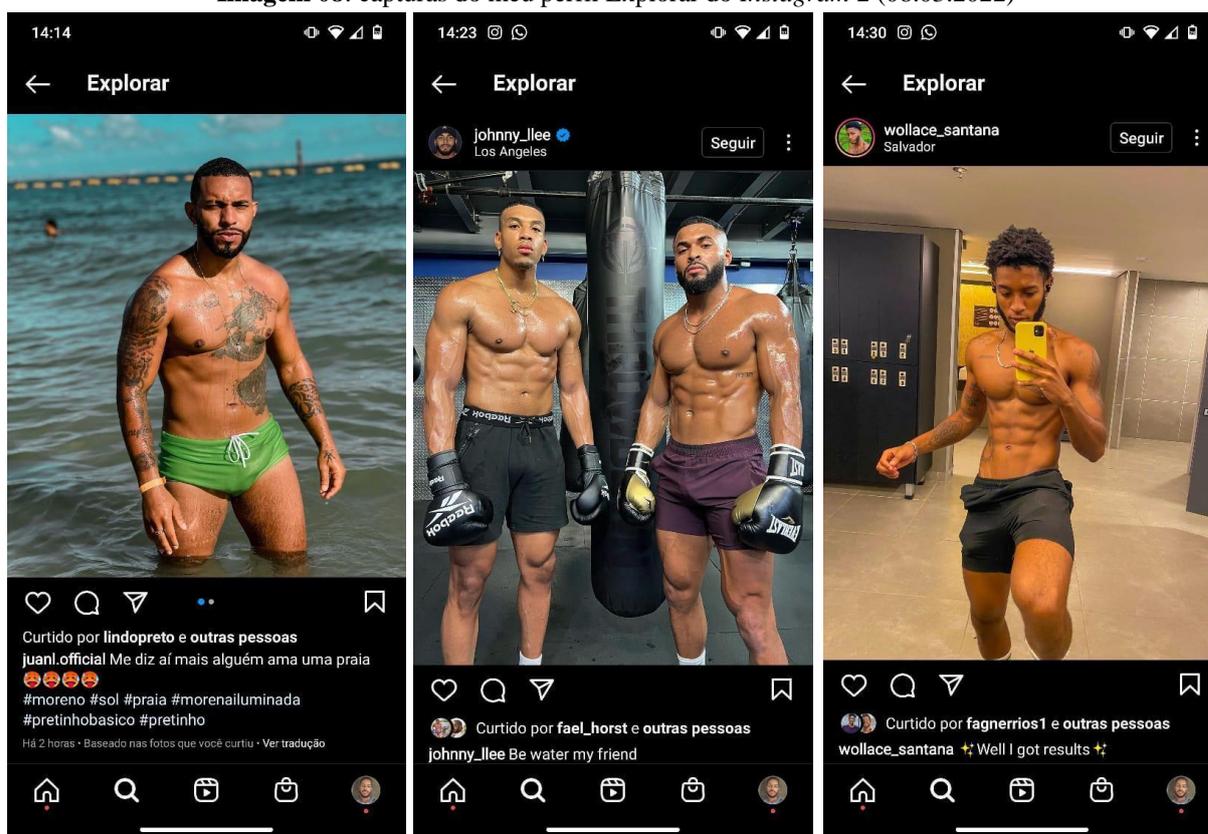
Imagem 07: capturas do meu perfil Explorar do *Instagram* 1 (08.03.2022)



Fonte: reprodução do *Instagram*, 2022.

As capturas acima são componentes do diário de campo (08.03.2022). Não tem como mostrar meu Explorar do *Instagram* anterior ao processo cartográfico, mas pela composição do que é mostrado: gatos, artefatos, ritos e entidades de religiões de matriz africana junto a imagens e vídeos de homens sem camisa realizando atividade física. Saliento também que os conteúdos expostos abaixo aparecem sem a necessidade de digitar algum descritor no buscador do **Explorar** do *Instagram*.

Imagem 08: capturas do meu perfil Explorar do *Instagram* 2 (08.03.2022)



Fonte: reprodução do *Instagram*, 2022.

Nesses perfis das capturas das Imagens 07 e 08, e outros que entrei, observei que há uma semelhança nas formas de publicação. A exposição do corpo é centralidade nesses perfis, em maioria são homens negros, corpos definidos, com barba cabelos crespos baixos ou volumosos, os quais fazem uso de *hashtags* que descrevam suas negritudes, como na primeira captura da Imagem 04: “#moreno”, “#pretinhobasico”, “#pretinho”.

Compreendi que o uso constante da #negrogay e entrada nos perfis que utilizam essa *hashtag* estão direcionando meu perfil a um segmento de conteúdo e criando de certo modo uma comunidade na qual as práticas sociais, como treino de musculação, viagens, estilos de roupas, são semelhantes. Isso produz microuniversos que funcionam como lugares subjetivos, territórios existenciais pautados em referentes de identidade forjados a partir de modelos construídos e veiculados em dispositivos de visibilidade como o *Instagram*.

As legendas das publicações que são utilizadas por esses usuários são semelhantes, como respectivamente nos registros das capturas da Imagem 04: “Me diz aí mais alguém ama uma praia 🤔🤔🤔🤔”; “Be water my friend” (Seja água meu parceiro – tradução livre)” e “🌟 Well I got results 🌟 (Eu consegui resultados - tradução livre). Isso já foi observado, uma

certa “padronização” na estrutura das legendas dos usuários que utilizam a #negrogay (essa questão é discutida mais à frente enquanto um aspecto de regularidade).

Nesse ponto, entendo a atuação dos algoritmos impulsionados pelo uso da #negrogay. Não tem como trazer dados técnicos sobre a atuação dos algoritmos nessa pesquisa, o estudo não tomou isso como objetivo, nem utilizou de *Software* ou programas de monitoramento específicos para tal questão. Entretanto, a partir do processo de monitoramento, e percebendo como o uso da #negrogay afetou meu perfil, é que busco na discussão teórica em Latzer e Just (2020), Gillispie (2014, 2018) e Arruda (2016) meios de discutir tal questão. Entendo com Latzer e Just (2020) que essa afetação deriva da presença de algoritmos no sentido de personalização de conteúdo através de filtros.

Ainda sobre essa percepção dos algoritmos a partir do monitoramento, recorro a Gillispie (2014, 2018) que entende que as operacionalizações de mecanismos de buscas, plataformas de mídias sociais e base de dados, como fonte primária de expressão e rastros virtuais, servem para as operacionalizações dos algoritmos o que cria padrões de inclusão, ciclos de antecipação e avaliação de relevância de conteúdo e informações. Isso relacionado à #negrogay me possibilita apontar para este recurso como um “rastros” que proporciona a atuação de algoritmos.

Nesse sentido, aponto que essa *hashtag* pode aproximar e agrupar os sujeitos que utilizem da #negrogay, bem como o agrupamento desses sujeitos também pode gerar o compartilhamento de expressões de masculinidades semelhantes e/ou direcionar à práticas sociais semelhantes, como vimos nas Imagens 07 e 08 que mostra as capturas (08.03.2022) de sujeitos com traços semelhantes desenvolvendo atividades físicas e expondo seus corpos e rotinas.

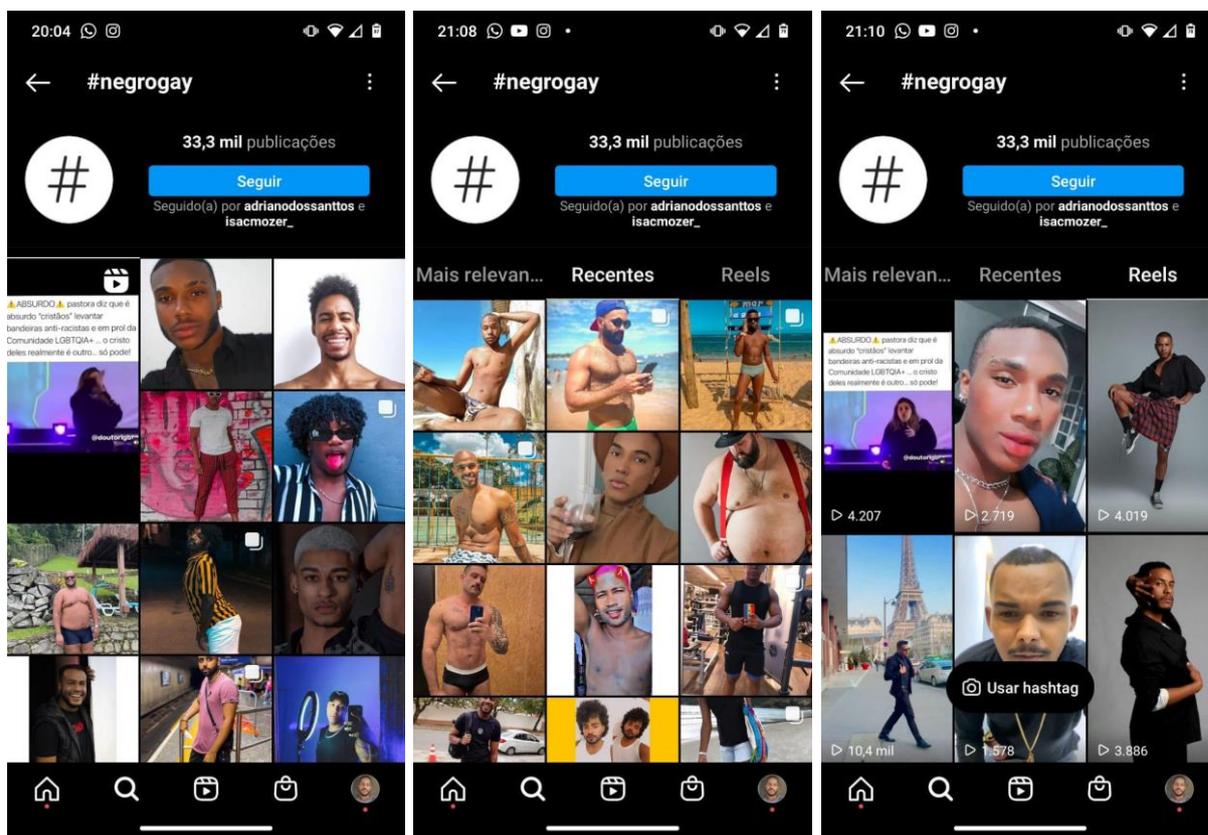
Assim, compreendo que a relação #negrogay e a transversalidade da lógica algorítmica como uma estrutura complexa que intervém nas práticas de comunicação e sociabilidades a partir do mecanismo de busca (GILLISPIE, 2014; 2018, LATZER; JUST, 2020), uso e periodicidade dessa *hashtag* no *Instagram*. Ou seja, a criação e aproximação de bolhas (ARRUDA, 2016), que não ocorrem de forma linear ou de maneira mecânica, mas sim a partir das escolhas e ações humanas.

Desse modo, compreendo a lógica algorítmica como presente nos processos de produção de masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*. Embora o foco deste estudo não esteja em compreender (e nem aprofundar) tais processos via relação algorítmica, não tem como ignorar tal questão enquanto um elemento transversal e presente nesta estudo. Isso não implica em uma particularidade no meu perfil pelo uso constante da #negrogay, mas sim um

modo característico de funcionamento do dispositivo em questão (Instagram): direcionando perfis que utilizem essa *hashtag*, bem como conteúdos semelhantes com sujeitos que possuem estéticas semelhantes a usar determinada *hashtag*. Esse argumento a partir das discussões acima reafirmam a questão da criação de microuniverso.

Algo que foi pensado na fase da montagem do mapa-objeto são as análises da própria estrutura do *Instagram* e as afetações do meu “corpo vibrátil” na relação com o território-objeto. Nos registros de diário de campo que intitulei “Pensei em desinstalar o *Instagram*: baixa autoestima, Seminário de Linha e os “Três modos do Explorar” (30.03.2022) encontrei pistas que direcionaram a realizar análises da estrutura do *Instagram* para compreensão da dinâmica das análises.

**Imagem 09:** capturas da #negrogay – Três Modos do Explorar – Mais relevantes, Recentes e *Reels* (30.03.2022)



Fonte: reprodução do *Instagram*, 2022.

O que denomino “Os Três Modos” do Explorar do *Instagram* são os três mecanismos de resultados do navegador de busca dessa rede social. Eles funcionam da seguinte maneira: o primeiro “Mais relevantes”, são os conteúdos mais curtidos, comentados ou maior acúmulo de uso de determinada *hashtag*, no caso dos resultados expressos nos registros acima, relacionado a #negrogay.

O segundo modo, “Recentes”, literalmente trata das publicações mais atuais, que variam de publicações feitas no mesmo dia ou na mesma semana da busca no Explorar. É importante sinalizar que tanto os modos “Mais relevantes” quanto “Recentes” tratam de publicações de imagens. Por sua vez, o modo “*Reels*” corresponde às publicações feitas na modalidade vídeos.

Desde o início deste estudo e do processo cartográfico, delimito registrar apenas imagens, descartando capturas de vídeos, pois compreendo que para discutir esse tipo de material precisaria de um arcabouço teórico-metodológico sobre audiovisual, entre outros ajustes, para seguir o objetivo proposto nesta pesquisa. Dessa maneira, o modo “*Reels*” não foi tomando para registros e análises.

Descartado esse modo, de outubro de 2021 até o mês de março 2022 realizei registros nos dois modos do Explorar que articulavam o conteúdo imagético: “Mais relevantes” e “Recentes”, principalmente no primeiro modo. Trago o registro do diário de campo para contextualizar a inserção desses modos nas análises: “Hoje, realizando minhas capturas no território, percebi algo que já ‘deveria ter percebido’ antes, o mecanismo Explorar do *Instagram* (lugar em que buscamos usuários ou assuntos por *hashtags*) funciona em três modos: Relevantes, Recentes e *Reels*” (DIÁRIO DE CAMPO - 30.03. 2022).

Ao revisitar o diário de campo e capturas, vi a importância de detalhar esses modos (como fiz acima). Assim, pretendo explicitar a relação com #negrogay, ou melhor dizer, esses três modos de exposição de conteúdo são operacionalizados pela lógica de busca, consumo e interação com a #negrogay. Ou seja, essas estruturas apresentam lógicas e regularidades no funcionamento do *Instagram* que implicam no material aqui discutido, no que não ganha visibilidade, como também no que permanece em circulação.

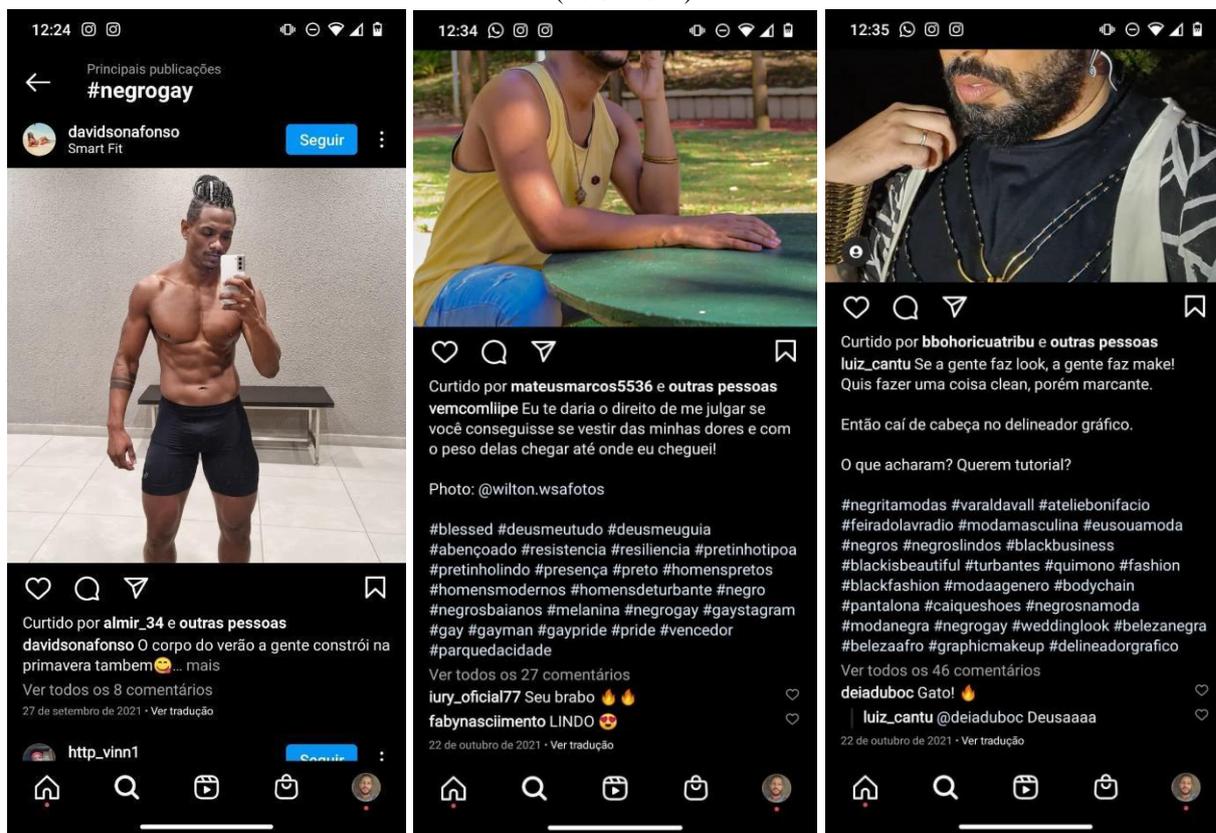
O modo “Mais relevantes” traduz essas implicações. Por essa razão, decidi realizar capturas no modo “Mais relevantes”, isso a partir de março de 2022. Foi a partir dessa escolha e da processualidade dos registros da #negrogay que pude perceber questões como não linearidade e dinâmica de rotatividade nas publicações apresentadas no modo “Mais relevantes”. O diário de campo que nomeei de “Cansado, porém bem: Intercom Nordeste, ‘achados novos no território’, decisões para o rumo da pesquisa” – (24.05.2022) me auxiliou a perceber isso:

Inicialmente, observei a atualização do número do uso da *hashtag* #negrogay de 33,3 mil (30.03.2022) para 33,8 mil (24.05.2022) publicações conectadas por ela. Percebi que em menos de dois meses houve um aumento de 5 mil publicações, mas o engraçado é que, se tem novas publicações, e muitas, supostamente eram para estar visíveis as publicações mais recentes, independente do modo Relevantes, Recentes e *Reels*. Porém, não ocorreu isso,

e nem o que vem ocorrendo, desde que iniciei o processo de capturas mensais tenho observado que boa parte do que é mostrado nos Relevantes é de 2, 3 até mesmo 4 meses anterior ao mês atual em que se busca algo pela *hashtag*. No *Instagram*, a realização da datação de todos os conteúdos é feita mediante o dia de publicação. As datas de publicações são localizadas na parte inferior dos *posts*.

Antes de tudo, é preciso discutir que o próprio nome do modo “Mais relevantes” já enuncia uma dinâmica daquilo que o *Instagram* entende como importante, ao ponto de atribuir a algumas publicações a menção de relevância. Isso diz sobre uma lógica de regularidade, na qual entendo a atuação dos algoritmos que direcionam para a criação de bolhas (ARRUDA, 2016). Ou seja, a manutenção ou permanência de certos perfis e suas publicações através das interações e marcações feitas pelos usuários do *Instagram* através da *#negrogay*. As capturas abaixo e suas respectivas datações de publicação no *Instagram* e registros feitos para esta pesquisa através da *#negrogay* nos auxiliam a perceber tais questões.

**Imagem 10:** capturas do mês de janeiro de 2022 no modo “Mais relevantes” referente a ao ano de 2021 (16.01.2022)

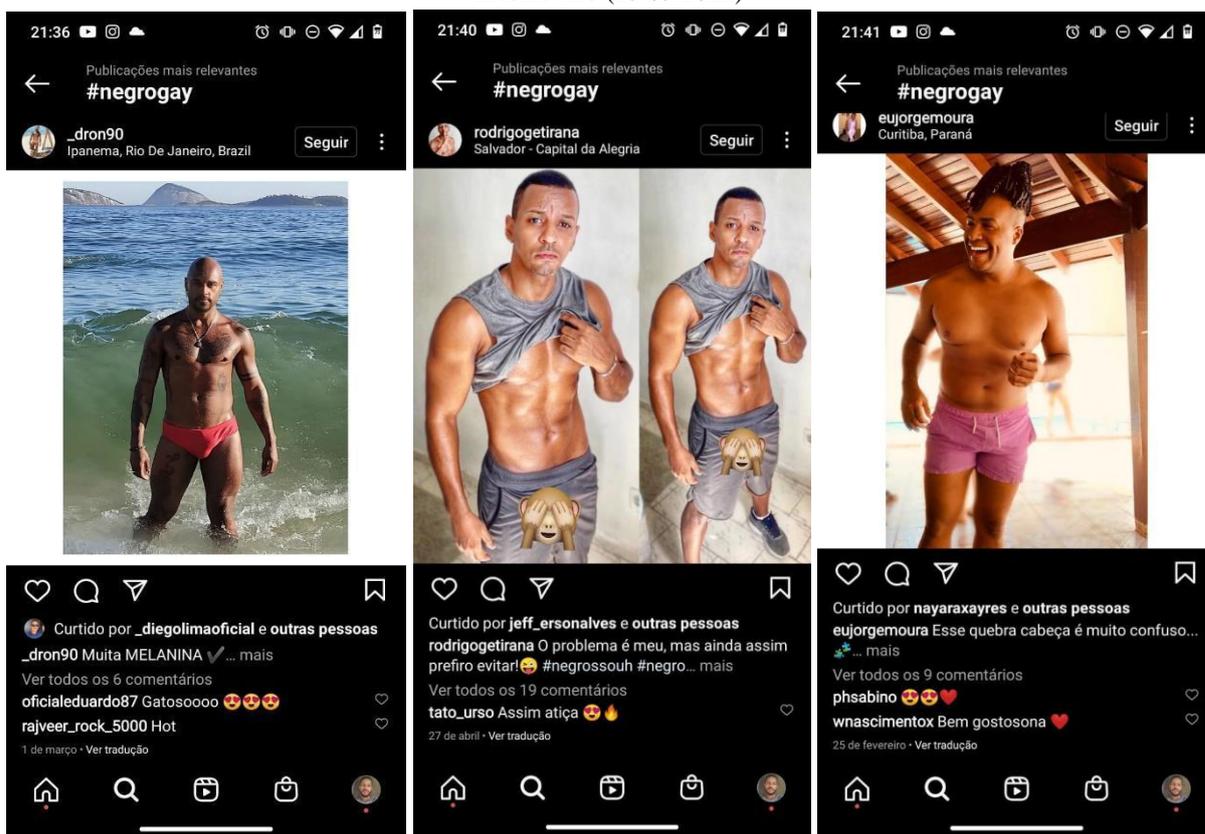


Fonte: reprodução do *Instagram*, 2022.

Os dois registros anteriores, diário de campo e as capturas da Imagem 10, são postos em conjunto. É possível visualizar as datas de quando foram publicadas: a primeira captura dessa

sequência data de 27 de setembro de 2021; a segunda e terceira capturas datam do dia 22 de outubro de 2021. Boa parte das capturas realizadas em janeiro são dos meses de setembro, outubro e novembro de 2021. Também tem uma parte considerável dos meses de dezembro de 2021 e janeiro de 2022.

**Imagem 11:** capturas do mês de maio de 2022 no modo “Mais relevantes” referente à meses anteriores do mesmo ano (23.05.2022)



Fonte: Reprodução do *Instagram*, 2022.

Essa sequência de capturas na Imagem 11 segue a seguinte ordem: a primeira é datada de 25 fevereiro, a segunda do dia 1 março e a terceira do dia 27 de abril, e esse material foi coletado em maio de 2022. Essas capturas não são isoladas, o mesmo aconteceu em outros processos de registro, perceber a datação das publicações são aproximadamente entre 1 a 4 meses anteriores ao mês em que se realizou a busca e o registro (maio de 2022).

Com o material exposto, capturado no modo “Mais relevantes”, observei um processo de acúmulo de registros, um arquivamento, ao passo que publicações atuais são agregadas à *hashtag*, as anteriores ganham certa visibilidade em detrimento das "mais novas". Segue o diário de campo abaixo para discussão de como se dá esse processo:

A questão que talvez não tenha resposta é quais os critérios que tornam uma publicação “Relevante”? Isso, ao ponto de poder durar 4 meses em meio a milhares de outras publicações feitas diariamente sobre o mesmo uso da #negrogay? Ao que pude observar ao longo desses oito meses de habitação no *Instagram* pela #negrogay é que os sujeitos que utilizam dessa *hashtag* a usam de forma cotidiana: nas suas publicações em momentos de lazer, em fotos que se acham bonitos, praticando exercícios, com os amigos, família e/ou parceiros, e quanto mais publicações um sujeito faz mais ele é visível pela *hashtag*. Já estou familiarizado com alguns rostos durante o processo de cartografar o território (DIÁRIO DE CAMPO - 24.05.2022).

Antes de discutir sobre esses registros é preciso realizar um adendo. As *hashtags* utilizadas no *Instagram* ou em outras redes sociais não disponibilizam a data de surgimento, nem referenciam quem propôs ou utilizou primeiro. Sendo assim, não tem como pontuar quando surgiu a #negrogay, nem quem a criou.

Dito isso, retornamos para os registros expostos anteriormente, os quais nos convidam a discutir acerca da repetitividade no modo “Mais relevantes”, pois é notório o acúmulo de publicações mais “estáticas”, ou seja, publicações datadas de 3 a 5 meses em relação ao mês anterior de coleta. Por exemplo, realizei uma captura em junho e a publicação era referente ao mês de março.

Através dos registros das capturas das Imagens 10 e 11 posso apontar para a maior circulação e/ou permanência de certas publicações na #negrogay a partir das lógicas de regularidades e códigos das publicações em destaques. Por regularidade entendo a estrutura, ou seja, como são constituídas essas publicações. Em sua maioria, divido as publicações em duas grandes características: 1) publicações de homens semidesnudos ou 2) publicações com conteúdo que expressam utilidades e/ou discussões sociopolíticas.

A questão da regularidade conduz aos códigos, e por códigos sinalizo para as relações de linguagem, que no caso das publicações podem ser entendidas na composição da legenda e nos comentários. A partir das capturas das Imagens 10 e 11, como outros registros que são discutidos ao longo das análises, é perceptível duas estruturas de legenda.

A primeira estrutura de legenda é curta, geralmente são formuladas como frases de efeito, perguntas ou provocações no sentido de enunciar o lugar, ação ou referente à própria estética. Esse tipo de legenda, em sua maioria, está posta nas publicações de homens semidesnudos, expondo seus corpos e/ou praticando atividades físicas. Para visualizar essa estrutura, aqui transcrevo respectivamente as legendas da 1 captura da Imagem 10 e a sequência das capturas da imagem 11: “O corpo do verão a gente constrói na primavera também 😊”; “Muita

MELANINA ”; “O problema é meu, mas mesmo assim prefiro evitar ”; “Esse quebra-cabeças é muito confuso .

Por seu turno, há o segundo tipo de estrutura de legenda, mais usual nas publicações mais “fixas”, esses são texto maiores, que abordam aspectos poéticos, políticos, experiências de vida ou divulgação de conteúdo. Reafirmo que esse tipo de estrutura de legenda também está presente ao longo das análises. Aqui a exemplifico com a transcrição das capturas 2 e 3 da Imagem 10: “Eu te daria o direito de me julgar se você conseguisse se vestir das minhas dores e com o peso delas chegar até onde eu cheguei!”; “Se a gente faz look, a gente faz make! Quis fazer uma coisa clean, porém marcante. Então caí de cabeça no delineador gráfico. O que acharam? Querem tutorial?”.

Uma coisa a pontuar na segunda estrutura de legenda é a ausência de *emojis*<sup>26</sup>. Já na primeira estrutura de legenda é algo que faz parte dos seus códigos. Também ainda tratando de *emojis*, é necessário dizer que nos comentários é algo de praxe, a estrutura de comentário nos dois tipos de estruturas de legenda é semelhante. Se tratam de elogios com palavras curtas se referindo aos corpos dos sujeitos e/ou a atividade/conteúdo compartilhado por eles. Trazemos respectivamente as transcrições de alguns comentários das capturas 2 e 3 da Imagem 10 e da sequência de capturas da Imagem 11: “Seu brabo  ; Lindo ”; “Gato! ”; “Gatosoooo   ; Hot”; “Assim atíça  ”; “  ; Bem gostosona .

Nessa direção, compreendo a **estrutura** do *Instagram*: **linguagem** (legendas e comentários) e operações próprias, as quais ocorrem pelos **mecanismos** (formatos imagéticos, publicação, curtir, comentar, salvar e compartilhar) desse dispositivo de comunicação como uma ordenação de regularidades e códigos, ou seja, isso também constitui e interfere nos resultados do Explorar do *Instagram* e do modo “Mais relevante” relacionadas as publicações vinculadas à #negrogay.

Assim, entendo que as estruturas aqui observadas e discutidas também nos auxiliam a direcionar para os eixos de sentidos aqui propostos: **Narrativas micropolíticas** e **Corporalidades**. Percebo uma relação das estruturas de legendas com os eixos de sentidos das corporalidades de “Negão” com a primeira estrutura de legenda, e “Bixa Preta” com a segunda estrutura de legenda. Desse modo, as práticas sociais e os processos comunicacionais e de sociabilidades são agenciados dentro e por meio desses mecanismos e operações. Ou seja, o

<sup>26</sup> São pequenas imagens, geralmente, iconográficas que transmitem a ideia de uma palavra, uma ideia, um sentimento, um ambiente ou até alguma prática. Esse tipo de linguagem é utilizado nos aplicativos de conversas e nas redes sociais.

próprio *Instagram* produz modos de visibilidades, e em se tratando da #negrogay, intermedia e produz expressões de masculinidades negras homoafetivas.

### 3.1 Narrativas micropolíticas

As capturas que compõem essa seção de análises trazem à baila desdobramentos políticos que relacionam raça, gênero, sexualidade, entre outros marcadores desde uma perspectiva política partidária até a esfera ampla da discussão política no cenário social e de micropolíticas do cotidiano. As capturas que compõem esse eixo de sentidos são compostas por publicações com posicionamentos político-sociais em perfis públicos e páginas de conteúdo noticioso que atentam ao contexto político atual, como também ao agrupamento de capturas que trazem temas numa perspectiva de interseccionalidades e contextos do cotidiano.

**Imagem 12:** capturas – Narrativas micropolíticas (21.06.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Nesta seção da análise, trato de descrever e discutir publicações de manifestações micropolíticas do cotidiano relacionadas às masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*. Na sequência de capturas da imagem 13, encontramos manifestações partidárias, as quais

expressam posicionamentos políticos de esquerda, correlacionadas ao ex-presidente do Brasil, Luís Inácio Lula da Silva, mais conhecido como Lula, político vinculado ao Partido do Trabalhadores (PT), pelo qual já exerceu dois mandatos de 2002 a 2006 e de 2007 a 2011, e em 2023 tomou posse como presidente da república após ser novamente eleito em uma disputa bastante acirrada e polarizada.

Em outubro de 2022, foi realizada a eleição para presidente da República Federativa do Brasil. Esse momento ocorreu sobre a tensa e visível polaridade ideológica dos brasileiros, entre esquerda e extrema direita, em que agentes políticos foram encarnados em elementos centrais nessa arena. Nesse cenário, Lula (PT) é situado politicamente à esquerda (sobretudo uma postura progressista) e Jair Messias Bolsonaro (PL), é situado na extrema direita, ambos atuam como agenciadores de disputas e formas de organizar o mundo (ideologias).

Nessa arena, a polarização que já é de práxis da política, ganha contornos mais severos. Isso porque se trata de pensar o retrocesso do processo democrático e busca por equidades para a população brasileira menos favorecida e marginalizadas como negros, mulheres, povos indígenas, comunidade LGBTQIAP+.

Para tal compreensão é preciso contextualizar a configuração do cenário político que teve início no processo de pleito anterior, em 2018. Nesse momento passado, Bolsonaro então candidato e atual ex-presidente brasileiro encabeçou sua campanha com discursos de ódio, contra negros, pessoas LGBTQIAP+ e mulheres: colocando sua ideologia política na forma de estrutura social; dominação patriarcal e branqueamento; o que incitou aos que compartilham desse modo de vida a agirem da mesma forma.

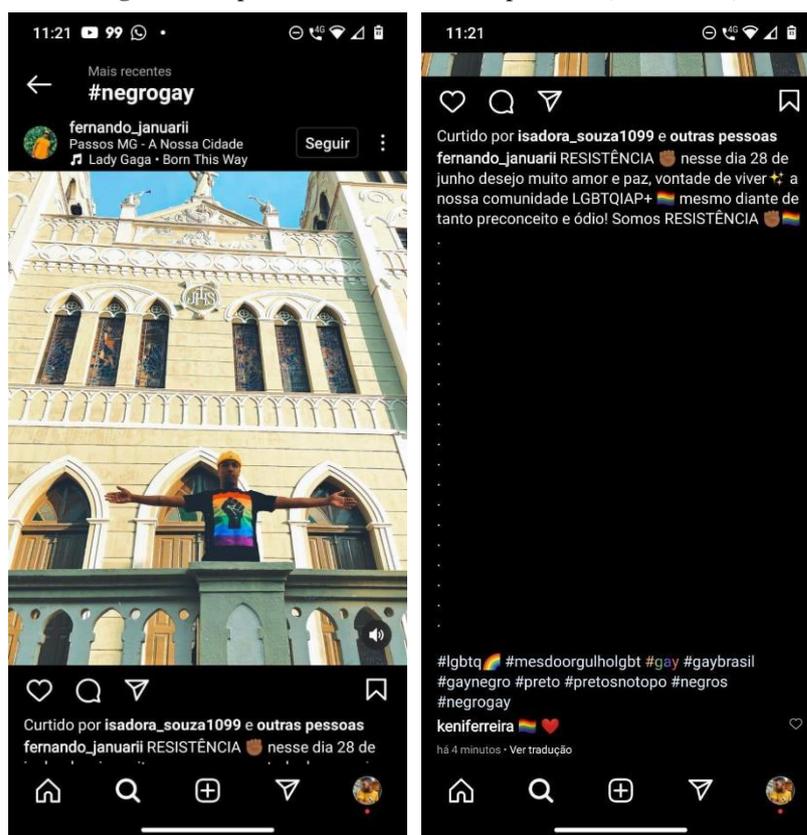
Com sua vitória nas urnas em 2018, com o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”; revelou, ou melhor dizer, desmascarou boa parte da população brasileira, pois evidenciou que existe um número expressivo de pessoas que pensam e compactuam com essas ideologias defendidas por Bolsonaro, e devido ao notório cargo que o mesmo ocupou, o Presidente da República, legitimou o pensamento conservador e discriminatório dessa parcela da sociedade.

É sobre esse contexto que adentramos na sequência das capturas da Imagem 12. Na imagem da publicação é possível identificar o rosto de Lula sobre a bandeira que representa a comunidade LGBTQIAP+ (as cores do arco-íris) que envolve e cobre um sujeito que se entende como negro e gay (de acordo com a descrição do seu perfil) com a segue frase “#Lula2022”. Na legenda, não é posta uma frase, mas sim *hashtags*: “#lula”, “#lula2022”, “#lulaparapresidente2022”, #gay”, “#gaysp”, “#gaybrasil”, “#lulalgbt”, “#vemlula”, “#lulalivre”, “#gaypride”, “#negrogay”, “#negrogaysp”, “#negrogays” e “#negrogaybrasil”.

Esses enunciados discursivos, imagéticos e contextuais estão correlacionados aos processos de externar e relacionar o posicionamento político favorável ao Lula. Aprendo que os descritores sociais de sexualidade (gay), raça (negro) e regionalidade (Brasil) – “#negrogaybrasil” – podem ser compreendidos como expressões de grupos minorizados.

Nesse ponto, é preciso sinalizar para a centralidade e função da tecnologia, sobretudo dos dispositivos de comunicação, como agentes que possibilitaram as manifestações políticas bem como narrativas sociais de sujeitos minorizados. Ou seja, o *Instagram* funciona como um canal de posicionamento político, bem como é possível perceber também uma personalização da maneira de se posicionar, como na Imagem 12, em que o sujeito relaciona sua postura partidária aos seus marcadores sociais: raça e sexualidade. Isso direciona a pensar manifestações de masculinidades negras homoafetivas enquanto narrativas políticas, no sentido da personalização da visão partidária em relação aos marcadores sociais.

**Imagem 13:** capturas - Narrativas micropolíticas (28.06.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Nas capturas da Imagem 13 é enunciado o termo “RESISTÊNCIA 🍌” na legenda da publicação em menção o dia 28 de julho, Dia Internacional do Orgulho LGBTQIAP+, e o uso do termo “nossa comunidade LGBTQIAP+ 🌈” possa resistir ao preconceito e ódio. Esses

termos articulam que fazer parte da comunidade LGBTQIAP+ é um processo de resistência coletiva. Porém, é possível observar tanto na estampa da camisa uma bandeira da comunidade LGBTQIAP+ com uma mão negra empunhada sendo usada pelo sujeito, e esses mesmos símbolos estão na legenda da publicação como *emojis* (🏳️🌈). Entendo a articulação discursivo-imagéticas desses símbolos como descritores que enunciam a identificação e lugar desse sujeito dentro da comunidade LGBTQIAP+ (ou como apoiadores da comunidade) e isso se torna mais compreensível através do uso das *hashtags* nas capturas da Imagem 13: “#lgbt🏳️🌈”, “#mesdoorgulholgbt”, “#gay”, “#gaybrasil”, “#gaynegro”, “#preto”, “#pretosnotopo”, “#negros” e “#negrogay”.

Aqui, é possível observar um modo de enunciação que invoca a coletividade em torno da comunidade LGBTQIAP+ expressando um desejo de reivindicação do fim da LGBTfobia. Guattari e Ronilk (1996) argumentam que dentro da complexidade da produção de subjetividade no cenário de capitalismo e movimentos sociais, as tentativas de singularização se constituem como processos de resistência em produzir subjetividades originárias.

Além dessa tentativa de singularização, que é coletiva, no sentido de o sujeito demarcar a sua existência negra dentro do arco-íris da comunidade LGBTQIAP+: ser gay não é uma existência universal, ou seja, um único modo de ser gay. Com isso, conduz a uma função de autonomização, enunciar a identificação racial em sua experiência homoafetiva e isso remete à um cruzamento, em que raça e sexualidade produzem narrativas de pertencimento à comunidade LGBTQIAP+.

Nesse ponto, sinalizo para a intersecção de raça e sexualidade como formas de ver e se posicionar no mundo. Sobre isso, busco respaldo em Guattari (1992) que disserta que os agenciamentos e enunciações coletivas não se operam e nem circunscrevem numa lógica de conjuntos discursivos de separabilidade dentro e fora, mas sim como interfaces sem limitar interioridade e exterioridade. Nesse cruzamento, raça e sexualidade, cabe apontar para noção da experiência enquanto uma encruzilhada – em que a função de Exu – gira e conecta o interior e o exterior sem uma separabilidade da forma de comunicar o ser homem negro gay.

A publicação da Imagem 13 marca também o espaço físico e cultural de onde o sujeito está: em frente à Paróquia Senhor Bom Jesus dos Passos na Praça da Matriz, localizada na cidade de Passo, Minas Gerais. É interessante destacar que a publicação enuncia o dia 28 de julho, Dia Internacional do Orgulho LGBTQIAP+, e o lugar de resistência do negro gay. E isso em frente a uma instituição religiosa, catolicismo, que por muito tempo condenou a prática da homossexualidade (ainda existe esse tipo de senso numa parcela significativa dos fiéis).



Nessa publicação, capturas da Imagem 14, que referencia a reprodução da imagem e discurso de atriz na “Logo TV”, um canal norte-americano, é possível identificar os marcadores sociais como raça e gênero, branquitude e cisgeneridade, como elementos que proporcionam diferenciação na comunidade LGBTQIAP+. Esta publicação está na página de conteúdo “@universolgbti”, com um total de 6.233 publicações e 355 mil seguidores<sup>28</sup>. Esse perfil, realiza publicações diárias que giram em torno de conteúdos informativos, entretenimento e publicidade sobre acontecimentos, sujeitos e questões que interessam e fazem parte do mundo LGBTQIAP+.

Nos comentários da publicação em questão, é visível que os sujeitos enunciam concordâncias e divergências acerca da concepção de que branquitude e cisgeneridade são marcadores de privilégios dentro da comunidade LGBTQIAP+. Encontro comentários que validam esse discurso como: “é muito lindo ver a desunião da comunidade, muito mesmo.”; “👊👊👊❤️ Pode deixar”; “Estamos juntas!!!! Aliadas! ❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️”, como também vejo comentários que rechaçam essa concepção: “Acho muito errado generalizar todos os gays branco como egocêntricos e privilegiados. Isso causa mais desunião”.

É interessante observar esses comentários enquanto interações que promovem enunciações coletivas sobre “a união ou desunião” na comunidade LGBTQIAP+ a partir do discurso de uma mulher negra trans sobre homens gays cisgêneros brancos dentro da causa trans, que pode mobilizar “divergências”, isso considerando o fator da pertença de raça, gênero e sexualidade como elementos de recepção da publicação para os sujeitos que a veem. Conforme Guattari e Rolnik (1996, p. 67):

O que é produzido pela subjetividade capitalista, o que nos chega através da mídia, família, enfim, de todos os equipamentos que nos rodeiam, não são apenas idéias; não a transmissão de significações através dos enunciados significantes; nem são modelos de identidades ou identificações com pólos maternos, paternos, etc. São mais essencialmente, sistemas de conexão direta, entre, de um lado, as grandes máquinas produtoras e de controle social e, do outro lado, as instâncias psíquicas, a maneira de perceber o mundo.

Entendo que, na contemporaneidade, o *Instagram* faz parte da grande engrenagem social que é a mídia e que o mesmo se circunscreve no modelo de vida capitalista. De acordo com Guattari e Rolnik (1996, p. 120): “Na atuação da mídia, nunca há uma passagem direta dos sistemas de produção de enunciados aos indivíduos que recebem esses enunciados; nunca há uma passagem direta entre o produtor e o receptor da imagem.” Sendo assim, compreendo que

<sup>28</sup> Informação datada de 18 de dez. de 2022.

o *Instagram* atua nos processos de produção de subjetividade através das possibilidades de narrativas micropolíticas.

No que tocante ao aspecto de questões que atravessam mulheres negras trans neste estudo – vinculadas a #negrogay – é preciso de uma breve discussão sobre a cisgeneridade e cisnormatividade enquanto categorias políticas e existências. Para tal, dialogamos com Viviane Vergueiro Simakawa (2015), economista, mestra em cultura e sociedade e transfeminista que disserta sobre as categorias de cisgeneridade e cisnormatividade por um viés decolonial das identidades de gênero em paralelo com análises autoetnográficas de processos cisnormativos que estabelecem colonialidades do saber, poder e ser como operacionalizadores de tais questões. Para tanto, Simakawa (2015, p. 46) afirma:

Considerar a cisgeneridade e a cisnormatividade deve estar atrelado, assim, a uma percepção crítica destes projetos coloniais como limitadores e desumanizadores de um amplo espectro de corpos, identificações e identidades de gênero não normativas, para muito além dos conceitos ocidentalizados de gênero. É importante ter em mente, assim, que as identidades trans\*, no geral, são produzidas no interior de contextos ocidentalizados – como, por exemplo, a categoria transexual, produzida a partir dos discursos médicos articulados com epistemologias eurocêtricas.

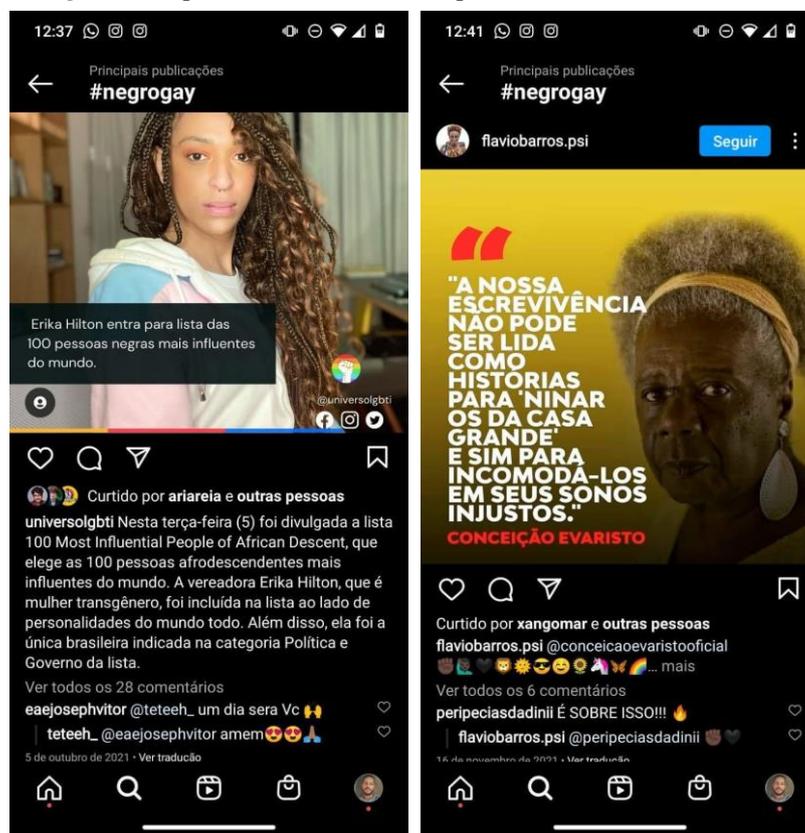
Nas palavras de Simakawa (2015, p. 47): “O conceito de cisgeneridade, em si, é parte deste exercício, no sentido de problematizar as hierarquias de autenticidade e inteligibilidade entre corpos e identidades de gênero, através de uma proposição conceitual.” Nesse sentido, ao descrever as interações nos comentários de pessoas cis, trans, brancas, negras e de sexualidades diversas vias o discurso mobilizador de um sujeito social marginalizado (Angélica Ross), via *Instagram* e encontrado também pela #negrogay, diz sobre enunciações coletivas, impulsionadas e em movimento por interseccionalidades.

Para isso, compreendo criticamente a interseccionalidade enquanto um processo de encontros de opressões originadas de uma única matriz (CRENSHAW, 2002; AKOTIRENE, 2019), que afeta a todos, em que a hierarquização se torna uma maneira de mediar o distanciamento, entre os sujeitos, mas nas capturas da Imagem 14 vemos uma mobilização de compartilhar das opressões da cisgeneridade, ou seja, um processo de aproximação e mobilização em torno da visibilidade da realidade das pessoas afetadas pela lógica cisnormativa.

Nesse ponto, o *Instagram* se tornou um dispositivo de comunicação e visibilidade para essas vozes, das quais as experiências de masculinidades negras homoafetivas também participam desse universo, seja no sentido de aproximação da matriz de opressão da

cisgeneridade que rege as expressões de gênero no ocidente (SIMAKAWA, 2015), como também das sexualidades divergentes da heterossexualidade, seja no sentido unir movimentações contra o mesmo (s)istema de gênero vigente (cisnormatividade).

**Imagem 15:** capturas – Narrativas micropolíticas (16.01.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Nesta secção, já discuti as capturas das Imagens 12 a 14 como manifestações políticas no sentido de movimento social, ou que podemos, coletivamente, compreender como processos de enunciação que visam mudanças sociais, as quais somos capazes de aplicar a noção de desejo de formatações de realidades sociais: modos de ser, ver e serem vistos.

Essas discussões não se distanciam da primeira captura da Imagem 15. Na primeira foto, localizo Erika Santos Silva, mais conhecida como Erika Hilton, uma mulher negra trans e ativista dos direitos negros e LGBTQIAP+ e política brasileira. A ativista é filiada ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) E nas eleições de 2020 se tornou a primeira vereadora trans mais votada na grande São Paulo e a mais bem votada do Brasil, e nas eleições de outubro de 2022, Erika Hilton se tornou a primeira mulher trans Deputada Federal eleita no Brasil, e tomou posse do cargo em 2023. Do mesmo modo, as capturas das Imagens 14 e 15 narram questões

de interseccionalidade no sentido de apresentar a presença de mulheres negras transgêneros e cisgênero na comunidade LGBTQIAP+, veiculadas a #negrogay.

Ambas as fotografias da Imagem 15 estão veiculadas a #negrogay. A captura da publicação sobre Erika apresenta o seguinte título: “Erika Hilton entra para lista das 100 pessoas negras mais influentes do mundo.” É importante descrever que tanto a publicação da Imagem 14 de Angélica Ross como a publicação da Erika Hilton nas capturas da Imagem 15 foram publicadas pela mesma página de conteúdo sobre a comunidade LGBTQIAP+, “@universolgbt” (porém com uma diferença 5 meses do registro de uma para outra. A publicação da Imagem 14 foi feita em junho, já a publicação da Imagem 15 foi realizada em janeiro, ambas em 2022.

Na publicação sobre Erika Hilton, é possível identificar os marcadores de raça, gênero e regionalidade ao trazer que: “A vereadora [cargo político] Erika Hilton, que é mulher transgênero [gênero], foi incluída na lista ao lado de personalidades do mundo todo. Além disso, ela foi a única brasileira [regionalidade] indicada na categoria Política e Governo da lista.” E o marcador raça se configura como o marcador central da publicação: “100 Most Influential People of African Descent [raça]” (Lista das 100 pessoas negras [raça] mais influentes do mundo – tradução livre).

É possível apontar que o uso da #negrogay pode ser uma estratégia de direcionamento do conteúdo ao público de homens negros homoafetivos. Isso traz a dimensão da encruzilhada que se constitui não só das masculinidades negras homoafetivos, mas de outros corpos negros marginalizados por seus gêneros e sexualidades desviantes. Nisso, além das narrativas da raça como marcador de produção de pertença, as sexualidades e gêneros distintos da heterossexualidade produzem experiências que as aproximam por serem afetadas pela mesma matriz de opressão. E no que toca à sexualidade, enquanto um aspecto de diáspora, Veiga (2019) argumenta sobre a internalização da lógica do patriarcado que é branca.

Sendo assim, entendo que os enunciados das informações e as interações na publicação abordam uma lista de negros influentes no mundo, na qual Erika Hilton, mulher, negra, trans, brasileira e ressaltada sua função social política; funciona como elementos de representatividade e encruzilhada da comunidade negra e LGBTQIAP+. E os mesmo elementos e interações produzem legitimidade desse sujeito (Erika Hilton) ocupar espaço e representação para as comunidades negra e LGBTQIAP+

Já na segunda fotografia da Imagem 15 temos uma publicação sobre Conceição Evaristo uma literata, professora e intelectual de relevância para escrita de afro-brasileiros que traz em

suas obras a presença da memória e visão negra como a “escrevivência”<sup>29</sup>, termo talhado pela escritora. Nessa publicação (a com Conceição Evaristo), pode causar estranheza para algumas pessoas um homem negro pautando um conteúdo sobre uma mulher negra como uma representação de resistência. Mas como nos ensina as feministas negras Carneiro (2019), hooks (2019) e Akotirene (2019), embora haja distinções nas atribuições dos papéis de gênero, nós pessoas negras em nossa existência social somos afetados pela estrutura racial e patriarcal branca. hooks (2019, p. 103), ao trazer uma das suas experiências no movimento feminista, descreve e traz apontamos sobre isso:

Coletivamente, estávamos trabalhando para problematizar nossas ideias a respeito da subjetividade das mulheres negras. Nenhuma de nós supunha uma identidade essencial fixa. Era muito evidente que não compartilhávamos uma compreensão comum do que era ser mulher e negra, ainda que algumas das nossas experiências fossem semelhantes. Nós compartilhávamos um entendimento de que é difícil para mulheres negras construírem uma subjetividade radical dentro do patriarcado capitalista supremacista branco, de que nossa luta para sermos “sujeitos”, embora semelhante, também era diferente da travada pelos homens negros, e que as políticas de gênero criam diferenças. Várias autoras negras contemporâneas de ficção destacam as políticas de gênero em suas obras, especificamente o machismo dos homens negros, a pobreza, o trabalho das mulheres negras, a luta pela criatividade.

hooks (2019) ressalta a tentativa constante que a sociedade supremacista branca e patriarcal realiza em tornar as masculinidades negras e as feminilidades negras homogêneas. Com isso, a mesma estrutura (matriz de opressão colonial) articula processos de apagamento e destruição de subjetividades e a construção e manutenção de lugares nos modos de sermos vistos no imaginário social.

Percebo a publicação aqui em análise como uma interlocução da aproximação das masculinidades e feminilidades negras que reivindicam esse lugar de parceria e visibilidade na luta contra o racismo ao trazer na foto da publicação em questão. Isso é compreensível através

---

<sup>29</sup> Em entrevista ao Itaú Social (09.12.2020), Conceição Evaristo, explica como surgiu o termo escrevivência. Nas palavras da autora: “É uma longa história. Se eu for pensar bem a genealogia do termo, vou para 1994, quando estava ainda fazendo a minha pesquisa de mestrado na PUC. Era um jogo que eu fazia entre a palavra “escrever” e “viver”, “se ver” e culmina com a palavra “escrevivência”. Fica bem um termo histórico. Na verdade, quando eu penso em escrevivência, penso também em um histórico que está fundamentado na fala de mulheres negras escravizadas que tinham de contar suas histórias para a casa-grande. E a escrevivência, não, a escrevivência é um caminho inverso, é um caminho que borra essa imagem do passado, porque é um caminho já trilhado por uma autoria negra, de mulheres principalmente. Isso não impede que outras pessoas também, de outras realidades, de outros grupos sociais e de outros campos para além da literatura experimentem a escrevivência. Mas ele é muito fundamentado nessa autoria de mulheres negras, que já são donas da escrita, borrando essa imagem do passado, das africanas que tinham de contar a história para ninar os da casa-grande.” **ITAÚ SOCIAL - CONCEIÇÃO EVARISTO – “A ESCREVIVÊNCIA SERVE TAMBÉM PARA AS PESSOAS PENSAREM”**. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as-possao-pensarem/>. Acesso em 20 de dez. de 2022.

do enunciado da publicação, como vemos na transcrição da segunda captura da Imagem 15: “A NOSSA ESCRIVÊNCIA NÃO PODE SER LIDA COMO HISTÓRIAS DE ‘NINAR OS DA CASA GRANDE’ E SIM PARA INCOMODÁ-LOS EM SEUS SONOS INJUSTOS. CONCEIÇÃO EVARISTO”.

Esse enunciado de autoria de Conceição Evaristo denuncia os desdobramentos de uma sociedade estruturada sobre o racismo, e como as nossas “escrivências”, o direito de protagonizarmos nossas narrativas e vidas, são formas de desestabilizar a “CASA GRANDE” (lugar onde moravam os senhores de engenhos, portadores do poderio econômico e social no Brasil colônia, lugar que simboliza a supremacia branca).

Através da #negrogay cheguei nessa publicação, a qual foi publicada em um perfil aberto de um homem negro que enuncia publicamente sua orientação sexual, bem como em seu perfil traz informações da sua atividade profissional, psicólogo, e sua religião, candomblé. Isso serve de um indicador da relação de ancestralidades negras, ou seja, um desdobramento em reconhecer a trajetória de vida dos que nos antecederam e do conhecimento e luta repassados pelos mesmos. Ao relacionar isso com a #negrogay compreendo uma forma de narrativa de masculinidade negra homoafetiva na composição da publicação do sujeito, a qual ganha forma de enunciação coletiva na estrutura do *Instagram*, pois se trata de tornar público não apenas a sexualidade, mas também os demais marcadores sociais que constituem essa masculinidade.

A legenda da publicação é uma sequência de *emojis*: “👤👤❤️🦁☀️😎😊🌻🐉🦋🌈”. Os *emojis* são formas de se comunicar através de ícones, os quais ganham variações de contexto para contexto. Nessa análise, os compreendo como narrativas dos marcadores raça e sexualidade. Dessa maneira, aponto e tomo os *emojis* como elementos da contemporaneidade usados na linguagem digital (principalmente nas redes sociais) que cumprem aspectos descritivos, funcionais e sociais que traduzem subjetividades.

Assim, os símbolos, da mão negra imposta, de um homem negro com mão imponente e coração negro podem ser significados da luta e resistência da comunidade negra “👤👤❤️”, o leão e o sol símbolos de soberania e realeza “🦁☀️”. Já os *emojis* de rosto podem indicar sentimentos de confiança e felicidade 😎😊. Por sua vez, os *emojis* com os elementos girassol, unicórnio, borboleta e arco-íris podem remeter a comunidade LGBTQIAP+ 🌻🐉🦋🌈, como símbolos de liberdade, beleza e diversidade. Esses elementos possibilitam a interpretação da relação entre as comunidades negra e LGBTQIAP+.

Esse conjunto de elementos enunciado por um sujeito homem negro e homoafetivo que enuncia Conceição Evaristo em sua conta pessoal e acopla a #negrogay, vejo isso como um

exemplo de interseccionalidade: a correlação da(s) mulher(es) negra(s) como agente(s) social(ais) (Conceição Evaristo) participar(em) de processos subjetivos e de constituição de masculinidades negras homoafetivas. Para tanto, podemos dizer que a “escrevivência” de Conceição Evaristo também é lugar de existência para as masculinidades negras homoafetivas.

Outras possibilidades de debates sobre narrativas micropolíticas poderiam compor essa sessão. Todavia, neste tópico, podemos perceber relações sócio-políticas, práticas comunicacionais, narrativas de interseccionalidade e enunciações coletivas através de manifestações de micropolíticas do cotidiano produzem masculinidades negras homoafetivas. Assim, passo ao próximo eixo de discussão das análises: corporalidades.

### *3.2 Corporalidades: “Negão” e “Bixa preta” na mão e na contramão da encruzilhada*

Esse eixo foi o primeiro a ser percebido enquanto um dos achados da pesquisa. Durante o processo de cartografar, percebi que, de forma majoritária, as publicações capturadas pela #negrogay eram compostas por: homens negros semidesnudos. De modo geral, as corporalidades veiculadas a #negrogay apresentaram um movimento duplo, 1) normatização: corpos com uma estética de músculos bem definidos, como também uma 2) estética de corpos que divergem dessa musculatura, como corpos gordos e magros. A partir dessa observação (que fica em evidência ao longo das análises dos registros) dividi esse eixo de discussão em subseções: 4.2.1 “Negão” e 4.2.2 “Bixa preta”. É importante reafirmar que não uso tais subseções enquanto uma lógica binária de oposição ou de (des)valorização, mas sim enquanto um movimento duplo e direcionadores de discussão.

Neste caso, entendo a composição sócio-histórica e cultural que esses termos-estereótipos localizam no Brasil, o “Negão” como um processo de animalização, objetificação e hipersexualização (SOUZA, 2009, 2013; SANTOS, 2014; RESTIER, 2019; CÉSAR, 2019; FRANCISCO, 2019; BOLA, 2020) dos corpos negros masculinos, com a imagem que referencia ao corpo musculoso, pênis avantajado e sexo visceral.

Entendemos que esse peso discursivo-imagético, estereotipado, afeta os modos de ver e ser visto de homens negros, os quais geram uma noção de “padronização” (lógica imposta pelo olhar branco, cisgênero e heterossexual-masculino), no sentido de constituir corpos desejados, e não de se tornar o ideal, ou seja, não é uma referência de dominação. Por sua vez, a “Bixa Preta” está numa economia do desejo desvalorizada (VEIGA, 2019), e a noção de feminilização da masculinidade negra aparece como uma categoria social periférica na lógica de dominação heterossexual e branca (OLIVEIRA, 2017; FRANCISCO, 2019).

Por tais questões que tomo esses termos-estereótipos (“Negão” e “Bixa Preta”) como formas de nomear as subseções e caminhos para desenvolver as análises em torno das corporalidades negras masculinas expostas no *Instagram* via #negrogay. Compreendo que por se tratar de termos-estereótipos em (des)continuidade no contexto sócio-histórico e cultural brasileiro, discuto esses eixos na mão e na contramão, ou, por quê não dizer numa encruzilhada: me distancio de tomar elas enquanto categorias fixas, não busco homogeneizar ou hierarquizar essas masculinidades, mas ao mesmo tempo entendo que práticas sociais, elementos materiais e simbólicos que constituem as masculinidades negras no Brasil são permeados por esses (e outros) termos-estereótipos.

### 3.2.1 “Negão”

As capturas que compõem essa sessão de análises trazem à baila desdobramentos estéticos que relacionam o corpo, ou melhor, os corpos, como territórios que produzem sentidos, interações e demarcações. Sendo assim, nesta sessão e na próxima, as corporalidades são apreendidas enquanto processos de (des)territorialização

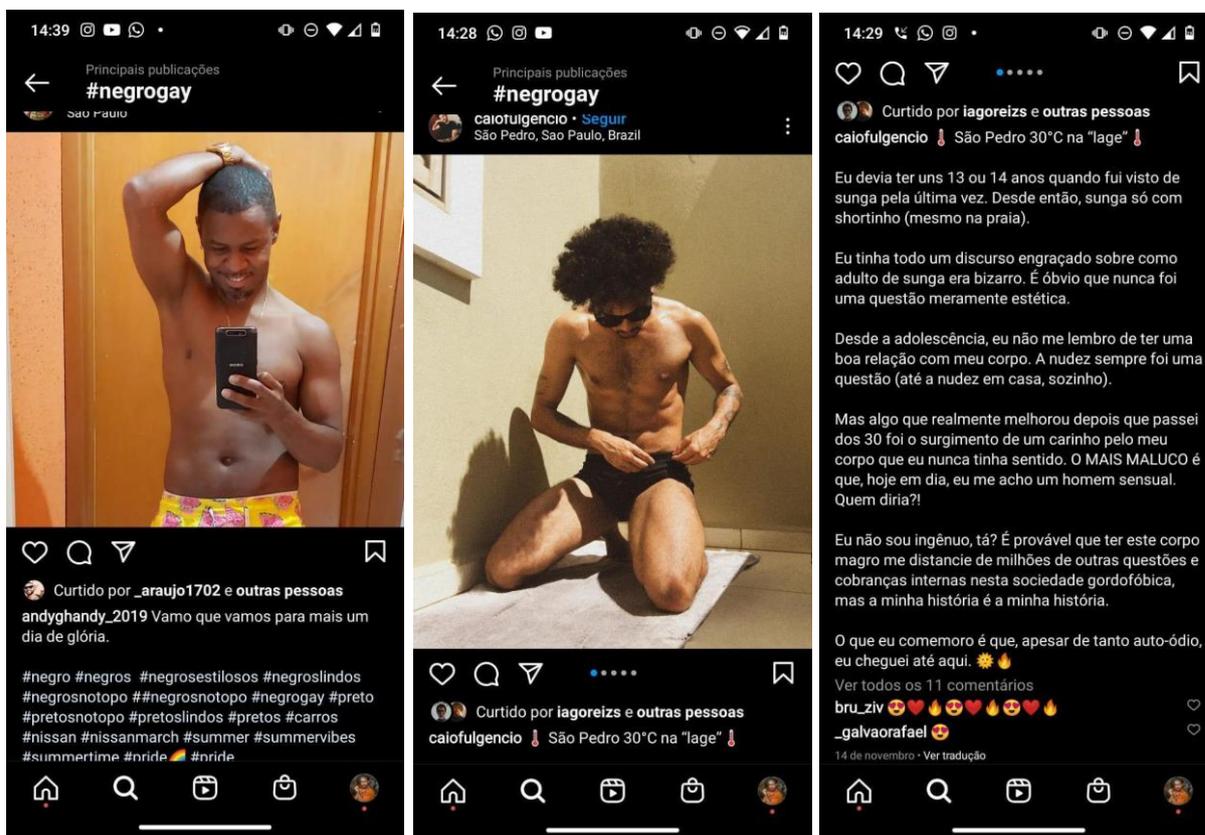
Os processos de territorialização e desterritorialização são processos concomitantes, os quais movem o abandono e criação de espaços (GUATTARI, 1992; GUATTARI; ROLNIK, 1996, DELEUZE; GUATTARI, 2011), sejam físicos, sejam simbólicos, ou seja, a espacialização das coisas, pessoas, situação, etc. Enquanto um processo constante de se tornar. Nesse pensamento, as práticas sociais, as subjetividades, modelos econômicos e sociais existem graças aos fluxos de confluência, ininterruptos e coagulação de agenciamentos: conjunto de elementos materiais e não materiais que constituem um regime, à exemplo, família, escola, mídia, entre outros.

Sobre agenciamento, Deleuze e Guattari (2011, p. 45) concebem que “Um agenciamento em sua multiplicidade trabalha forçosamente, ao mesmo tempo, sobre fluxos semióticos, fluxos materiais e fluxos sociais.” Na mesma direção, Guattari e Rolnik (1996, p. 317) afirmam que “Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária.”

Sendo assim, tomo os fluxos discursivo-imagéticos: as fotos, legendas, espaços entre outros elementos presentes nas capturas e as próprias corporalidades exibidas no *Instagram* como agenciamentos que mobilizam (des)territorialização de masculinidades negras homoafetivas. Para tanto, selecionei as capturas desta sessão, me valendo dos mesmos critérios e elementos para a escolha do material de análises localizados no Quadro 03: Critérios e

elementos para a escolha do material de análises. Ainda acrescento que na organização das capturas para análises desta subseção e na próxima, sistematizei uma cronologia das capturas seguindo a lógica dos meses de registro: de outubro de 2021 a junho de 2022.

**Imagem 16:** capturas - corporalidades “Negão” (05.12.2021)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Antes de partir para análises, devo pontuar que considero que as publicações aqui expostas como feitas por homens negros LGBTQIAP+: partindo do pressuposto de que se um sujeito em seu perfil público no *Instagram* utiliza a *#negrogay*, esse sujeito enuncia sua negritude e orientação sexual homoafetiva. Para tanto, adoto a compreensão e critério de negritude neste estudo baseado na autodeclaração. Nesse sentido, tomo o uso da *#negrogay* como “autodeclaração” (uma marcação não só de raça, como também de sexualidades), e não a tonalidade da cor da pele.

Em um plano geral e descritivo, destrinchando as capturas das Imagens 16 a 22, é possível observar que existem características físicas em comum nessas corporalidades: homens negros, com corpos magros e/ou definidos e aparentemente jovens. Existe um processo de (des)territorialização (GUATTARI, 1992; GUATTARI; ROLNIK, 1996, DELEUZE;

GUATTARI, 2011) em torno da corporalidade e desejo: agrupamento de sentidos estéticos que constituem uma imagem desejável de masculinidade negra e homoafetiva.

Para tanto, é importante lembrar que masculinidades são construções sociais (CONNELL, 1995; SOUZA, 2009, 2013; SANTOS, 2014; CONNELL; PEARSE, 2015; PAIVA, 2019; RESTIER, 2019). Nesse sentido, considero que no Brasil o olhar do desejável passa pela lógica do branqueamento, ou ideologia da dominação branca, como debatem Gonzalez (1988), Hasenbalg (1982), Nascimento (2016) e Almeida (2020).

Ainda sobre o processo descritivo do material em discussão nesta subseção, percebo que sujeitos negros homoafetivos realizam exposição de seus corpos. Isso é visível em todas as capturas das Imagens 16 a 22. Nessas publicações, esses homens compartilham imagens vestidos de sunga ou cueca, em ambientes externos como praias e espaços de lazer, ou em ambientes privados como seus quartos, estúdios ou academia.

Nas capturas das Imagens que compõem a figura 16 temos a publicação de dois homens com corpos diferentes, alturas diferentes, tonalidades de pele diferentes, cortes de cabelos diferentes, mas que utilizam da mesma *hashtag*. Ambos estão em ambientes internos, no primeiro registro isso fica mais em evidência, já no segundo, mesmo estando exposto ao sol, é possível identificar que é um ambiente interno, pois o início da legenda demarca isso: “🏠 São Pedro 30°C “lage” 🏠”. “Lage” se refere à parte superior de uma residência. A espacialização dessas publicações demonstra um processo de tornar público um espaço interior e íntimo, a casa.

Em ambas as fotografias da figura 16 os sujeitos estão sem camisa e externam estarem felizes com essa exposição. Na primeira publicação da Imagem 16, temos a seguinte legenda: “Vamos que vamos para um dia de gloria”, e abaixo o conjunto de *hashtags*: “#negro”, “#negros”, “#negrosetilosos”, “#negros lindos”, “#negrosnotopo”, “negrogay”, “preto”, “pretosnotopo”, “pretos lindos”, “pretos”, “#carros”, “#nissan”, “#nissanmarch”, “#summer”, “summervibes”, “summertime”, “pride 🌈” e “pride”.

Nesses enunciados, é notória uma relação de pertencimento de raça, pois ele primeiro se enuncia “negro”, logo em seguida usa o plural, e o mesmo se aplica ao “preto”, em sequência “pretos”, todas as *hashtags* são adjetivos e expressões positivas como “negros lindos” e “negrosnotopo”. Essa adjetivação em torno da beleza negra, especificamente do homem negro homoafetivo pode sinalizar para o desejo de uma construção ou demarcação de uma estética a ser reconhecida enquanto positiva. Essa exaltação está na legenda: “Vamos que vamos para um dia de gloria”. Aqui podemos apontar para uma comunicação no espaço digital, uma interação

convidativa para com quem tiver acesso à publicação; “vamos”, um verbo de ação, e exaltação “glória”.

O que chama atenção nas *hashtags* é o uso de “#nissan” e “#nissanmarch”. Nissan é uma empresa japonesa fabricante de automóveis, a mesma tem montadora no Brasil. Aqui, temos o uso de uma *hashtag* que de certo modo se afasta do grupo de sentidos das demais, que centralizaram na estética e beleza. Por esse motivo, bem como o uso da “#nissamarch”, um modelo de carro lançado em janeiro de 2022 pela Nissan, direciona a entender o uso dessas *hashtags* como estratégicas para buscar um maior alcance nas visualizações da publicação.

As *hashtags* “summervibes” (energia do verão - tradução livre) e “summertime” (momento do verão - tradução livre) poderiam indicar a estação do ano, porém pelo período de publicação e registro não são relativas ao verão, assim, compreendo como mais uma estratégia de impulsionamento para visibilidade da publicação. E as últimas *hashtags*, “pride 🌈” (orgulho – tradução livre) e “pride” fazem menção a orgulho LGBTQIAP+.

Por seu turno, a segunda publicação da Imagem 16 traz uma legenda extensa, praticamente o texto biográfico, no qual o sujeito relata sua relação com seu corpo a partir da sua adolescência (13 ou 14 anos), e o quanto usar uma sunga ou ficar nu era uma questão tensa para ele. Na legenda o autor do *post* detalha que:

Mas algo que realmente melhorou depois que passei dos 30 foi o surgimento de um carinho pelo meu corpo que nunca tinha sentido. O MAIS MALUCO é que, hoje em dia, eu me acho um homem sensual. Quem diria?! Eu não sou ingênuo, tá? É provável que ter este corpo magro me distancie de milhões de outras questões e cobranças internas nesta sociedade gordofóbica, mas minha história é a minha história. O que eu comemoro é que apesar de tanto auto-ódio, eu cheguei até aqui (TRANSCRIÇÃO da última captura da Imagem 16 - 05.12.2021).

Para discutir sobre esse relato, trago a música “Autoestima” do artista soteropolitano, Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo, mais conhecido como Baco Exu do Blues (2022).

Tantas dores que eu tentei esconder / Queria tudo, me disseram: Isso não é pra você / Julgamentos nos fizeram perder / Livre demais pra quem não é, consigo entender (yeah) / Usamos drogas pra esconder nossa dor / Diamantes nas correntes pra ofuscar nossa dor / Cravejamos o sorriso, não vão ver nossa dor / Pago dez mil nesse tênis, tô pisando na dor / Essa roupa é cara, foda-se, compra / Quero esconder minha dor (minha dor) / Esse carro é / caro, foda-se, compra / Eu quero fugir da minha dor / Nada disso consegue me tirar essa dor / Estando onde tô / Não sinto o direito de sentir essa dor / Eu só tô tentando achar / A autoestima que roubaram de mim / Que roubaram de mim / Que roubaram de mim / Eu só tô tentando achar / A autoestima que roubaram de

mim / Foda, na festa da Vogue teve tanto estilo / Ocupo dedos com anéis pra não puxar gatilhos / Eu não te amo, desgraça / Furo nas minhas roupas / Não importa a marca / Fazendo mais bens que um papa / Me chama de papi / Motor da Benz nova abafando seu gemido / Foram 25 anos pra eu me achar lindo / Sempre tive o mesmo rosto / A moda que mudou de gosto / E agora querem que eu entenda / Seu afeto repentino / Eu só tô tentando achar / A autoestima que roubaram de mim / Que roubaram de mim / Que roubaram de mim / Eu só tô tentando achar / A autoestima que roubaram de mim / Que roubaram de mim (que roubaram) / Que roubaram de mim (de mim) / De nós, de mim... (BACO EXU DO BLUES, 2022, Autoestima).

A letra dessa música foi inspirada pela experiência do próprio cantor. Em entrevista à CNN Brasil<sup>30</sup> (em outubro de 2022), Baco diz que “Foram vinte e cinco anos pra eu me achar lindo”. Ele também compartilhou que “Em todos os filmes a que assisti na minha adolescência, o cara legal, o marido legal, o namorado legal não eram parecidos comigo. Em todas as novelas os protagonistas não eram parecidos comigo. Mulheres negras sofrem com isso também”.

Essa problemática da autoestima está presente no corpo, na subjetividade e na publicação do sujeito que tornou público o seu relacionamento com seu próprio corpo na segunda publicação da Imagem 16. Semelhante a Baco, que demorou 25 anos para se ver lindo, assim foi também com o homem da publicação que apenas conquistou sua autoestima após os 30 anos, como o mesmo relata: “O MAIS MALUCO é que, hoje em dia, eu me acho um homem sensual”.

Esse sujeito usa do *Instagram* para dar visibilidade a sua história, a exposição do seu corpo (ele usar sunga e compartilhar isso publicamente), se constitui como uma forma de expressar o processo de relacionamento com seu corpo. Entendo esse desejo de exteriorização como um processo de (des)territorialização, pois ao externar e expor seu corpo que por anos lhe fazia sofrer, o mesmo realizou um processo de ressignificação, no qual o *Instagram* serviu como canal de enunciação da sua experiência e autocompreensão de si. Isso indica uma abertura para novas possibilidades nos modos de ver e ser visto.

A questão da autoestima do homem negro é pauta central das discussões de César (2019). O autor aponta que as masculinidades negras no Brasil passam pelos critérios e lógica de uma sociedade branca, na qual a hiperssexualização do corpo e sexo dos homens negros, a cobrança em atender essas expectativas, moldam a nossa relação com a autoestima. Tanto Cesar (2019) quanto Bola (2020) trazem suas experiências em atender essas expectativas. Esses

---

<sup>30</sup> CANAL DA CNN BRASIL NO YOUTUBE - BACO EXU DO BLUES DIZ QUE DEMOROU 25 ANOS PARA SE AMAR COMPLETAMENTE | À PRIOLI. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fC5T-icfK44> Acesso em 22 de dez. de 2022.

autores relatam que isso ocorreu no período da adolescência e buscaram praticar musculação para ter corpos que cativassem olhares.

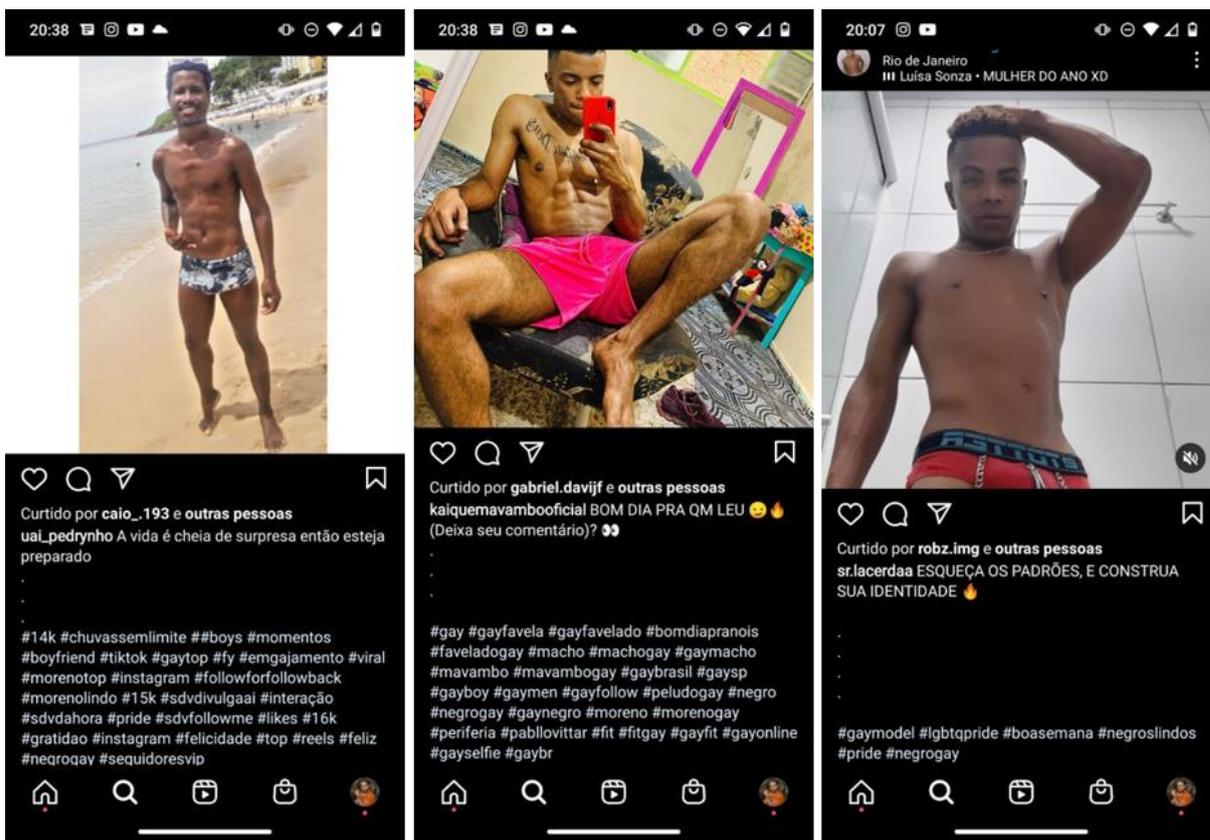
A minha experiência também se assemelha ao homem que compartilho sua experiência na segunda publicação da Imagem 16, assim como a experiência de Baco, César (2019) e Bola (2020) com problemáticas sobre estética e autoestima. Embora tenhamos idades diferentes, ter nascido em lugares e contextos diferentes e sexualidades diferentes, tivemos o desejo de sermos vistos. Com isso, atender às expectativas (mesmo que de forma inconsciente), ou melhor dizer, estereótipo do homem negro forte e viril (SOUZA, 2009, 2013; SANTOS, 2014; RESTIER, 2019; CÉSAR, 2019; FRANCSICO, 2019; BOLA, 2020). Nessas experiências, a raça é um marcador que também produz e intersecciona nossas corporalidades, nossas masculinidades são afetadas pela estrutura racial. Ela nos afeta ao ponto de fazer adolescentes buscarem a prática da musculação para adequar seu corpo ao que se é projetado de um “Negão”.

Como canta Baco Exu do Blues (2022) no final da sua composição: “A autoestima que roubaram de mim / Que roubaram de mim (que roubaram) /Que roubaram de mim (de mim)/ De nós, de mim...”. A imposição de uma estética, a tentativa de uma homogeneização ou idealização de uma beleza do homem negro pelos desenhos da ideologia branca e ocidentalizada causa efeitos violentos na nossa autoestima, na forma como nos relacionamos e percebemos nossos corpos.

Ainda sobre o relato do sujeito da segunda publicação Imagem 16, ele demarca sua experiência como particular ao enunciar: “É provável que ter este corpo magro me distancie de milhões de outras questões e cobranças internas nesta sociedade gordofóbica, mas minha história é a minha história.” Esse enunciado traz uma denúncia da sociedade enquanto gordofóbica, ou seja, que julga, repudia, inferioriza e exclui pessoas gorda, por serem gordas, ao mesmo passo esse sujeito realiza um relato individual e íntimo: sua experiência enquanto um corpo magro, ele também massifica sua particularidade ao compartilhar isso no *Instagram*. Coletiviza sua percepção sobre sua corporalidade de desconforto e insegurança com seu corpo, e processo de ressignificação da sua relação com o mesmo.

A partir disso, percebo nesses enunciados uma confluência de realidades que desenha um sentido de cruzamento, encruzilhadas. Esse sentido de encruzilhada consiste em situar que embora haja opressões por ser um homem negro homoafetivo que não atende às expectativas estéticas impostas, pessoas gordas também sofrem com cobranças estéticas, que afetam em sua autoestima, isso trata sobre opressões compartilhadas por sujeitos distintos, vindas de uma única matriz de opressão.

Imagem 17: capturas - corporalidades “Negão” (05.12.2021)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

De modo geral, os sujeitos das “Capturas 20” podem ser descritos como homens negros magros. No primeiro registro o sujeito está localizado em um ambiente externo, a praia, e no segundo e no terceiro registro vemos ambientações internas, quarto e banheiro, independente do ambiente há a exposição dos seus corpos. Todos eles escrevem legendas curtas.

O primeiro sujeito escreveu: “A vida é cheia de surpresa então esteja preparado”. Ele está compartilhando e tornando um momento seu de lazer e, ao mesmo tempo, ele quer que esse momento e seu corpo sejam vistos pelo máximo possível de pessoas. Esse desejo pode ser percebido não apenas na exposição que o mesmo faz, mas através do uso das *hashtags* na publicação: “#14k”, “#engajamento”, “#viral”, “#followforfollowback” (me siga que eu sigo de volta - tradução livre), “#15k” “#sdvdivulgaal”, “#likes”, “#16k”, “#seguidoresvips”. Essas *hashtags* extraídas da primeira publicação das “capturas 20” giram em torno da busca de maior visibilidade no *Instagram*, elas abordam a relação de números de seguidores (“#14k”, “#15k”, “#16k”, #followforfollowback” e “#seguidoresvips”), e a busca por curtidas (“viral”, “#engajamento”, “#sdvdivulgaal”, e “#likes” (curtidas – tradução livre). Esse conjunto de enunciados direciona que a publicação não se trata apenas de compartilhar um momento da vida, mas sim um anseio por ser visto, curtido e compartilhado.

O interessante que os marcadores raça e sexualidade ficam em um segundo plano na publicação em questão, se não fossem as poucas *hashtags*: “#boyfriend” (namorado – tradução livre), “#morenotop”, “#morenolindo”, “#gaytop”, “#negrogay” e “#pride”, não seria possível identificar tais marcadores (a não ser o da raça, visível é perceptível). É interessante perceber que o sujeito usa o termo *moreno* para se referir a sua própria beleza (“#morenolindo”), que é o único enunciado que traz o sentido de estética.

Ao mesmo tempo que ele usa #negrogay, é sutil, mas há uma suavização no termo “moreno” para se referir a estética e “negro” para se referir a sexualidade. Gonzalez (1984), mesmo que de forma não direta, apresenta pontuações sobre esse olhar cultural de suavizar a cor da pele negra, isso através do debate da noção de “Mulata”. “Através da leitura de Gonzalez (1984) a ‘Mulata’ pode ser compreendida como alegoria (figura mítica) do carnaval, um ‘produto exótico’, ‘típico’/’cor’ (mestiçagem) do Brasil, encarnado na malemolência (sexualização)” (SILVA, 2021, p. 272).

Aproximo essa noção de “Mulata” pensada por Gonzalez (1984) e também articulada por Silva (2021) em via semelhante ao uso do termo “moreno”, uma tentativa de suavizar a negritude a tornando mestiça e exótica que atendem a uma ideologia do branqueamento. Assim, entendo que a noção de “moreno” também constitui o universo das masculinidades negras, e que há pessoas que utilizam deste termo enquanto um adjetivo sobre beleza, mas criticamente, através dos processos sócio-histórico de escravização e branqueamento no Brasil, termos como “mulata” e “moreno” estão a serviço de um apagamento da noção de negritude.

Esse mesmo termo, *moreno*, está presente em outros registros. No segundo registro da Imagem 17, localizamos a mesma nas *hashtags* utilizadas nessa publicação: “#gay”, “#gayfavela”, “#gayfavelado”, “#bomdiapranois”, “#faveladogay”, “#macho”, “#machogay”, “#gaymacho”, “#mavambo” “#mavambogay”, “#gaybrasil”, “#gaysp”, “#gayboy”, “#gaymen” (homem gay – tradução livre), “#gayfollow (siga o gay – tradução livre), “#peludogay”, “#negro”, “#negrogay”, “#gaynegro”, “#moreno”, “#morenogay”, “#periferia”.

Aqui, além das demarcações feitas até agora, de raça e sexualidade, também são perceptíveis os marcadores sociais de classe e regionalidade. Por meio das *hashtags* o sujeito enuncia sua origem de classe (“#gayfavelado” e “#faveladogay”), e dentro desse marcador, outros elementos que reafirmam a virilidade e força como eixos constituintes das masculinidades que ainda não tinha sido percebido, são expostos (“#macho”, “#machogay” e “#gaymacho”). A noção de virilidade presente no enunciado “macho” se centraliza na ideia de masculinidade hegemônica (CONNELL, 1995; SOUZA, 2013; RESTIER, 2019).

Todavia, Veiga (2019) defende que a lógica ocidental é quem orquestra a masculinidade hegemônica: homem-branco-hétero. E dentro desta lógica, o homem negro teve que buscar uma autopreservação. Desse modo, incorporou códigos e comportamentos macho-beta “[...] posto que numa sociedade em que se defende, de inúmeras formas, a supremacia branca, o papel de macho-alfa pertence somente aos homens-brancos-heterossexuais que fundam e refundam ad infinitum esse sistema” (VEIGA, 2019, p. 82).

A composição discursiva-imagética também apresenta esse imaginário, pois o sujeito está em uma posição sensual com as pernas apenas, que direciona um olhar para sua bermuda e que o mesmo enaltece os pelos em seu corpo (que é posto enquanto enunciado: “#peludogay”). E na intersecção desses marcadores raça (“#negro”), classe (“#faveladogay”), sexualidade (“#gay”) e regionalidade (“#gaybrasil” e “#gaysp”) o sujeito enuncia sua masculinidade dessas intersecções: “#mavambogay”.

O termo mavambo, ou mavu é um termo referente ao visual estereótipo de jovens de comunidades periféricas, como “marginais atraentes”, embora pejorativo esse termo diz sobre o estilo de se vestir e comportamento de jovens periféricos, sobretudo jovens negros. Nesse sentido, percebemos uma produção de masculinidades negras homoafetivas que se constituem em torno de elementos hegemônicos como macheza e virilidade dentro uma realidade periférica. Porém, essa expressão de masculinidade não alcança um status de hegemônicos por se tratar de masculinidades periféricas tanto no sentido da sexualidade incompatível com normativa heterossexual, quanto no sentido de classe, de não ser uma classe econômica dominante. Argumento que essa masculinidade expressa na Imagem 17 não é dominante a partir do que Connell (1995, p. 189) concebe sobre masculinidade hegemônica em

Dois aspectos dessa complexidade são particularmente importantes para se pensar sobre a masculinidade. Em primeiro lugar, diferentes masculinidades são produzidas no mesmo contexto social; as relações de gênero incluem relações entre homens, relações de dominação, marginalização e cumplicidade. Uma determinada forma hegemônica de masculinidade tem outras masculinidades agrupadas em torno dela. Em segundo lugar, qualquer forma particular de masculinidade é, ela própria, internamente complexa e até mesmo contraditória.

Embora seja possível identificar elementos da masculinidade hegemônica ocidental na publicação aqui debatida: a concepção de macho e virilidade, não a compreendo como contraditória, mas sim, complexa. Tendo em vista o contexto social em que a maioria das periferias estão condicionadas: lugares que são violentamente invadidos por operações policiais, tráfico de drogas, presença constante de armas, entre outros fluxos materiais e não

materiais que participam na produção das masculinidades de homens negros homoafetivos que lá vivem, suas experiências e modos de ser e ver passam por essa realidade. Sobre este contexto, trago o debate apresentado por Veiga (2019, p. 79):

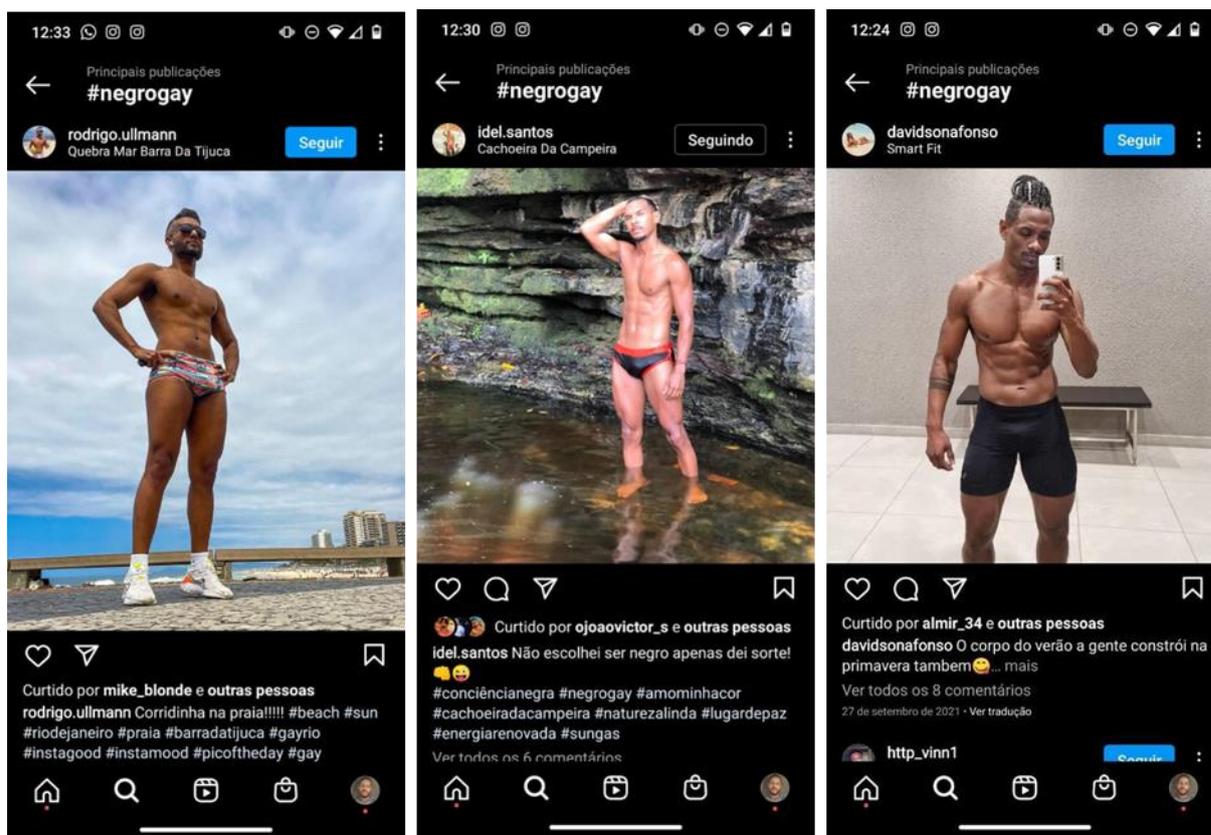
Como descendentes de africanos escravizados nascidos no pós-abolição e ainda que não tenhamos vivido os horrores da escravidão do modo como nossos ancestrais viveram, trazemos em nossa memória corporal as marcas desse período. Além disso, estamos inseridos num país que implementou e que perpetua com múltiplos dispositivos uma política de embranquecimento da população. Política esta que se inaugura com a abertura do país para a entrada de imigrantes europeus no final do século XIX e que se desdobra até os dias de hoje, em que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado; quando a expectativa de vida dos negros é seis anos a menos que a dos brancos; na qual 75% da população mais pobre é negra.

Veiga (2019) ainda argumenta sobre o fato de vivermos em um país antinegro<sup>31</sup> causa efeitos nocivos as subjetividades negras, como também pontua que para muitos jovens negros, o torna pública sua homoafetividades, pode gerar riscos de vida no sentido do espaço em que os mesmos estão inseridos ou abandono familiar. Assim, compreendo que a(s) masculinidade(s) mavambo gay também é (são) um modo(s) de expressar desejos, se atrair e projetar uma experiência de ser homem negro homoafetivo.

---

<sup>31</sup> **SAÚDE MENTAL E A POPULAÇÃO NEGRA: É PRECISO AGIR! – RAQUEL GIMARÃES.** “O psicólogo negro Lucas Veiga, ao falar sobre a abordagem da psicologia preta, argumenta que o Brasil é um país antinegro (VEIGA, 2019), o que resulta em um processo desafiador de identificação de si mesmo, reconhecimento da sua história coletiva, desenvolvimento do senso de pertencimento e espaço para viver com plenitude os seus direitos assegurados. Para a população negra, o Brasil é um lugar de desassossego, que direciona as pessoas de cor as estatísticas alarmantes de saúde mental, tal como: 45% maior as chances de um adolescente ou jovem negro cometer suicídio, sendo as potenciais causas associadas os sentimentos de inferioridade e de incapacidade, a rejeição, violência e solidão.” Disponível em: <https://movimentosaberlidar.org.br/saudenegra/> Acesso em 18 de jan. de 2023.

**Imagem 18:** capturas - corporalidades “Negão” (16.01.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Corpos bem definidos, apenas a utilização de sunga e/ou cuecas fazem parte das descrições das capturas da Imagem 18. Os primeiros dois cenários das duas primeiras capturas são espaços abertos, praia e cachoeira, na última captura observamos um espaço fechado, pela localização da publicação é possível deduzir que é o vestuário de uma academia. Essas descrições iniciais são necessárias para entender que relação público e privado não é mais um limite para o processo de exteriorização dos corpos. Independente da ambientação existe um desejo de ser visto em todos os espaços, seja no conforto e intimidade do quarto, seja em lugares de circulação e coletividade como praias, academia, restaurantes, entre outros espaços.

Na primeira captura da Imagem 18 o sujeito está vestido de sunga, óculos de sol e tênis, desenvolvendo uma atividade física, como o mesmo enuncia na legenda: “Corridinha na praia!!!” com as seguintes hashtags: “#beach” (praia – tradução livre), “#sun” (sol – tradução livre), “#riodejaneiro”, “#praia”, “#barradatijuca”, “#gayrio”, “#instagood” (*Instagram* legal – tradução livre), “#picotheday” (pico do dia – tradução livre), “#gay”. Outras *hashtags* compõe essa publicação, dentre elas, #negrogay (a qual é visível sobre a foto).

Nessa publicação, se destaca o marcador social regionalidade, evidencia o Rio de Janeiro, especificamente a Barra da Tijuca, em paralelo a um número expresso de *hashtag* em

inglês, entendo que essa relação é uma tentativa de impulsionar a foto. Não só nesta captura, como em praticamente em todos os registros deste estudo a o uso de *hashtags* escritas em inglês, isso ocorre porque as *hashtags* com o maior número de uso no *Instagram* são no idioma inglês. Ao usar essas *hashtags* na publicação pode impulsionar o conteúdo tanto no Brasil, como fora dele, isso vai depender da relação dos algoritmos e com o público que segue, comenta e curte a publicação.

Na segunda captura da Imagem 18, a legenda posta pelo sujeito apresenta o seguinte enunciado: “Não escolhi ser negro apenas dei sorte! 🙌😊” com as seguintes *hashtags*: “#consciencianegra”, “#negrogay”, “#amominhacor”, “#cachoeiradacampeira”, “#naturezalinda”, “#lugardepaz”, “#energiarenovada” e “#sungas”. O sujeito enuncia a sua negritude com orgulho, como bem externa na legenda, o marcador raça é o destaque desse conjunto de enunciados, no qual o sujeito faz menção à consciência negra. Nessa publicação, há poucas *hashtags* e elas não enfatizam sexualidade, a não ser a própria #negrogay. No mais, a ênfase está no ambiente em que o sujeito está. Dessa maneira, a relação corpo e espaço físico podem ser percebidos como um meio de se fazer ser visto.

A terceira captura da Imagem 18 é um dos ambientes sem muita composição visual, apenas o sujeito usando uma vestimenta própria para atividades físicas realizando um registro no espelho da academia. Suponho que esse tipo de prática: realizar fotos antes, durante ou após exercícios e publicar essas imagens seja um hábito comum, não só por ele, como também pelo sujeito da primeira captura da Imagem 18, entre outros sujeitos, como é exposto ao longo destas análises. Ou seja, é uma prática de exteriorizar a dedicação e desenvolvimento da rotina de atividades físicas. A legenda da terceira captura da Imagem 18 dá indícios sobre essa rotina: “O corpo do verão a gente constrói na primavera também 😊”.



Nesse aspecto, há uma produção de imagem desejante mediada por uma relação com o espelho, que nas publicações podem ser percebidas como um modo de ser ver e querer ser visto. O espaço diz muito sobre o *self*, o eu. Guattari (1992) discute que espaço e corporeidade são duas instâncias que se constituem pela relação do desejo.

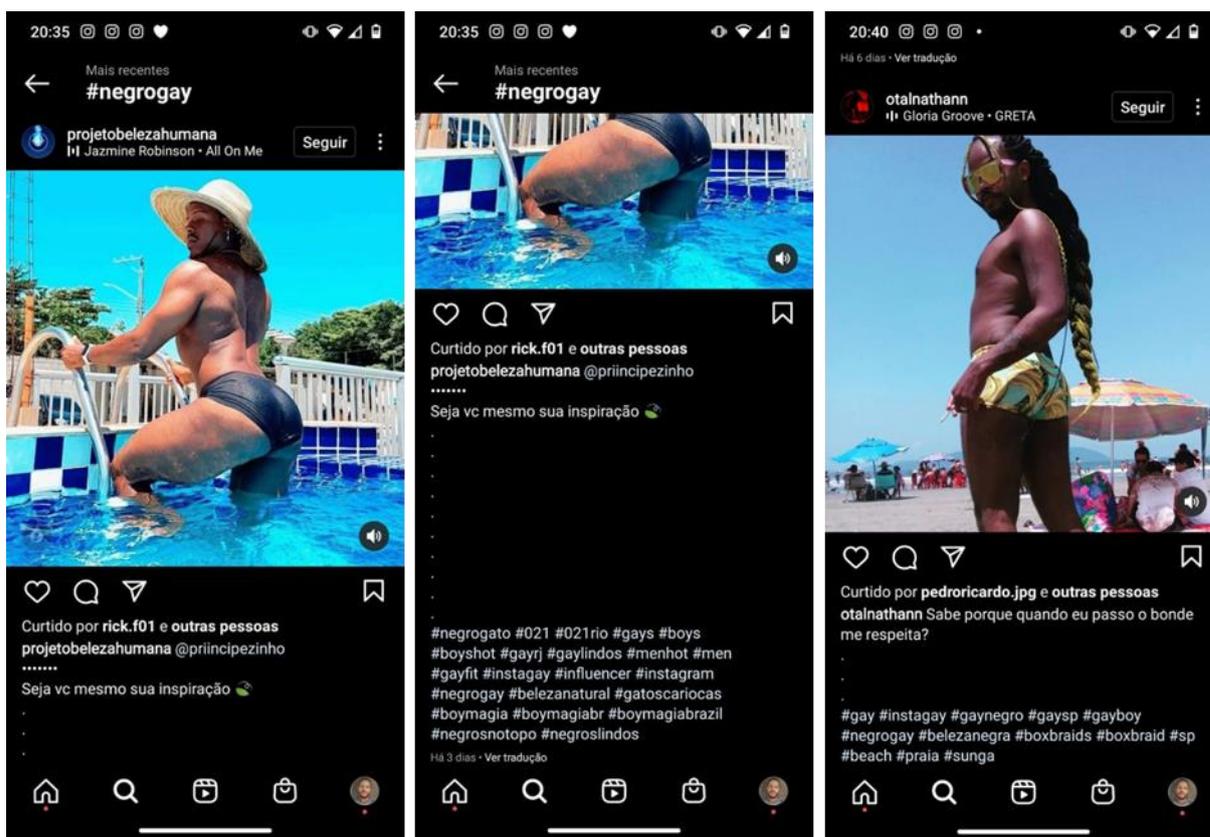
Guattari (1992), a partir das discussões de *self* de Daniel Stern, embora seja uma discussão densa, em síntese a interlocução feita por Guattari (1992) sobre isso é que o *self* funciona enquanto uma consciência que permite tomadas de decisões sobre o corpo, e que os espaços independentemente da consciência interpelam pontos de vistas históricos, funcional, afetivo, entre outros. Assim, a experiência da relação com o corpo e espaços são indissociáveis na produção de subjetividades.

Nessa direção, o autor disserta que edifícios e construções são máquinas enunciativas. “Um bairro pobre ou uma favela fornece-nos um outro discurso e manipula em nós outros impulsos cognitivos e afetivos. [...] O alcance dos espaços construídos vai então bem além de suas estruturas visíveis e funcionais” (GUATTARI, 1992, p. 158).

Desse modo, entendo que a relação com os *self* e as corporalidades da Imagem 18 só são possíveis de serem produzidas no formato em que visualizamos através do *Instagram*. Esse dispositivo de comunicação se configura como um espaço que direciona e configura afetos, subjetividades, relações e práticas sociais. E que o mesmo espaço, o *Instagram*, desempenha um lugar de agenciamentos de experiências de corporalidades.

Nesse espaço, há um duplo movimento no processo de compartilhar suas imagens. O primeiro de visibilidade de exteriorizar o seu *self*, e o segundo de vigilância da corporalidade exteriorizada ser desejada. Isso se torna perceptível nas capturas da Imagem 19 ao identificar a prática de realizar fotografia no espelho com foco em determinada região do corpo como é externado nas publicações.

Imagem 20: capturas - corporalidades “Negão” (10.03.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

As capturas da Imagem 20 são semelhantes em suas características: homens negros homoafetivos de sunga em espaços abertos, com poses que direcionam a atenção para a bunda. Talvez, essas capturas sejam uma linha de tensionamento entre as noções de “Negão” e “Bixa Preta”, pois há um foco nas características físicas, a exposição de seus corpos avantajados e com definição, mas ao mesmo tempo é perceptível uma ênfase para a bunda, que dentro da lógica do ser viril e másculo, é um lugar “emasculamento”, ou seja, um certo traço de feminilização (“Bixa Preta”) isso atentando-se para à lógica de relações sexuais homoafetivas em que bunda está atrelada a posição de passivo, logo, também produz expressões de masculinidades submissas ao ser viril e másculo da posição de ativo. Isso nos leva a sinalizar novamente para as expressões de masculinidades negras homoafetivas enquanto um estado de movimento e de não fixação, em que as corporalidades podem atender a “norma” em termo de composição físicas, mas performar outros múltiplos sentidos que divergem do “normativo”.

Ainda sobre a bunda, é interessante recorrer ao que Gonzalez (1984, 1988) pensa sobre o termo e percepção cultural da “bunda” enquanto um verbo a partir da perspectiva do pretuguês. Segundo Gonzalez (1988, p. 70-71):

[...] pode-se constatar que essa palavra inscreve-se no vocabulário de uma língua africana, o quimbundo (*mbunda*), que muito influenciou nossos falares. Além disso, vale ressaltar que os *bundos* constituem uma etnia banto de Angola que, além do supracitado quimbundo, falam outras duas línguas: bunda e ambundo. Se atenta para o fato que Luanda foi um dos maiores portos de exportação de escravos para a América... Em consequência, além de certos modismos (refiro-me por exemplo, ao biquíni “fio dental”) que buscam evidenciar esse objeto parcial [bunda], note-se que o termo deu origem a muitos outros em nosso “pretoguês”. Por esta razão, gosto de fazer um trocadilho, afirmando que o português, o lusitano, ‘não fala e nem diz bunda’ (do verbo desbundar).

Ao relacionado a discussão de Gonzalez (1984, 1988) com as capturas da Imagem 20 da #negrogay compreendo que a exposição da bunda em perfis de homens negros homoafetivos não se trata apenas uma estética, mas sim faz parte de um imaginário cultural no Brasil, e se tratando de corporalidades negras homoafetivas no *Instagram* também podem ser formas de manifestar sentidos que constituem desejos e formas de se comunicar.

Isso fica perceptível, por exemplo, na primeira captura, que a qual se trata de uma publicação de uma página de conteúdo @projetobelezahumana, que está voltada para publicações de fotografias de corpos masculinos de homens homoafetivos, como corpos definidos, expondo principalmente a bunda. Essa página, possui 2.407 publicações e 900 seguidores<sup>32</sup>, e na sua descrição traz a seguinte frase: “A beleza está na alma do observador #Fotografia 🌐 pt-br + eng”.

Uma característica dessa página é que praticamente em todas as suas publicações os sujeitos das fotos são marcados, os perfis são de homens brasileiros e estrangeiros, e há uma mescla entre pessoas com contas com poucos seguidores, “anônimas”, e outras com pessoas com certa fama, como é o caso do sujeito da captura da Imagem 20, “@priincipezinho”, cujo seu perfil tem 7.077 mil seguidores, 80 publicações<sup>33</sup> e a seguinte descrição : “🏆 VICE CAMPEÃO DO GAROTO CUECA MOLHADA 🏆 📍 Prof de Dança 🧑🏻 📍 Modelo 📷 🏳️🌈 Signo Touro 🐈 📱 Parcerias via direct 📱”.

Pela relação da foto ser publicada em uma página de conteúdo voltada para o público masculino homoafetivo, e através dela localizar o sujeito da foto, bem como em seu perfil trazer descrições da sua vida profissional, ligada ao corpo, entendo essa parceria, bem como o uso da #negrogay como uma estratégia de engajamento. Isso fica em evidência ao observar as demais *hashtags* que compõe a publicação: “#negrogato #021 #021rio #gays #boys #boyshot #gayrj

<sup>32</sup> Informações datadas do dia 16 de janeiro de 2023

<sup>33</sup> Informações datadas do dia 16 de janeiro de 2023

#gaylinods #menhot #men #gayfit #instagay #influencer #instagram #negrogay #nelezanatural #gatoscariocas #boymagia #boymagiabr #boymagiabrazil #negronotopo #negroslindos”.

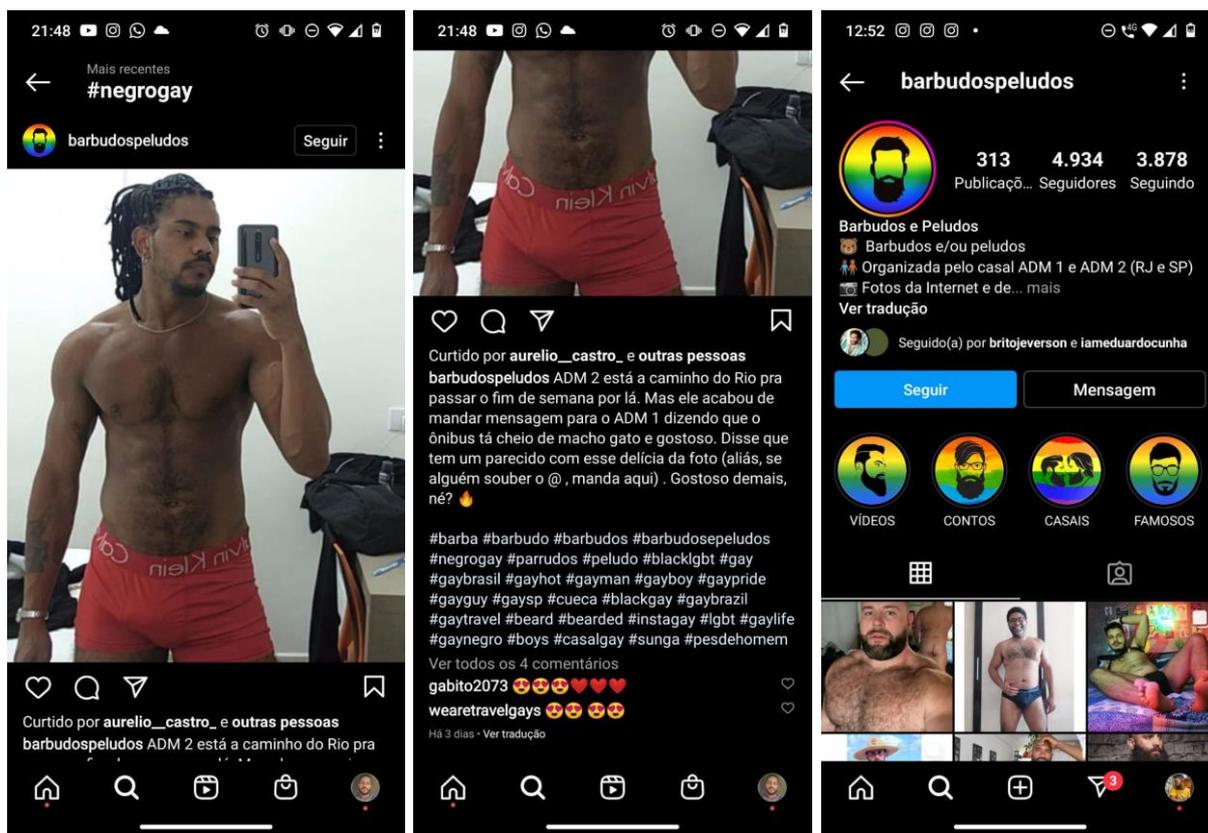
Através das *hashtags* também é possível observar que o marcador social regionalidade como um dos mais enfatizados, o qual direciona a localização para o Brasil, Rio de Janeiro. Por essa composição, consideramos que a bunda no *Instagram* também pode ser um canal de comunicação, no sentido de uma estratégia de engajamento e que ela pode gerar sentidos em torno dos marcadores sociais: raça, sexualidade e regionalidade.

Já na segunda publicação da Imagem 20 temos uma publicação feita em um perfil público, na qual a legenda traz um trecho da música "Greta", de autoria da cantora *drag queen* brasileira Gloria Groove, lançada em 2022. A legenda em questão: “Sabe porque quando eu passo o bonde me respeita?”, vem acompanhada das seguintes *hashtags*: “#gay #instgay #gaynegro #gaysp #gayboy #negrogay #belezanegra #boxbraids #boxbraid #sp #beach #praia #sunga”. A letra da canção faz menção a uma jovem que não foge de briga ou confusão e que impõe respeito onde passa.

Ao relacionar a canção com as *hashtags*, podemos chamar atenção para duas divisões: 1) sexualidade; “#gay #instgay #gaysp #gayboy”, 2) raça; “#gaynegro #negrogay #belezanegra #boxbraids #boxbraid”. A segunda descreve questões relacionadas à estética e beleza negra sobre o uso de tranças. Na foto em questão vemos o sujeito utilizando um grande traça (box bradis) a qual também dialoga discurso-imagético com a bunda, tais elemento direcionam a uma exaltação desses elementos (traças e bunda).

Esses enunciados atrelados à letra da música podem gerar sentidos de imposição de respeito com a corporalidade posta em exposição. Sendo assim, é possível levantar essa estética enquanto uma expressão de masculinidade negra homoafetiva no *Instagram* próximo dos termos de Gonzalez (1984, 1988), que entende a bunda como um objeto cultural que conjuga o verbo desbundar, ou melhor dizer, um produtor de sentidos da linguagem do brasileiro.

Imagem 21: capturas - corporalidades “Negão” (23.05.2022); (21.06.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Ao longo do processo cartográfico, pude encontrar contas como essa do registro acima. Posso citar: @formensandlove, @planetadecoresfc, @barbudosepeludos2, @negrada\_lgbt, @blkgaymen, @bears\_in\_briefs. Todas essas contas foram encontradas através da #negrogay, e apresentavam características semelhantes em seus conteúdos: exposição de sujeitos ou casais semidesnudos, imagens e vídeos sensuais, publicações com ou sem a identificação dos sujeitos e o uso de muitas *hashtags* relacionadas ao universo homoafetivos, sobretudo com descritores de características físicas sobre pelos, porte físico, bunda, pênis, entre outros.

Percebi que a duração dessas páginas era curta, acredito que pelo fato de compartilhar imagens sem autorização ou pelo teor sexual. A página exposta acima, @barbudospeludos, na época em questão possuía 4.934 mil seguidores e contava com 313 publicações<sup>34</sup>. A página produzia conteúdo homoeróticos em vídeos, fotos e textos e era administrada supostamente por um casal, nomeados de ADM 1 e ADM 2<sup>35</sup>, os quais administravam a páginas de estados

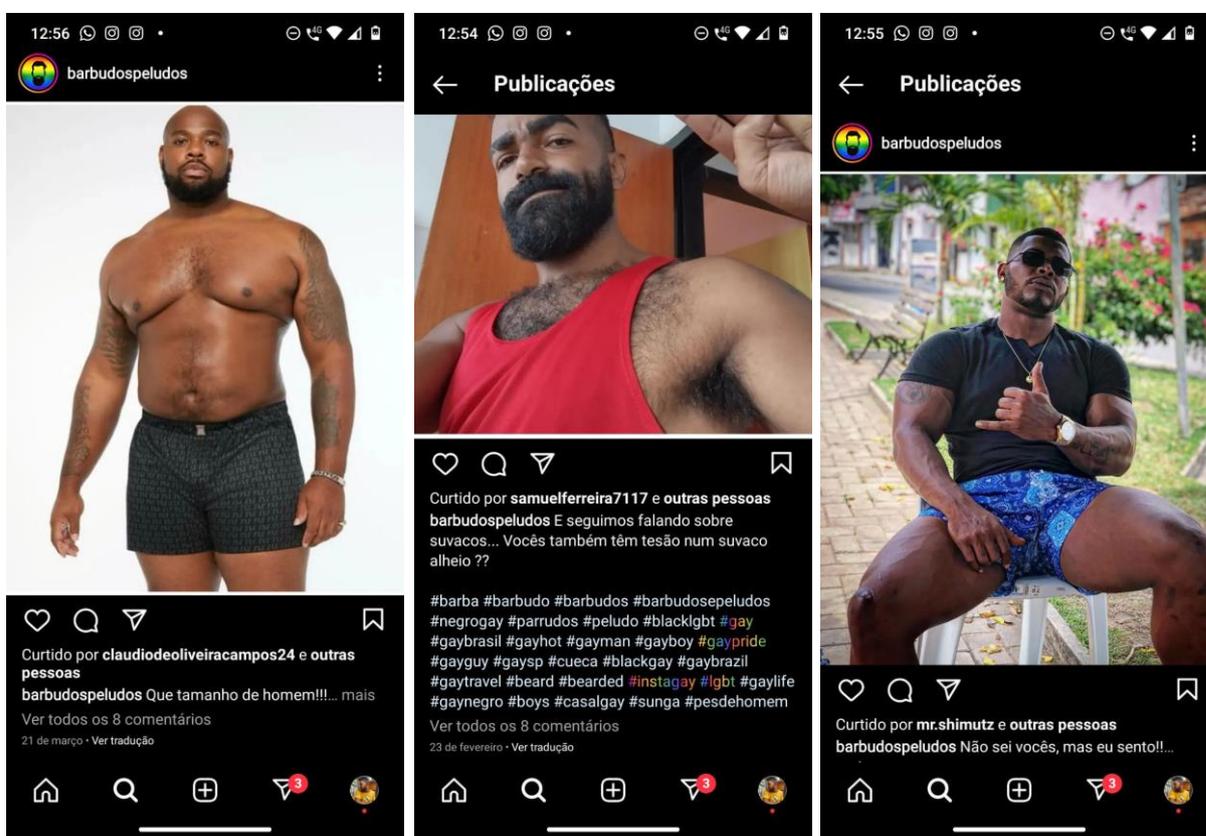
<sup>34</sup> Informações datadas do dia 21 de junho de 2022.

<sup>35</sup> ADM é uma sigla usada na linguagem das redes sociais para se referir ao administrador de uma página.

diferentes, São Paulo e Rio de Janeiro, segundo as informações da descrição da página exposta no registro acima.

No conteúdo da página geralmente eram utilizadas imagens de homens com diversos tipos de estéticas, tamanhos, etnias/raça, porte físico; gordos, magros e musculosos. Em sua grande maioria, nas publicações eles não marcavam ou identificavam que eram os sujeitos das imagens. Realizei em média 12 capturas vinculadas a #negrogay nessa página entre os meses de maio e junho. Hoje (16.01.2023) essa conta não está mais disponível no *Instagram*. Segue mais algumas capturas dessa página:

**Imagem 22:** capturas - corporalidades “Negão” (21.06.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Nas capturas da Imagem 22, a legenda relata uma espécie de diálogo entre o ADM 1 e o ADM2. Veja: “AMD 2 está a caminho do Rio pra passar o fim de semana por lá. Mas ele acabou de mandar mensagem para o ADM1 dizendo que o ônibus tá cheio de macho gato e gostoso. Disse que tem um parecido com essa delícia da foto (aliás, se alguém souber o @, manda aqui). Gostoso demais, né? 🍆”. Nessa legenda é possível perceber que o suposto casal de estados diferentes possui um relacionamento aberto e que eles buscam se relacionar com

outras pessoas, talvez esse casal não exista, talvez seja apenas parte da composição do conteúdo homoerótico para criar fantasias sexuais.

O que chama atenção na legenda em relação ao uso da imagem do sujeito negro (o qual está apenas de cueca) na foto (pela composição da legenda e resolução da foto considero que a imagem se trate de um print) é o processo de hipersexualização através dos enunciados que fazem referências de sexualização desse tipo de corporalidade: “macho gato e gosto”; “parecido com essa delícia da foto”; “Gostoso demais, né? 🔥”. Com esses enunciados, e relacionado ao fato de os ADMs não conhecerem quem é o sujeito da foto, e a utilizarem, sobretudo atribuindo adjetivos sexuais em torno de sua estética, conduz a perceber uma produção de hipersexualização.

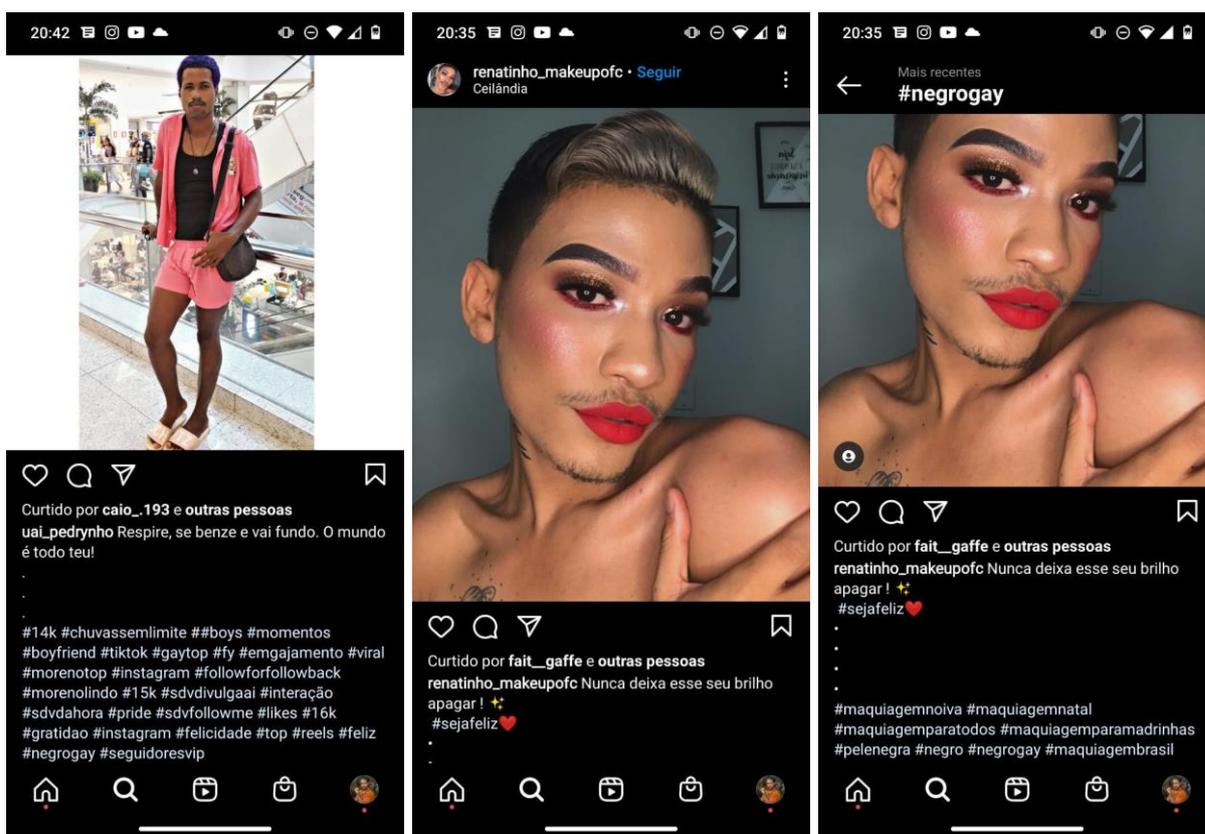
Esse processo de produção de hipersexualização em torno de corporalidades masculinas negras, na página em questão, fica em evidência ao observarmos as imagens (também sem identificação dos sujeitos) e legendas das capturas da Imagem 22. São essas legendas em sequência: “Que tamanho de homem!!!”; “E seguimos falando sobre suvacos... Vocês também têm tesão num suvaco alheio??”; “Não sei vocês, mas eu sento!!”.

É possível perceber que todos os enunciados estão relacionados a atos sexuais, bem como são estimulantes, no sentido de instigar as pessoas que consomem o conteúdo a interagir, são perguntas ou provocações. Aqui identificamos práticas comunicacionais direcionadas em busca do exercício de desejo, principalmente pautando corpos de homens negros no *Instagram*. Além disso, os enunciados põem em jogo comportamentos e expressões de masculinidades negras homoafetivas em torno do “Negão” que satisfaz o desejo sexual, uma máquina do prazer. Logo, se trata da construção discursivo-imagética da hipersexualização nas narrativas do imaginário social e/o estereótipo do homem negro forte e viril (SOUZA, 2009, 2013; SANTOS, 2014; RESTIER, 2019; CÉSAR, 2019; FRANCSICO, 2019; BOLA, 2020).

### 3.2.2 “Bixa Preta”

A partir daqui, seguimos para o próximo subtópico dessa sessão: as discussões com as capturas que giram em torno dos atravessamentos da noção de “Bixa Preta”. É importante lembrar que a utilização desse termo não consiste em categorizar ou rotular, mas sim promover discussões sobre expressões de masculinidades negras homoafetivas que dialoguem ou apresentem questões que permeiem esse percepção discursiva-imagética do imaginário social em torno de homens negros homoafetivos que exercitam masculinidades que se distanciam da lógica heterossexual de dominação pela virilidade e macheza.

Imagem 23: capturas - corporalidades “Bixa Preta” (06.12.2021)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

As capturas da Imagem 23 trazem homens negros em ambientes diferentes. O primeiro está em um ambiente público, provavelmente um shopping ou uma grande loja, usando roupas e acessórios socialmente tidos como femininos: shorts curtos e bolsa e suas vestimentas são de cor rosa, também socialmente relacionada ao universo feminino.

O ambiente da segunda publicação é um espaço interno, que pode ser algum cômodo da casa do sujeito da foto. Nesse lugar, ele realizou uma fotografia com foco na parte superior do corpo e não está utilizando camisa. Essa configuração fotográfica pode sugerir o foco para a maquiagem que ele está expondo: olhos e pele com brilho e os lábios marcados com um batom vermelho. A maquiagem em si é convencionalizada como um elemento feminino e o processo de maquiagem de “pertença” das mulheres.

Sendo assim, através das vestes, acessórios e prática da maquiagem em uso pelos sujeitos dos expostos assim, podemos identificar noções de feminilidade nos modos de homens negros se expressarem no *Instagram*. As legendas e *hashtags* utilizadas nas publicações em questão sugerem que esses sujeitos possuem um desejo de visibilidade e/ou uma relação profissional com o universo que eles expressam em seus corpos.

Na primeira publicação temos a seguinte legenda: “Respire, se benze e vai fundo. O mundo é todo teu”. O enunciado da legenda apresenta uma frase motivacional, o verbo “Respire” sugere ter calma ou paciência, e o termo “benze” tem um sentido religioso de proteção. Já a composição das *hashtags* traz elementos sobre o marcador raça: “#morenotop, #morenolindo e #negrogay”, as demais *hashtags* direcionam para sentidos de busca de seguidores: #14k #engajamento #viral #morenotop #instagram #folloeforfolloeback #15k #sdvdivulgaai #interação #sdvdahora #sdvfollowme #likes #16k #gratidao #instagram #top #reels #seguidoresvip”. E por fim, o marcador sexualidade: “#boys #boyfriend # #gaytop #pride”. A partir disso, compreendo um processo de exaltação do sujeito sobre sua própria imagem, e o desejo de alcançar visibilidade por meio dela.

Por sua vez, a segunda publicação se apresenta enquanto um perfil profissional voltado para maquiagem, o próprio nome do usuário no *Instagram* indica isso: @renatinho\_makeupofc. Ao entrar em seu perfil, que contém 12,2 mil seguidores e 34 publicações<sup>36</sup>, isso fica em evidência. Confira a descrição do perfil [sic]: “🧐 | Maquiador profissional de Brasília 🇧🇷 | As maquiagem mais linda é você encontra aqui, com todo amor e carinho 📱 | Agende seu horário pelo WhatsApp”.

Nessa conta, o maquiador apresenta seu trabalho aplicado nele mesmo com diversos tipos de maquiagens, sempre com fotografias e vídeos semelhantes a captura aqui em discussão. Veja a legenda e as *hashtags* da publicação: “Nunca deixe esse seu brilho apagar! ✨ #sejafeliz ❤️ #maquiagemnoiva #maquiagemnatal #maquiagemparatodos #maquiagemparamadrinhas #pelenegra #negro #negrogay #maquiagembrasil”.

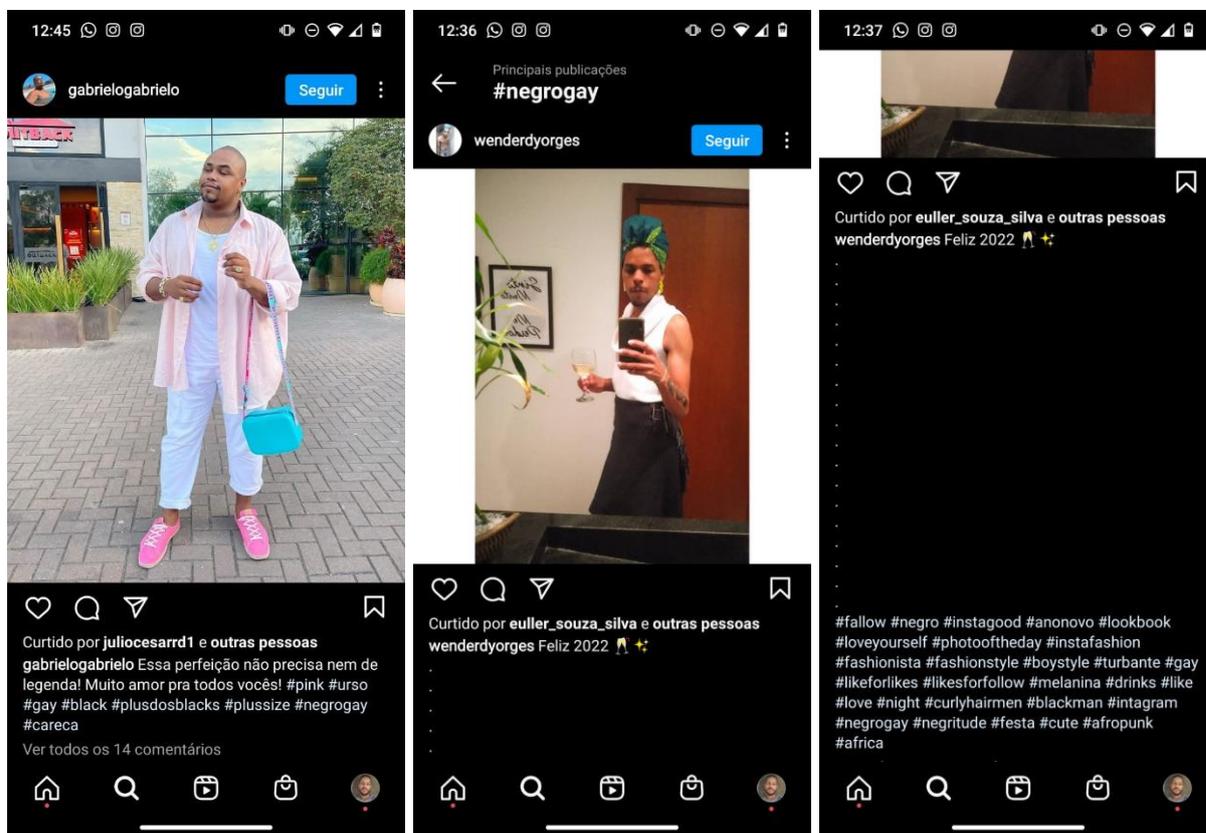
A composição dos enunciados sugere uma divulgação para maquiagens voltadas para casamento, o que chama atenção é a composição da *hashtags* em que direciona para esse tipo de maquiagem, bem como traz elementos em torno de raça: “#pelenegra #negro #negrogay”; sendo a última, a #negrogay a que apresenta a relação de sexualidade homoafetiva. Nesse ponto, entendo que a #negrogay além de servir como um meio de enunciar raça e sexualidade ela também constitui o universo da vida profissional. Através da exposição das informações deste perfil e dos enunciados, observo um processo de sociabilidade de masculinidades negras homoafetivas através de práticas normatizadas enquanto do universo feminino, no caso a maquiagem. E ao mesmo tempo essas práticas servem de estratégia de divulgação do trabalho

---

<sup>36</sup> Informações datadas do dia 16 de janeiro de 2023.

profissional por meio do *Instagram* como faz o @renatinho\_makeupofc que aplica seu trabalho em si mesmo e torna sua imagem material de divulgação.

**Imagem 24:** capturas - corporalidades “Bixa Preta” (16.01.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

As vestimentas, acessórios e paletas de cores são elementos discursivo-imagéticos que constroem formas de se apresentar ao mundo. Nos registros acima, bem como nos demais desse tópico é uma questão bem presente, a qual entendo enquanto um processo de demarcação e expressão de masculinidades negras homoafetivas que caminha próximo da concepção da feminilidade, manifestações que se aproximam da noção de “Bixa Preta”.

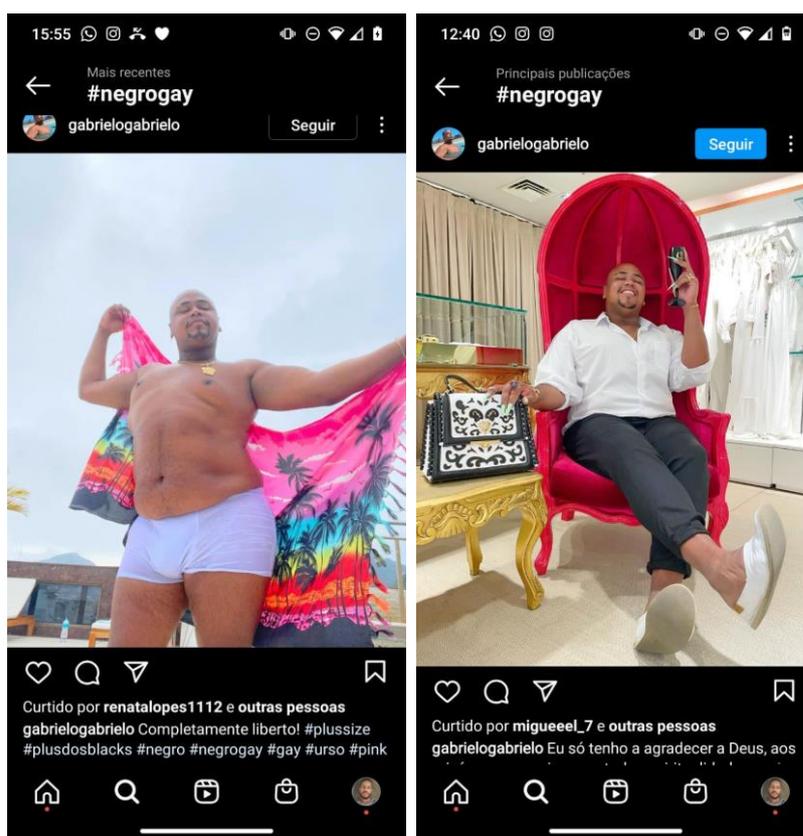
Na primeira captura da Imagem 24 observamos um homem negro, utilizando roupas nas cores azul e rosa em tons claros, utilizando uma bolsa “feminina”, pulseiras e colares. Essa composição visual, ele exhibe com orgulho. Na legenda ele detalha sobre: “Essa perfeição não precisa nem de legenda! Muito amor pra todos vocês! #pink (rosa – tradução livre) #urso #gay #black (negro – tradução livre) #plusdosblacks (tamanho grande para negros – tradução livre) #plussize (tamanho grande – tradução livre) #negrogay #careca”.

Por meio desses enunciados, é perceptível que sujeito da publicação se entende como um homem negro gordo e careca, bem como externaliza sua aproximação com o universo

feminino, bem com toma suas características enquanto autoestima, o enunciado: “Essa perfeição não precisa nem de legenda” está se referindo a ele mesmo naquele momento. Isso permite pensar uma demarcação da sexualidade enquanto participante com a sua expressão de masculinidade de forma indissociável. Outro ponto que chama atenção na legenda, é o fato dele dizer “Muito amor pra vocês!”, como uma forma de interação.

Ao entrar em seu perfil, identificamos que ele é produtor de conteúdo digital. Veja a descrição: “GABRIELO 🌈👑25 / 📍RJ / ♊ Geminiano / 🏳️🌈 Gay / 🏳️🌈”. Seu perfil possui 7.144 seguidores e conta com 177 publicações<sup>37</sup>, através de seu perfil é possível observar uma segmentação no estilo de conteúdo: apresentação de roupas, viagens, eventos e todas elas pautando sua estética gorda, feminina e negra. O perfil do @gabrielogabrielo em outros dois meses consecutivos publicações mais presentes nos registros. Segue mais capturas desse perfil:

**Imagem 25:** capturas - corporalidades “Bixa Preta” (04.02.2022); (10.03.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Através dessas publicações podemos identificar uma padronização no estilo de conteúdo produzido por esse perfil. Elementos da moda, sobretudo peças de roupas e acessórios que

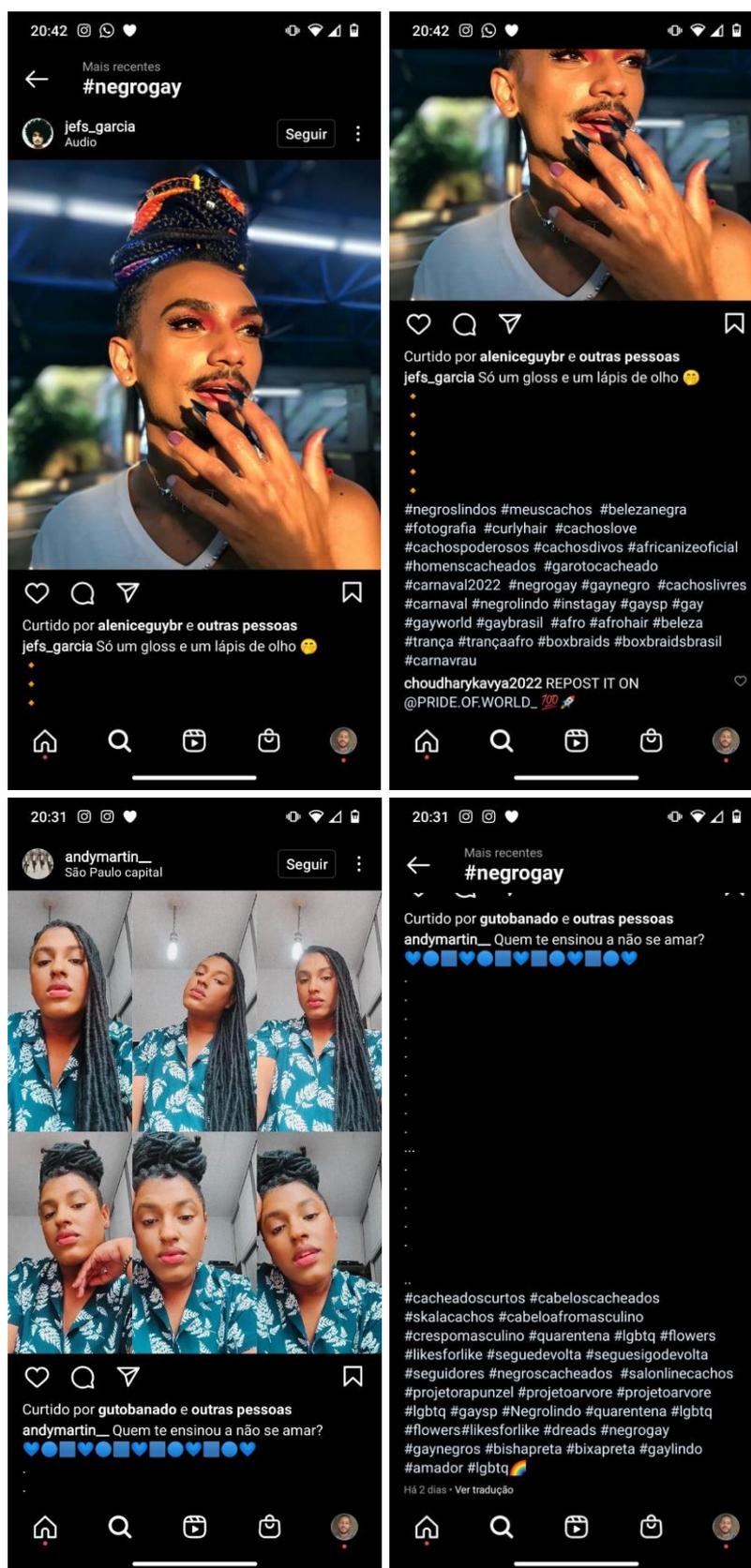
<sup>37</sup> Informações datadas do dia 17 de janeiro de 2023.

remetem a uma ideia de feminilização enquanto um estilo de vida faz parte do cotidiano desse sujeito, bem como a demarcação de aspectos relacionados ao seu corpo, a partir do qual ele se enuncia publicamente em seu perfil como homem gordo e produz conteúdos e narrativas sobre essa corporalidade que é negra, gorda e com expressões femininas. Outro aspecto a comentar sobre essas publicações é o fato delas aparecerem com periodicidade, durante o processo cartográfico, isso talvez tenha ocorrido por conta da constância do uso das mesmas *hashtags* nas publicações do perfil.

Por seu turno, a segunda publicação da Imagem 24 reforça a observação empírica aqui discutida, sobre as expressões de masculinidades negras homoafetivas relacionados ao uso de elementos tidos como femininos. Na publicação em questão temos um homem negro utilizando turbante verde, camisa branca e uma saia longa preta, uma roupa para festa. O traje pode ser identificado como de festa através da legenda: “Feliz 2022 🍷 ✨”.

Por meio das *hashtags* é possível perceber que o sujeito busca visibilidade e engajamento em sua publicação: “#fallow #negro #instagood #anonovo #lookbook #loveyourself #photooftheday #instafashion #fashionista #fashionsstyle #boystyle #turbante #gay #likeforlikes #likesforfollow #melanina #drinks #like #love #night #curlyhairmen #blackman #instagram #negrogay #negritude #festa #cute #afropunk #africa.” As mesmas trazem à baila a enunciações de negritude e questões relacionadas à moda. Sendo assim, entendo a exposição das peças de roupas como uma maneira de expressar modos de si para os outros, e esses elementos fazem parte das manifestações de sua negritude e anseio por ser visto.

Imagem 26: capturas - corporalidades “Bixa Preta” (10.03.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

Nas capturas acima observamos homens negros com traças que visualmente remetem a cabelos longos, característica que é culminada socialmente como de mulheres (embora essa visão remeta a uma estereotípia ultrapassada, mas entendo o lugar da (des)continuidade que essa característica possa remeter ao tratar de cabelos longos para homens com uma certa vigência). Para pessoas negras, as tranças também são compreendidas como um símbolo de empoderamento e resgate de ancestralidade ligada às culturas africanas.

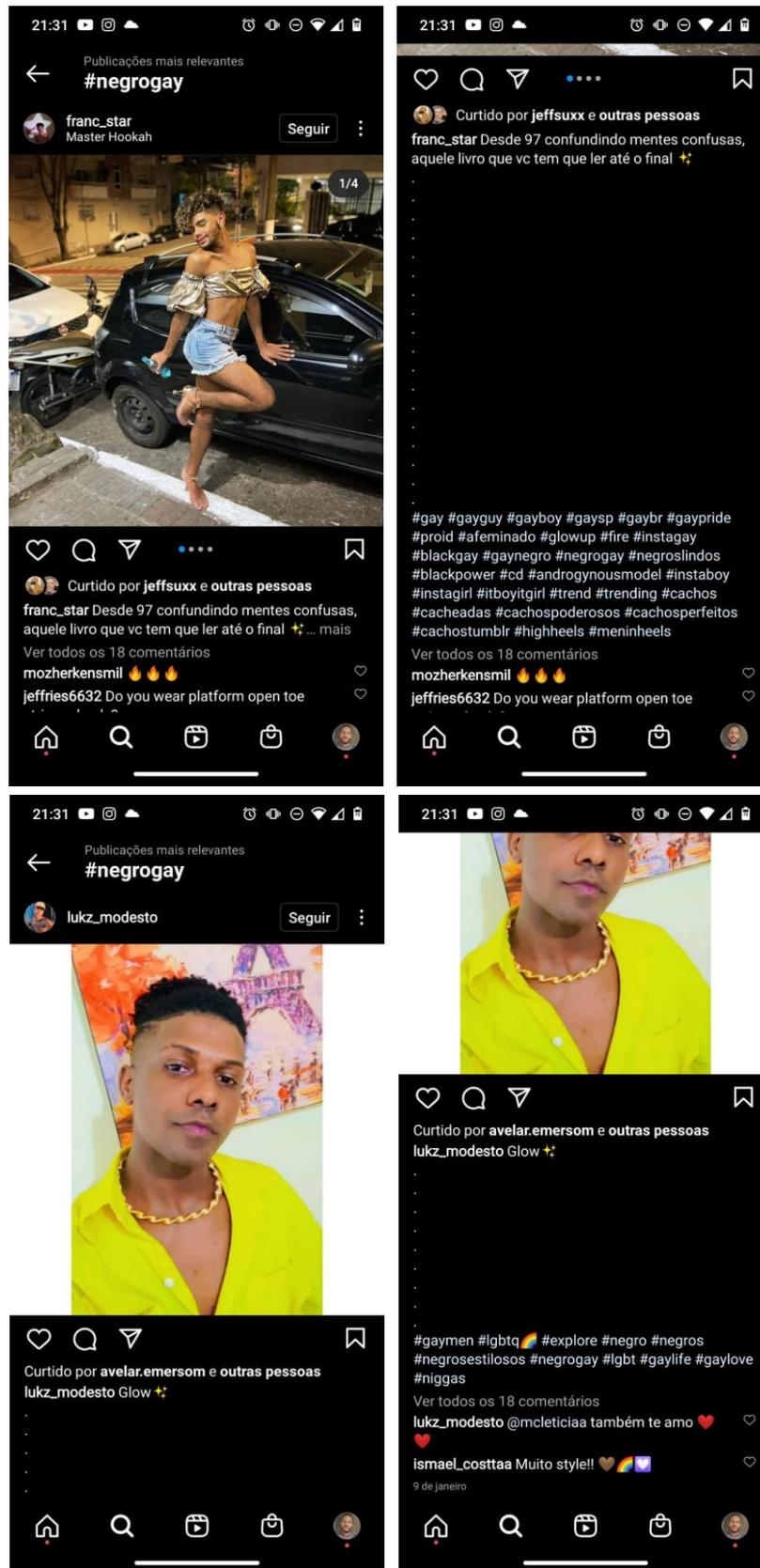
É possível sinalizar para essa percepção sobre estética negra através das traças fica em evidência através da legenda e *hashtags* utilizadas na segunda publicação: “Quem te ensinou a não se amar?  #chacheados #cabeloscacheados #skalacachos #cabeloafromasculino #crespomasculino #quarentena #lgbtq #flowers #likesforlikes #seguedevoita #seguesigdevolta #seguidores #negroscacheados #salonlinecachos #projektorapunzel #projetoarvore #projetoarvore #lgbta #gaysp #negroslindo #quarentena #lgbtq #flowers #likesforlikes #dreads #negrogay #gaynegros #bishapreta #bixapreta #gaylindo #armado #lgbtq ”.

Essas *hashtags* além de destacarem e enunciarem uma exaltação dos cabelos negros masculinos e beleza de homens negros no sentido de autoestima, elas também sinalizam para ao aspecto da sexualidade trazendo o “Bixa Preta”:#bishapreta #bixapreta”. As demais *hashtags* apontam para um desejo de visibilidade e engajamento: “#likesforlikes #seguedevoita ##seguesigodevoita #seguidores”. Desse modo, entendo que também existe uma relação discursivo-imagética no uso das traças que não recai apenas no imaginário de feminilização de cabelos longos, mas também na relação com aspecto de negritude.

Outro aspecto perceptível é que ambos fazem uso de maquiagem, dois tipos de maquiagem, o primeiro uma maquiagem mais chamativa e brilhante e o segundo mais discreta. A legenda da primeira publicação enfatiza o uso da maquiagem: “Só um gloss e um lápis de olho ”. A legenda enfatiza o uso da maquiagem. Porém, outros elementos são destacados na publicação as unhas longas e coloridas e as traças com partes coloridas e pequenos adereços brilhantes pelo uso das *hashtags* e data de publicação podem sinalizar para uma montagem para o carnaval, e as *hashtags* semelhantes a segunda publicação enfatiza as traças enquanto uma relação com a negritude. Vejas as *hashtags* desta publicação: “#negroslindos #meuscachos #belezanegra #fotografia #curlyhair #cachoslove #cachospoderosos #cachosdivos #africanizeoficial #homenscacheados #garotocacheado #carnaval2022 #negrogay #gaynegro #cachoslivres #carnaval #negrolindo #instagay #gaysp #gay #gayworld #gaybrasil #afrohair #beleza #trança #trançado #boxbraids #boxbraidsbrasil #carnavrau”.

Em ambas as publicações são postas *hashtags* semelhantes, tanto que enfatizem o uso das traças, como também enuncia a beleza dos homens negros. Além das demarcações sobre raça, sexualidade e estética também é possível identificar a demarcação de regionalidade: Brasil, São Paulo. A composição dessas publicações nos leva a perceber práticas de sociabilidades, no sentido de compartilhamento de características que constituem os sujeitos expõe suas maquiagens e tranças no *Instagram*, ou seja, modos de se ver e se projetar.

Imagem 27: capturas - corporalidades “Bixa Preta” (23.05.2022)



Fonte: Reprodução do Instagram, 2022.

As noções de feminilidade transitam desde a composição do vestuário até expressões físicas. Não há uma fixação em exercer uma masculinidade que também verse pelos trejeitos concebidos como femininos. Isso produz expressões de masculinidades de resistência frente aos padrões vigente de virilidade e força do homem negro “macho”: normatizado pela heterossexualidade. As capturas da Imagem 26 expressam esses trejeitos e vestuário de formas diferentes, mas com semelhanças. O as configurações discursiva-imagéticas em torno das peças de roupas e acessórios, legendas e *hashtags* têm sido percebidas neste tópico como modos de expressão das masculinidades que dialogam com a noção de “Bixa Preta”.

Na primeira publicação da Imagem 26 temos um homem negro ao lado de uma foto, utilizando uma minissaia jeans e um cropped de um tecido brilhosos na cor dourada, utilizando salto alto, brinco e maquiagem, toda sua vestimenta e postura na fotografia expressam feminilização, e ele expressa isso de maneira consciente e proposital, esse direcionamento, proposital pode ser compreendido através da legenda da publicação [sic]: “Desde de 97 confundindo mentes confusas, aquele livro que vc tem que ler até o final ✨”.

Esse enunciado pode sugerir o ano de nascimento dele, 1997, o fato de confundir no sentido que o modo dele ser e se expressar sempre transitou nesse universo masculino e feminino. Essa discursividade, poderia se tratar de uma pessoa de gênero fluido ou não binária talvez, não temos como afirmar sobre esse aspecto, mas pelo o uso das *hashtags* podemos considerar que sejam referências de expressões de um homem negro homoafetivo: #gay #gayguy #gayboy #gaysp #gaybr #gaypride #proud #afeminado #glowup #fire #instagay #blackgay #gaynegro #negrogay #negros lindos #blackpower #cd #androgynousmodel #cachos #cacheadas #cachospoderosos #cachosperifericos #cachostumblr #highheels #meninheels”.

Entre as *hashtags*, identificamos duas que dizem sobre seus modos de expressão de masculinidade: “#afeminado” e “#androgynousmodel (modelo andrógênio – tradução livre)”. Isso leva a entender sobre a maneira como ele se veste enquanto parte do seu cotidiano, como também sinaliza para uma forma dele expressar sua masculinidade.

As *hashtags*, igualmente, direcionam para a questão da estética capilar, as quais ressaltam os cachos: “#cachos #cacheadas #cachospoderosos #cachosperifericos #cachostumblr.” Nessa publicação, e em outras capturas discutidas anteriormente, bem como em outros registros que não entraram neste texto, *hashtags* e legendas que ressaltam o aspecto da estética capilar de cachos e tranças têm sido observadas como elementos presentes nos atravessamentos das masculinidades aqui em discussão, sobretudo, se aproximam da percepção da “Bixa Preta”. Compreendo que a relação com os cabelos e o foco discursivo-imagético neles

podem indicar um processo de demarcação em torno da negritude bem como uma aproximação e/ou expressões de feminilidades.

Já na segunda publicação da Imagem 27, observamos um homem negro, com uma camisa verde com gola “v” utilizando um colar dourado e maquiagem leve, em fotografia estilo *self* em um ambiente interno. A legenda apenas traz uma palavra com *emoji*: “Glow ✨ (Brilho – tradução livre). A composição discursiva-imagética dessa publicação não tem tantos elementos expressivos como a anterior, o interessante é perceber como as expressões em torno de “Bixa Preta” são diversas e se alteram de sujeito para sujeito. Contudo, os elementos maquiagem – forte ou suave –, adereços: bolsas, colares, salto alto e roupas em cores vibrantes e/ou brilhosas foram no geral pontos em comum nas publicações aqui coletadas e discutidas, como também em outros registro que não entraram neste texto por conta do espaço.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

E o olho que me julga precisa fazer regime / Ou algum de nós dois vai estar lá na cena do crime / E eu só querendo eu e minha mina na fila do cine / Vendo o filme da minha vitória / Sou da sua raça, mano, é a nossa vitória / Já foram farsa, vamo, contar nossa história / Quilombos, favelas, do futuro seremos reis, Charles / Seremos a negra mais linda desse baile charme / A negra velha mais sábia, crianças a chave / Eles são cadeado, já foram corrente, sabe? / O lado negro da força, mato com meu sabre / Te corto com meu sabre / Como se fosse a noite, 'cê vê tudo preto / Como fosse um blackout, 'cê vê tudo preto / São meus manos, minhas minas / Meus irmãos, minhas irmãs, yeah / O mundo é nosso, hã (DJONGA, 2017, O Mundo É Nosso).

Dou início a apresentação das considerações finais com a letra do rapper brasileiro, Gustavo Pereira Marques, artisticamente conhecido como Djonga. Essa letra fala do mundo branco ao qual nós negros fomos submetidos, mas lembra da grandeza que carregamos em nossa resistência, força, estética, conhecimento e ancestralidade, e que somos muitos, e ainda acrescento, somos múltiplos. É com esse olhar de grandeza e multiplicidade que vejo as masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*.

Aqui, neste fim, que não é fim, talvez seja apenas um começo para outras possibilidades de estudar, discutir ou tentar entender os modos de ver e ser que nós homens negros homoafetivos produzimos ao usar o *Instagram*. Então, é importante dizer o sentido transitório deste trabalho. Pois, o objetivo e a pergunta problema desta pesquisa não se deram em dizer o que são ou quais são as masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*, mas sim: como são produzidas as masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*. Assim, o que conseguimos aqui foram óticas sobre manifestações dessas masculinidades.

Em um primeiro momento, posso dizer que a produção de subjetividades operacionalizadas por homens negros no dispositivo de comunicação *Instagram* não é estática. E mesmo que tenhamos usado as noções discursivas-imagéticas do “Negão” e da “Bixa Preta” como eixos de sentidos dos atravessamentos e das semelhanças a partir de características físicas e práticas sociais expostas através das publicações rastreadas pela #negogay, percebemos as singularidades em cada sujeito.

Por meio das discussões do material cartografado foi possível compreender que raça, gênero e sexualidade são indissociáveis nos modos desses sujeitos se apresentarem no *Instagram* e esses marcadores também são impulsionadores de narrativas micropolíticas que expressam desde desejos de visibilidade até construções de autoestima, no sentido de exaltação da estética negra que cada um possui. Assim, é com alegria que digo que alcancei o objetivo deste estudo, pois foi possível descrever e discutir expressões de masculinidades negras

homoafetivas compreendendo aspectos multideterminados nos corpos, nas vestimentas, nas maneiras de se comunicar e nos modos de ser e ser visto: projeções do social, político, cultural e afetivo no *Instagram*.

Através desses microuniversos que são os enunciados das publicações e perfis, pude identificar cruzamentos que aproximam as masculinidades negras homoafetivas das mulheres negras (cis e trans), e de causas políticas que vão desde as relações partidárias até o empoderamento dos cabelos cacheados e a feminilização das expressões masculinas como no caso das “Bixas Pretas”. Não tem como deixar de destacar que as corporalidades de homens negros, sobretudo dos “Negões”, carregam um peso de imagens sobrecarregado de desejo sexual no imaginário social, ou seja, ainda são expressões masculinas hiperssexualizadas.

Também percebi que os aspectos estruturais do *Instagram* como algoritmos são mecanismos regulatórios de visibilidade que põem em jogo quem é mais visto, bem como percebi que as legendas e *hashtags*, além de funcionarem como engrenagens para estratégias de engajamento ou práticas sociais, são canais de comunicação e enunciação dos diversos marcadores sociais que compõem os sujeitos que as utilizam: raça, gênero, sexualidade, regionalidade e classe social.

Arrisco dizer que as masculinidades negras homoafetivas no *Instagram*, da mesma maneira que na realidade de redes sociais na contemporaneidade, são encruzilhadas que podem carregar ainda noções em (des)continuidade de “Negão” ou “Bixa Preta”. As encruzilhadas de masculinidades em torno da “Bixa Preta” movimentaram questões de resistência às noções, características e expressões de masculinidade vigente, com suas estéticas negras que dizem e afirmam que homens negros usam tranças diversas e também trajam todas as cores vibrantes de maquiagens.

Já as encruzilhadas em torno de “Negão” apresentaram ainda masculinidades em certo grau refém da lógica branca, cisgênero e heterossexual. É importante perceber que essas expressões masculinas são marginalizadas na medida que elas não exercem a hegemonia ou noção de modelo universal do ser homem homoafetivo, justamente pelo cruzamento de raça e sexualidade.

Porém, essas encruzilhadas são forças moventes e com potência de criação, pois os sujeitos que as produzem são seres desejanter, sujeitos que exibem seus corpos magros, gordos, musculosos de forma semidesnudos ou vestidos de minissaia e salto alto, são sujeitos que usam do *Instagram* para compartilhar suas imagens e experiências de vida, experiências essas que são encruzilhadas revestidas de singularidades e coletividades. Assim, ao me inspirar na letra

de Djonga (2022), eu verso: no *Instagram*, como se fosse a noite, eu vejo tudo preto, são reis, são meus manos, são meus irmãos em cada publicação, comentário e curtida (o mundo é nosso).

Acredito que nessas considerações, também cabe chamar atenção para questões de necessidades de campos a serem explorados. No mover desta pesquisa, a observação sobre algoritmos, me fez perceber a necessidade de pesquisas no campo da Comunicação que pensem e problematizem a atuação dos algoritmos através dos dispositivos de comunicação como modos de influenciar a vida social, considerando os cruzamentos de estudos críticos de raça, gênero, sexualidade e classe, ou seja, a ampliação de estudos que não se detenham apenas a identificar e descrever produtos e técnicas de dispositivos de comunicação, mas que foquem nas práticas e processos sociais, culturais e políticos que os algoritmos intermediam através dos dispositivos de comunicação.

Cabe aqui também, destacar as dificuldades do desenvolvimento deste estudo. A maior dificuldade para montagem desta pesquisa gira em torno dos aspectos metodológicos, no sentido de não vir um modelo predeterminado. Por se tratar de uma pesquisa de cunho qualitativa, com uma proposta de imersão e posicionamento político-intervenção a proposta da orientação cartográfica serviu de maneira coerente, sobretudo no aspecto da indissociação do sujeito-pesquisador como também sujeito-pesquisado, questão específica desse estudo.

Isso serviu como apoio nos processos de observação, através da afetação do “corpo vibrátil” em campo. A dificuldade de fato se deu em como tratar o material coletado que se constituiu como um método de coleta contemporâneo: realizar uma pesquisa na Comunicação através de capturas de tela. Assim, o próprio material direcionou a questionamentos: como sistematizar? O que vai ser analisado? O que vai ser descrito? O que vai ser discutido? Para tal, a apropriação do antimétodo cartografia – observação/descrição/registo/posição reflexiva do cartógrafo: em fluxo contínuo e guiado pelo objetivo – e o uso do diário de campo foram essências para formular a sistematização das análises.

A organização do material por datação (registro), depois divididos em agrupamentos de sentidos (observação e descrição) e ficando atentando ao foco do estudo (posição reflexiva do cartógrafo) trouxe um ganho para esta pesquisa realizada no campo da Comunicação, sobretudo no uso do diário de campo não só como registro, mas como material de análises. Defendo que foi possível acompanhar as práticas e processos comunicacionais, sociais e de subjetivação em um dispositivo de comunicação de forma processual graças a apropriação do antimétodo cartografia. No fim, as dificuldades do processo cartográfico guiaram para modos de como fazer a pesquisa.

Outro ponto que é pertinente para se destacar nesse estudo, reside no aspecto epistemológico, sobretudo na questão analítica. Exu, divindade africana da Comunicação, entrou neste estudo como inspiração para a encruzilhada: pensar os cruzamentos das experiências de raça, gênero e sexualidade em torno das expressões de masculinidades de homens negros homoafetivos via *Instagram*.

Através disso, na fase final da escrita dessa dissertação, percebi o potencial de Exu e da encruzilhada para formular uma epistemologia analítica que promova o cruzamento de raça, gênero e sexualidade mediado por dispositivos de comunicação, numa lógica de práxis, ou seja, analisar experiências de grupos sociais marginalizados, como homens negros homoafetivos, através do uso de dispositivos de comunicação (mediadores de conexões) situando seus marcadores sociais sem indissociação, e tomando os mesmos, sem operacionalizar noções de certo ou errado no que diz respeito a maneira que o grupo social marginalizado utiliza de algum dispositivo de comunicação para expressar suas experiências (mensagens). Assim, encerro este texto deixando em aberto a possibilidade de desenvolver uma epistemológica que pense Exu e a encruzilhada como meios para fundamentar análises no campo da Comunicação.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silva. **Racismo estrutural**. (Coleção Feminismos Plurais). São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra. 2020.

ALMEIDA, Guilherme. “Homens trans”: novos matizes na aquarela das masculinidades?. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 513-523, 2012. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2012000200012&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2012000200012&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 06 set. 2020.

ALVAREZ, Johnny, PASSOS, Eduardo. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

AHLGREEN, Matt. **40 + INSTAGRAM ESTATÍSTICAS E FATOS PARA 2022**. Disponível em: <https://www.websiterating.com/pt/research/instagram-statistics/#:~:text=Em%202022%2C%20Zara%20foi%20a,de%20v%C3%ADdeo%20s%C3%A3o%20de%200.39%25>. Acesso em: 09 de mai. de 2022.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/FL7SmwjzjDJQ5WQZbvYzczb/?lang=pt>. Acesso em: 13 de nov. 2022.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. 2ª reimp. (Coleção Feminismos Plurais). São Paulo: Polén Livros, 2019.

ARRUDA, Mario. Nova tropicália: uma desterritorialização da internet algorítmica. Artigo apresentado no GP Semiótica da Comunicação, **XVI Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação**, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-0380-1.pdf>. Acesso em: 23 de out. de 2022.

BACO EXU DO BLUES. **Autoestima**. Brasil: 999/Altafonte: 2022. Spotify (2m53s).

BARROS, Laura Pozzana de, KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. In: **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

BENTO, Berenice. **Homem não tece a dor: queixas e perplexidades masculinas**. 2. ed., Natal, RN: EDUFRN, 2015.

BRUNO, Fernanda. Máquinas de ver, modos de ser: visibilidade e subjetividade nas novas tecnologias de informação e de comunicação. **Revista Famecos**, v. 11, n. 24, p. 110-124, 2004. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3271/2531>. Acesso em: 12 de mai. de 2021.

BRUNO, Fernanda. Dispositivos de vigilância no ciberespaço: duplos digitais e identidades simuladas. **Fronteiras-estudos midiáticos**, v. 8, n. 2, p. 152-159, 2006. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4848563/mod\\_resource/content/1/vigilancia\\_digital.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4848563/mod_resource/content/1/vigilancia_digital.pdf). Acesso em: 12 de mai. de 2021.

BRUNO, Fernanda. **Máquinas de ver, modos de ser: vigilância, tecnologia e subjetividade**. Sulina: Porto Alegre, 2013.

BRUNO, Fernanda. Rastrear, classificar, performar. **Ciência e Cultura**, v. 68, n. 1, p. 34-38, 2016. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252016000100012](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252016000100012). Acesso em: 12 de mai. de 2021.

BOLA, JJ [Michael Kabongo]. **Seja homem: a masculinidade desmascarada**. Tradução de Rafael Spuldar. Porto Alegre: Dublinense, 2020.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Pólen Livros: São Paulo, 2019.

CASTRO, Vinicius Vasconcelos. Tocando o falo de Exu Elegbará: subvertendo a ordem e implantando a desordem. **Cadernos Imbondeiro**. João Pessoa, v.2, n.1, 2012. Disponível: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ci/article/view/14141/8773> Acesso em: 04 de mai. de 2022.

CÉSAR, Caio. Hipersexualização, autoestima e relacionamento inter-racial. In: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Maungo. **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Continuo Editorial, 2019.

CONNELL, Robert [Raewyn]. Políticas da masculinidade. In: **Revista Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 185-206, 1995. Disponível: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71725>. Acesso em: 12 jul. 2020.

CONNELL, Raewyn.; PEARSE, Rebecca. **Gênero uma perspectiva global: compreendendo o gênero – da esfera pessoal à política – no mundo contemporâneo**. Tradução e revisão técnica de Marília Moschkovich. 3. ed. São Paulo: nVersos, 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista estudos feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mBTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/abstract/?lang=pt> Acesso em: 09 de abr. de 2021.

COSTA, Luciano Bedin da. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. **Revista Digital do LAV**. Santa Maria., vol. 7, n.2, p. 66-77., mai./ago., 2014. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/106583> . Acesso em: 03 de jun. de 2021.

CUMINO, Alexandre. **Novos olhares para Exu na Umbanda: Exu ensina I**. São Paulo: Umbanda EAD, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2ª ed., v.1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. 3ª ed., 2ª reimp. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DJONGA. **O Mundo É Nosso**. Brasil: Warner Chappell Music: 2017. Spotify (3m44s).

FRANCISCO, André Henrique dos Santos. De “Lacraia” ao “Negão de tirar o chapéu”: apontamentos sobre masculinidades e negritudes em aplicativos de encontros entre homens. **Revista da ABPN**. v. 11, n. 30., set – nov 2019, p.29-53. Disponível em: [https://www.academia.edu/44312086/De\\_Lacraia\\_ao\\_Neg%C3%A3o\\_de\\_tirar\\_o\\_chap%C3%A9u\\_Apontamentos\\_sobre\\_Masculinidades\\_e\\_Negritudes\\_em\\_Aplicativos\\_de\\_Encontros\\_entre\\_Homens](https://www.academia.edu/44312086/De_Lacraia_ao_Neg%C3%A3o_de_tirar_o_chap%C3%A9u_Apontamentos_sobre_Masculinidades_e_Negritudes_em_Aplicativos_de_Encontros_entre_Homens) Acesso em: 16 de mai. de 2021.

FRY, Peter., MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Abril Cultural Brasiliense, 1985.

GILLESPIE, Tarleton. **The relevance of algorithms**. Media Technologies: Essays on communication, materiality, and society. Cambridge, 2013. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/281562384\\_The\\_Relevance\\_of\\_Algorithms/link/58063c3708aeb85ac85f24fd/download](https://www.researchgate.net/publication/281562384_The_Relevance_of_Algorithms/link/58063c3708aeb85ac85f24fd/download). Acesso em 23 de out. de 2022.

GILLESPIE, Tarleton. A relevância dos algoritmos. **Parágrafo**. São Paulo, Brasil, v. 6, n. 1, p. 95-121, jan./abr. 2018. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5971548/mod\\_resource/content/1/722-2195-1-PB.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5971548/mod_resource/content/1/722-2195-1-PB.pdf) Acesso em 23 de out. de 2022.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Trabalho apresentado no **8º Encontro Nacional da Latin American Studies Association Pittsburgh**, 5 a 7 de abril de 1979. Disponível em: [https://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/cultura\\_etnicidade\\_e\\_trabalho.pdf](https://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/cultura_etnicidade_e_trabalho.pdf) acesso em: 30 de out. de 2022.

GONZALEZ, Lélia. 1984. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. Apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, **IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980. In: Revista Ciências Sociais Hoje, pp. 223-244, Anpocs. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod\\_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo\\_e\\_Sexismo\\_na\\_Cultura\\_Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf) . Acesso em: 07 de jun. de 2019.

GONZALEZ, Lélia. **O Lugar do negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº 92/93 (jan/jun), p. 69 – 82, 1988. Disponível em:

<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf> Acesso em: 07 de out. de 2022.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira [1981]. In: Lélia Gonzalez: **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e de Lúcia Cláudia Leão. 1ª ed., 4ª reimp. São Paulo: Editora 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

HASENBALG, Carlos Alfredo. Raça, classe e mobilidade. In: GONZALEZ, Lélia. **O Lugar do negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. Elefante Editora, 2019.

KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

LATZER, Michael, JUST, Natascha Katharina. **Governance by Algorithms**: Reality Construction by Algorithmic Selection on the Internet, 2020. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/339675115\\_Governance\\_by\\_and\\_of\\_algorithms\\_on\\_the\\_internet\\_impact\\_and\\_consequences/link/5e70a0f8a6fdccd76dcbd243/download](https://www.researchgate.net/publication/339675115_Governance_by_and_of_algorithms_on_the_internet_impact_and_consequences/link/5e70a0f8a6fdccd76dcbd243/download) Acesso em: 23 de out. de 2022.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LOURO, Guaciara Lopes. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (organizadora) **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Tradução dos artigos de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. [versão digital]

MEDRADO DANTAS, Benedito. **O masculino na mídia**: Repertórios sobre masculinidade na propaganda televisiva brasileira. Pontifícia Universidade Católica. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), São Paulo, 1997. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/158903255/Benedito-Medrado-Dantas-O-Masculino-Na-Midia-Repertorios-Sobre-Masculinidade-Na-Propaganda-Televisiva-Brasileira> Acesso em: 20 de set. de 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Editora Perspectiva SA, 2016.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente**: (r) existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação. 2017. 190f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/47605> Acesso em: 10 de jan. de 2022.

PASSOS, Eduardo, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Apresentação. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

PASSOS, Eduardo, BARROS, Regina Benevides. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

PASSOS, Eduardo, EIRADO, André do. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Organizadores: PASSOS, Eduardo Passos, KASTRUP, Virgínia & ESCÓSSIA, Liliana da. Sulina: Porto Alegre, 2020.

PAIVA, Victor Leitão de. Homossexuais negros na(s) história(s) do pós-abolição no Brasil: algumas provocações à luz do debate sobre as masculinidades negras. **Revista da ABPN**. v. 11, n. 30., set – nov 2019, p.152-173. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/60bb/20d8c3f11036870c2ee0ec670867f0d84572.pdf> Acesso em: 16 de mai. de 2021.

PINHO, Osmundo. O Corpo do Homem Negro e a Guerra dos Sexos no Braisl. In: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Maungo. **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Continuo Editorial, 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, 2020.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. In: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Maungo. **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Continuo Editorial, 2019.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. (Coleção Cibercultura) Porto Alegre: Sulina, 2009.

RESTIER, Henrique. O duelo viril: confrontos entre masculinidades no Brasil Mestiço. In: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Maungo. **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Continuo Editorial, 2019.

RODRIGUES JÚNIOR, Gilson José. Sobre o corpo racializado em campo: masculinidades negras e suas implicações para o trabalho de campo antropológico. **Revista da ABPN**. v. 11, n. 30., set – nov 2019, p.130-151. Disponível em: [https://www.academia.edu/42667518/SOBRE\\_O\\_CORPO\\_RACIALIZADO\\_EM\\_CAMPO\\_MASCULINIDADES\\_NEGRAS\\_E\\_SUAS\\_IMPLICA%C3%87%C3%95ES\\_PARA\\_O\\_TRABALHO\\_DE\\_CAMPO\\_ANTROPOL%C3%93GICO](https://www.academia.edu/42667518/SOBRE_O_CORPO_RACIALIZADO_EM_CAMPO_MASCULINIDADES_NEGRAS_E_SUAS_IMPLICA%C3%87%C3%95ES_PARA_O_TRABALHO_DE_CAMPO_ANTROPOL%C3%93GICO) Acesso em: 16 de mai. de 2021.

ROLNIK, Suely. **Cartografias sentimentais**: transformações contemporâneas do desejo. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2016.

ROLNIK, Suely. **Esferas insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. 1ª ed. n-1 edições, 2018.

ROSÁRIO, Nísia Martins do. Mitos e cartografias: novos olhares metodológicos na comunicação. 2008. In: **Perspectivas metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa**. MALDONADO, Alberto Efendy; BONIN, Jiani; ROSÁRIO, Nísia Martins do (Organizadores). Editora Universitária UFPB: João Pessoa, 2008, p. 195-220.

ROSÁRIO, Nísia Martins do., COCA, Adriana Pierre. A cartografia como um mapa movente para a pesquisa em comunicação. **Comunicação & Inovação**, PPGCOM/USCS., v.19, n. 41 [34-48] set-dez 2018. Disponível em: [https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista\\_comunicacao\\_inovacao/article/view/5481](https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/view/5481) Acesso em 05 de abril de 2021.

SARACENI, Rubens. **As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios**. 9ª ed. São Paulo: Mandras, 2020.

SANTOS, Daniel dos. Ogó: encruzilhadas de uma história das masculinidades e sexualidades negras na diáspora atlântica. **Universitas Humanas**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 7-20, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/universitashumanas/article/view/2923> Acesso em: 06 de mai. de 2021.

SANTOS, Gersiney. Linguagem e decolonialidade: discursos e(m) resistência na trilha da aquilombagem crítica. In: **Decolonizar os estudos críticos do discurso**. Organização de Viviane de Melo Resende. SP: Pontes Editores, 2019.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. In: **Projeto de História**. Tradução de Lúcia Haddad. Revisão técnica de Marina Maluf. v. 16, jan./jun. Cultura e Trabalho, 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183/8194> . Acesso em: 06 de mai. de 2021.

SANTANA, Bruno. Pensando as transmasculinidades negras. In: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Maungo. **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Continuo Editorial, 2019.

SILVA, Geovane Pereira. Brumilla na capa da Revista Marie Claire. In: **Fluxos discursivos na sociedade em rede**. Organização de João Benvindo de Moura e Francisco Laerte Juvêncio Magalhães. São Carlos (SP): Pedro & João Editores, 2021. Disponível em: <http://editorapathos.com.br/3d-flip-book/fluxos-discursivos-na-sociedade-em-rede/> Acesso em 30 de nov. de 2022.

SILVA, Geovane Pereira; XAVIER, Monalisa Pontes. Eróticos, românticos ou sexualizados?: representações de corpos negros masculinos nos perfis do Instagram “@casaisnegrosgays” e “@blackgaymankissing”. **Policromias** – Revista do Discurso, Imagem e Som, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 91-118, jan.-abr. 2022. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/policromias/article/view/47325> Acesso em 30 de nov. de 2022.

SOUZA, Rolf Ribeiro. Falomaquia: homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente. **Antropolítica**, nº 34, p. 35-52, 2013. Disponível em: [https://www.academia.edu/10352944/Falomaquia\\_homens\\_negros\\_e\\_branco\\_e\\_a\\_luta\\_pelo](https://www.academia.edu/10352944/Falomaquia_homens_negros_e_branco_e_a_luta_pelo)

[\\_prestigio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente1](#) Acesso em: 07 de mar. de 2022.

SOUZA, Rolf Ribeiro. As representações do homem negro e suas consequências. **Revista Fórum Identidades**. Ano 3, v. 6, jul-dez, 2009. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/5500> . Acesso em: 14 de mai. de 2022.