



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

WEBERSON FERREIRA DIAS

Do limão à caipirinha:
o humor e as linhas de fuga nas vivências gays de Baía Bahia e
Raymundinho Furacão no *Youtube*.

GOIÂNIA
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Weberson Ferreira Dias

3. Título do trabalho

DO LIMÃO À CAIPIRINHA: O humor e as linhas de fuga nas vivências gays de Baía Bahia e Raymundinho Furacão no Youtube

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Weberson Ferreira Dias, Discente**, em 09/01/2024, às 08:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Suely Henrique De Aquino Gomes, Usuário Externo**, em 09/01/2024, às 18:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4303375** e o código CRC **656844B2**.

WEBERSON FERREIRA DIAS

Do limão à caipirinha:
o humor e as linhas de fuga nas vivências gays de Baía Bahia e
Raymundinho Furacão no *Youtube*.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Faculdade de Informação e Comunicação, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Doutor em Comunicação. Área de concentração: Comunicação, Cultura e Cidadania
Linha de Pesquisa: Mídia e Informação

Orientadora: Profa. Dra. Suely Henrique de Aquino Gomes
Co-orientador: Prof. Dr. Deyvisson Pereira da Costa

GOIÂNIA
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Dias, Weberson Ferreira

Do limão à caipirinha [manuscrito] : O humor e as linhas de fuga nas vivências gays de Baía Bahia e Raymundinho Furacão no Youtube. /

Weberson Ferreira Dias. - 2024.

CCXCVI, 296 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Suely Henrique de Aquino Gomes; co orientadora Dra. Deyvisson Pereira da Costa .

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Informação e Comunicação (FIC), , Goiânia, 2024.

Bibliografia.

1. Acontecimento e Diferença. 2. Comunicação. 3. Homossexualidade. 4. Humor. 5. Gilles Deleuze. I. Gomes, Suely Henrique de Aquino , orient. II. Título.

CDU 007



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº **47/2023** da sessão de Defesa de Tese de **Weberson Ferreira Dias** que confere o título de Doutor em **Comunicação**, na área de concentração em **Comunicação, Cultura e Cidadania**.

Aos **dezoito dias de dezembro de dois mil e vinte e três**, a partir das **catorze horas**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “ **DO LIMÃO À CAIPIRINHA: O humor e as linhas de fuga nas vivências gays de Baía Bahia e Raymundinho Furacão no Youtube**”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora **Suely Henrique de Aquino Gomes (PPGCOM/FIC/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora **Andréa Pereira dos Santos (PPGCOM/FIC/UFG)**, avaliadora titular interna; Professor Doutor **Diego Frank Marques Cavalcante (POSLET/Unifesspa)**, avaliador titular externo; Professor Doutor **Luís Antonio Bitante Fernandes (PPGS/UFMT)**, avaliador titular externo, e Professora Doutora **Aline Wendpap Nunes de Siqueira (PPGECCO/UFMT)**, avaliadora titular externa, com a participação de todos por **videoconferência**. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora **Suely Henrique de Aquino Gomes**, Presidenta da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos dezoito dias de dezembro de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Suely Henrique De Aquino Gomes, Usuário Externo**, em 23/12/2023, às 18:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andrea Pereira Dos Santos, Professora do Magistério Superior**, em 23/12/2023, às 19:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luís Antonio Bitante Fernandes, Usuário Externo**, em 06/01/2024, às 15:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Diego Frank Marques Cavalcante, Usuário Externo**, em 08/01/2024, às 15:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **ALINE WENDPAP NUNES DE SIQUEIRA, Usuário Externo**, em 08/01/2024, às 19:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4259106** e o código CRC **F4595DB3**.

Referência: Processo nº 23070.067942/2023-44

SEI nº 4259106

Dedico esta pesquisa a Jalles Guimarães Dias, meu pai,
que nos deixou vítima de Covid-19, em outubro de 2020;
um corpo potente, intenso e alegre,
cuja trajetória motivou o desenvolvimento desta tese.

AGRADECIMENTOS

Quando concluímos uma pesquisa com essa potência, somos credores de uma série de pessoas, importantes e indispensáveis no processo. Algumas ficam pelo caminho, outras seguram nossa mão nos impulsionando pelos fluxos até chegar aqui. As dificuldades, sim, também bateram à porta. A principal delas foi a perda do meu pai, Jalles Guimarães Dias, em 2020, que sempre vislumbrou aos filhos a conquista de outros espaços.

Agradeço primeiramente a minha família, minha base, que esteve comigo nos momentos mais difíceis e alegres: Deuzélia Ferreira Dias, mulher imparável que nunca deixa a “peteca cair”, apesar das adversidades; meus irmãos, Wanderson e Jéssica Ferreira Dias, que sempre foram exemplos de amor e preocupação para comigo; meu sobrinho, Heitor Bontempo, pelo carinho e trocas sinceras de afeto; e meus cunhados, Fernanda Bontempo e Ícaro Feitosa, pela admiração de ontem e de hoje. Amo todos vocês.

Agradeço a meu companheiro, Adão Machado Lima, também em processo de doutoramento, e que por diversas vezes segurou meus choros nas noites de incansável luta, me fazendo perceber o lado bom da vida. Faço aqui uma reparação. Nos agradecimentos da dissertação, eu escrevia “agradeço também a você que não ousou dizer o nome”. Hoje posso dizer que venci a mim mesmo, meus medos e apesar de todas as dificuldades, entre as quais a distância, é bom saber que posso contar com você nessa jornada meu grande amor. Te amo.

Gratidão também aos meus primos Arilete Guimarães (ou Dáreth Sharon), Cleiton e Cláucia Soares, que sempre tinham palavras de otimismo e me possibilitaram muitas risadas nos dias tristes. Às minhas tias, Janete, Maura, Maria José (Tôta) e Simplícia, pelas palavras e gestos de afeto. Reconheço também a participação direta de meus amigos, que nos dias difíceis estiveram ao meu lado, me apoiando, dando forças e puxando a orelha quando necessário, de forma mais que especial: Eder Gomes, Gilda Ribeiro, Heliana Oliveira, Janderson Santos e Sara Pereira.

Me fogem as palavras para expressar tamanha gratidão à professora Suely Henrique de Aquino Gomes e ao professor Deyvisson Pereira da Costa, pelo carinho, paciência e dedicação nesses quase três anos. Lutei, cai, errei, cresci, levantei aprendi... A vida é feita de altos e baixos, mas o que fazemos dos encontros que ela nos proporciona é a grande chave para evoluirmos e descobriremos nossa potência alegre. Aprendi muito com vocês e vou levá-los para sempre comigo (inclusive nas publicações).

Expresso minha estima a (ao) Profa. Dra. Andréa Pereira dos Santos, Prof. Dr. Luis Antônio Bitante Fernandes, Profa. Dra. Aline Wendpap Nunes de Siqueira, Prof. Dr. Ricardo Pavan, Prof. Dr. Eduardo Sugizaki, por terem embarcado nessa ideia comigo e aceitarem contribuir nessa, digamos, devir-tese.

Agradeço de maneira mais que especial ao professor Prof. Dr. Diego Frank Marques

Cavalcante, que nutriu um carinho muito grande pela minha pesquisa, quando nem eu via nela tamanha potência. Gratidão também ao grupo de pesquisa “Semiótica e Esquizoanálise” (CNPq), liderado por ele, do qual faço parte e cujas discussões atravessam todo esse trabalho, dada sua importância.

De maneira especial, agradeço também à Profa. Dra. Geovanna de Lourdes Alves Ramos (UFU), Profa. Dra. Margareth Arbués (UFG), Profa. Dra. Maria de Fátima Oliveira (UEG), Profa. Dra. Maria Meire de Carvalho (UFG), Profa. Dra. Poliana Macedo (IFAP) e Prof. Dr. Welson Barbosa Santos (UFU). Obrigado por compartilhar conhecimento e, acima de tudo, carinho comigo. É recíproco.

Agradeço à minha turma de doutorado da UFG, de modo especial a Cássia Oliveira, Mayara da Quinta e Rhayssa Fernandes, que estiveram comigo em muitos momentos tensos das aulas, das notas, da entrega de documentos na secretaria, do compartilhamento de ideias a luzes em relatórios. Jamais poderia esquecer do quanto vocês tornaram esses ciclos leves.

Um corpo extremamente potente que merece um parágrafo especial, porque em meio a tanta gente, o Prof. Dr. Mayllon Lyggon de Sousa Oliveira se tornou importantíssimo como amigo e irmão. Foram horas no celular e muitas trocas de angústias e sobretudo conhecimento. O mundo é teu e sei que você voa longe!

Agradeço de maneira especial também a Baía Bahia e Raymundinho Furacão. Embora sejam recortes da vida de vocês, os vídeos são para nós uma espécie de “amostra grátis” do que é a vivência gay e por diversas vezes nos reconhecemos neles. Quero muito conhecer, pessoalmente, Baía e Ray. Agradeço de modo especial também a Ary Regis Lima, Aninha e Fábio Gomes pelas trocas de informações necessárias para o desenvolvimento desta tese. Sem vocês nada disso seria possível.

Por fim, quero agradecer também àquelas pessoas que me disseram: “fresco”, “viadinho”, “fubóca”, “ele não tem futuro”, “não vai dar em nada” ou “tu vai ver o que ele vai virar”... Muito obrigado! Estou aqui para mostrar, não para vocês, mas para mim mesmo, que minha potência ultrapassa toda injúria a mim imputada e que eu fiz disso um trampolim, saltei e exalto minha potência alegre também nessa tese.

*O poder requer corpos tristes.
O poder necessita de tristeza porque consegue dominá-la
A alegria, portanto, é resistência, porque ela não se rende
A alegria como potência de vida,
nos leva a lugares onde a tristeza nunca nos levaria.*

Gilles Deleuze

RESUMO

A presente tese de doutorado trata do humor e das linhas de fuga nos vídeos de narrativas das vivências dos sujeitos gays Baia Bahia e Raymundinho Furacão postados na plataforma Youtube. A partir da obra do filósofo francês Gilles Deleuze, seguimos a questão-problema: “Como Ray e Baia desterritorializam os dispositivos normativos da sexualidade, instaurando novos agenciamentos de vida singulares, escapando das potências tristes invocadas pelas estruturas hegemônicas da sexualidade e do desejo?”. Para a feitura da tese nos apropriamos dos conceitos de acontecimento, diferença, comunicação, humor e homossexualidade. As materialidades foram observadas com vistas à metodologia da cartografia deleuziana, seguindo as linhas de forças (molar, molecular e de fuga), pelas vias de duas temáticas: aceitação familiar e violência na rua. Com base nesses conceitos, a tese objetivou cartografar os movimentos de transfiguração das experiências gays produzidas pelas contraefetuações de humor nos canais Laranjas Bahia e Raymundinho Furacão. A presente pesquisa foi dividida quatro partes, que correspondem aos quatro capítulos: na primeira, explicamos o acontecimento, a diferença e a cartografia nos termos da comunicação; na segunda, expomos a relação humor em geral, humor em Deleuze e o papel da comunicação nessa trama; na terceira, abordamos o percurso da homossexualidade, da identidade/representação até a afirmação do desejo e a potência do devir; e, na quarta, procedemos à cartografia dos vídeos propriamente dita, buscando capturar as linhas visíveis neles. A partir das cartografias, observou-se que quando tratam de família, Baia e Ray se emocionam e não explicitam o humor diretamente, embora utilizem suas narrativas para romper com os traumas. Quando tratam da violência na rua, ambos ampliam o humor e o fazem operá-lo em seu favor, saltando de um relato de violência em vários âmbitos para uma narrativa permeada de bom humor. Nos termos deleuzianos, os vídeos cartografados demonstram que os homossexuais selecionados são atravessados por dois acontecimentos: a saída do armário e a injúria. Ainda assim, Baia Bahia e Raymundinho Furacão, através do humor, conseguem fruir das lamúrias do cotidiano, transformar qualquer mau encontro num motor que potencializa suas alegrias e ressignifica suas vivências, possibilitando a emergência de novos modos de ser e existir.

Palavras-chave: Acontecimento e Diferença; Comunicação; Homossexualidade; Humor; Gilles Deleuze.

ABSTRACT

This doctoral thesis deals with humor and lines of flight in narrative videos of the experiences of gay men Baia Bahia and Raymundinho Furacão posted on the YouTube platform. Based on the work of the French philosopher Gilles Deleuze, we follow the problem question: “How do Ray and Baia deterritorialize the normative devices of sexuality, establishing new singular arrangements of life, escaping the sad powers invoked by the hegemonic structures of sexuality and desire?” To write the thesis we appropriated the concepts of event, difference, communication, humor and homosexuality. The materialities were observed with a view to the methodology of Deleuzian cartography, following the lines of forces (molar, molecular and escape), through two themes: family access and street violence. Based on these concepts, the thesis aimed to map the movements of transfiguration of gay experiences produced by humor counter-effects on the Laranjas Bahia and Raymundinho Furacão channels. This research was divided into four parts, which included four chapters: in the first, we explained the event, the difference and the cartography in terms of communication; in the second, we expose the relationship between humor in general, humor in Deleuze and the role of communication in this plot; in the third, we address the path of homosexuality, from identity/representation to the affirmation of desire and the power of becoming; and, in the fourth, we proceeded to cartography the videos themselves, seeking to capture the lines visible in them. From the cartographies, we observed that when they talk about family, Baia and Ray get emotional and do not express their humor directly, although they use their narratives to break with the traumas. When dealing with street violence, both amplify the humor and make it work in their favor, jumping from a report of violence in various areas to a narrative permeated with good humor. In Deleuzian terms, the cartographic videos demonstrate that the selected homosexuals are crossed by two events: coming out of the closet and insult. Even so, Baia Bahia and Raymundinho Furacão, through humor, provide the fruits of everyday complaints, transforming any bad encounter into an engine that enhances their joys and gives new meaning to their experiences, enabling the emergence of new ways of being and existing.

Keywords: Event and Difference; Communication; Homosexuality; Humor; Gilles Deleuze.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	16
1	COMUNICAÇÃO: ACONTECIMENTO E DIFERENÇA	22
1.1	ACONTECIMENTO E DIFERENÇA	26
1.2	COMUNICAÇÃO COMO ACONTECIMENTO	47
1.3	CARTOGRAFIA: UMA POSSIBILIDADE DE LEITURA DO TERRITÓRIO RIZOMÁTICO DA COMUNICAÇÃO	57
1.3.1	Cartografando territórios da comunicação	58
1.3.2	Poder, potência e o que pretende a cartografia	66
1.3.3	Baia Bahia: a “personagem fria” da Paraíba	72
1.3.4	Raymundinho Furacão: a “bicha louca do Maranhão”	75
1.3.5	Aproximações e distanciamentos	76
1.4	LETRAS E LINHAS: A POSTURA DE ACOMPANHAR PROCESSOS	79
2	HUMOR E COMUNICAÇÃO: PELA INSTAURAÇÃO DE NOVOS MODOS DE EXISTÊNCIA E RESISTÊNCIA	87
2.1	LÓGICAS DO HUMOR	88
2.1.1	Teorias do Humor: virando o jogo, traindo esquemas	89
2.1.2	Tipologias do Humor	93
2.1.3	Humor gay: empoderamento, visibilidade e respeito	95
2.1.4	Obras precursoras sobre humor	97
2.1.5	Trair sim, trapacear não: humor à luz de Deleuze	99
2.2	HUMOR COMO LIBERTAÇÃO DE SI	100
2.2.1	“Seu riso é seu poder”: humor e resistência gay	108
3	“BONECAS EM EXPOSIÇÃO”: DIFERENTES CONCEPÇÕES EM TORNO DA HOMOSSEXUALIDADE E DO DESEJO	114
3.1	MARC ORAISON: NATURALIZANDO A HOMOSSEXUALIDADE	118
3.2	ANDREW SULLIVAN: CORRENTES POLÍTICAS E HOMOSSEXUALIDADE	123
3.3	ORGULHO GAY E A BUSCA PELA VISIBILIDADE: ROMPIMENTO DAS LINHAS DURAS; SAINDO DO ARMÁRIO	129
3.4	DIDIER ERIBON E A EXPERIÊNCIA SINGULAR GAY	140
3.5	SOFRER OU FRUIR: SUBJETIVIDADE HOMOSSEXUAL, POLÍTICA DO DESEJO E FAZER DO ACONTECIMENTO UMA POTÊNCIA ALEGRE	144
3.6	COMUNICAÇÃO E TEORIA <i>QUEER</i> : DA <i>SCIENTIA SEXUALIS</i>	149

	À AFIRMAÇÃO DO DESEJO	
3.7	HOMOSSEXUALIDADE, DELEUZE E DEVIR	153
4	ATRAVESSANDO AS FRONTEIRAS PARA CHORAR DE RIR: “SEGREDINHOS SUJOS” DE BAIA BAHIA E RAYMUNDINHO FURACÃO	162
4.1	DE ARARI PARA O MUNDO: “ISSO AQUI É PRA VOCÊS SE ALEGRAREM E NÃO PRA SABER DA MINHA VIDA TRISTE”	164
4.2	DE PARIS A MOSSORÓ, VIADO É UM SÓ: “VOCÊ TEM QUE RIR, (...) PRA NÃO SE SENTIR TÃO NADA”	169
4.3	CARTOGRAFIA DOS VÍDEOS: ACOMPANHANDO AS LINHAS DA FAMÍLIA	174
4.4	LOBA NA SERRA DO BOI: “AS PESSOAS PREFEREM A FICÇÃO, NINGUÉM AGUENTA A REALIDADE”	186
4.5	COVIL DA LOBA: “POR QUE QUE O NOSSO CORAÇÃO É TÃO BANDIDO DESSE JEITO?”	215
4.6	CARTOGRAFIA DOS VÍDEOS: ACOMPANHANDO AS LINHAS DA VIOLÊNCIA	230
	CONSIDERAÇÕES EM DEVIR	258
	REFERÊNCIAS	265

INTRODUÇÃO

Quando nos propomos a escrever esta tese, partíamos da noção de que a vida deixava o *status* intimista para se lançar, cada vez mais, na esfera pública. Nosso enfoque, *à priori*, se voltava para a intimidade *versus* *extimidade* (Sibilia, 2015). Naquele momento, nosso ponto de partida centrava a comunicação no âmbito da representação que homossexuais faziam de si nas plataformas digitais, neste caso restrito ao *Youtube*. Dito de outro modo, acreditávamos que a inserção dos homossexuais nas plataformas da internet é que enquadrava nossa tese na ordem comunicacional. Hoje acreditamos que pensávamos de forma equivocada.

Percebemos no decorrer das leituras, pesquisas e análises que esse *modus operandi* era uma “muleta” que trazia o *Youtube* para o primeiro plano na tentativa de “não fugir”, em hipótese alguma, do “especificamente comunicacional”. Era como se a sexualidade estivesse em outro campo do conhecimento, que não o da comunicação. Embora não soubéssemos explicar naquele momento, o que queríamos na verdade era tratar da vida por outro ângulo, que vai muito além do *Youtube* e está no “fora” da linguagem, da representação, do mundo codificado.

Por alguns anos, acompanhamos vídeos de travestis, homossexuais, pessoas bi... produções gravadas por eles mesmos ou entrevistas de toda ordem (especialmente aquelas policiais, que rebaixa as travestis ao grotesco), até nos depararmos certo dia com o vídeo do cabeleireiro paraibano Baia Bahia, direcionados por uma página do Instagram. Aquele personagem era diferente! Para nós, foi um acontecimento! Baia falava de experiências violentas, mas tornava tudo aquilo risível.

E não era só pelas suas performances teatralizadas das situações, chamava-nos a atenção seu modo de fruir a vida, sempre vendo o lado positivo dela, contorcendo-a para uma potência alegre (nos deteremos nesse conceito à frente). Naquele instante, houve uma afecção. Anos depois estávamos apresentando um trabalho acadêmico que tensionava Baia a um maranhense, também gay do interior, Raymundinho Furacão, fruto de nossas incansáveis buscas por contos que se situavam na fronteira entre a violência e o bom humor¹.

Habitantes da região Nordeste do Brasil e assumidamente gays, Baia e Ray seguem caminhos contrários ao da heteronormatividade em seus minúsculos locais

¹ A escolha dos personagens observou orientações de Barembritt (2003, p. 54), entre as quais a de que a cartografia (ou esquizoanálise) deve considerar “a inserção social que [o pesquisador] tenha e da causa em que esteja envolvido nas lutas pelo mundo (sexual, artística, política, alternativa, industrial, militar, etc.)”.

geográficos (Alagoinha-PB e Arari-MA). Diante de uma câmera, uma resenha na cabeça, uma boa narrativa e a disponibilidade do *Youtube*, plataforma híbrida com alcance mundial, suas memórias e vivências, antes restritas aos círculos de amigos mais próximos², ganharam as redes, conquistaram milhares de seguidores e causaram microrrevoluções moleculares nos territórios³ e, quiçá, fugas para se constituírem de outra forma que não aquela preconizada por uma moral vitoriana de restrições sexuais.

As histórias de Baía Bahia e Raymundinho Furação se assemelham ao que muitos sujeitos gays passam diariamente, tanto em relação à homofobia, quanto em relação aos familiares, à religião, à sociedade; assim como também a aceitação de si mesmos e os romances negados por estarem numa ambiência que os veem como pecadores disformes, e, inevitavelmente, fogem aos ditos normativos de conduta moral e às lógicas dos bons costumes. Claro, a “personagem fria” e a “bicha louca do Maranhão”, codinome auto proferido por eles, nos motivam a observá-los como sujeitos que habitam o campo da comunicação, não apenas por fazerem uso de uma ferramenta desta, mas por entenderem que suas vozes podem ser reconhecidas e amplificadas na rede, a partir do humor, fomentando a internet como um espaço de visibilização de pessoas marginalizadas – aquelas que estão às margens. A consequência pode se dar na transformação de vidas, ideias e concepções, que os fazem fugir das estratificações, criar novos modos de existência e tornarem-se dignos de seus acontecimentos, maquinando atos de resistência.

Porém, somente acessá-los ou apresentá-los por meio de comunicações em eventos científicos não foi suficiente. Foi quando surgiu a ideia de ouvir as falas, reconhecer as vozes e dialogar com tais sujeitos no doutorado em comunicação. Ainda que muitos trabalhos já tratassem da luta e do movimento *gay*, não tivemos conhecimento de nenhum outro que os posicionavam frente a Deleuze e Guattari no âmbito do humor - transgressor, traidor, rebelde - e, conseqüentemente, do acontecimento (aqui no pensar

² O “cinigrafista” e amigo de Baía Bahia, Ary Regis Lima, chega a compará-lo em um dos vídeos à memorável Dona Benta, personagem de Monteiro Lobato que reunia os netos a sua volta durante as férias no sítio para contar histórias. Tais histórias ficaram conhecidas através de livros como *História do Mundo para as Crianças* (1933), *Geografia de Dona Benta* (1935), *Serões de Dona Benta* e *História das invenções* (1937) e *Os doze trabalhos de Hércules* (1944).

³ A ideia de território traçada nesta tese está fundamentada na teoria deleuziana, em que o conceito não se limita à geografia, mas está para além dela. O território está relacionado a um espaço subjetivo vivido, um lugar onde o sujeito se sente “em casa”. Também é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. É, portanto, o conjunto das representações, dos comportamentos, dos investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos. O território é um agenciamento (Deleuze; Guattari, 1995, 1997; Guattari; Rolnik, 1996). “O próprio território é um local de passagem maleável. Como uma montagem, existe em um estado de processo pelo qual passa continuamente para algo outro. No entanto, também mantém uma organização interna. Um território é também um agenciamento que, como componente necessário da desterritorialização, acompanha o conceito de ‘nomadologia’” (Message, 2010, p. 280, tradução nossa).

deleuziano da experiência). Precisávamos explorar essa temática da filosofia deleuziana, aplicando sua base teórica-conceitual em exemplos cotidianos e atuais (o meio *on-line*, digital). Possibilitamos o fluxo do “corpo abjeto” na academia, transmutando a carga negativa que havia sobre os gays e assim, traçamos uma literatura menor (literatura de grupos socialmente marginalizados).

Seguindo orientações de que a pergunta tem uma dimensão transformadora (Martino, 2018) e que o advérbio “como” pode gerar outras perguntas (Barros; Junqueira, 2006), explicitamos nossa questão-problema, em linguagem mais simples, de que modo Ray e Baia desafiam as regras habituais de como lidar com a sexualidade, criando novas maneiras de viver únicas, que fogem dos aspectos negativos causados pelas estruturas dominantes da sexualidade e do desejo? Especificamente em termos teóricos deleuzianos: “Como Ray e Baia desterritorializam os dispositivos normativos da sexualidade, instaurando novos agenciamentos de vida singulares, escapando das potências tristes invocadas pelas estruturas hegemônicas da sexualidade e do desejo?”.

Baia Bahia e Raymundinho Furacão, cada um a seu modo, não apenas questionam e ironizam, mas sobretudo tornam possível uma vivência, uma existência, traindo as estruturas vigentes/hegemônicas, se valendo do humor. Nesse sentido, o humor se desenha como um ato de resistência e criador. Criar, como afirmam Deleuze e Parnet (1998), é trair. Toda criação é um ato de traição - trair as potências tristes/fixas que tentam reter os sujeitos em esquemas pré-codificados; trair “o mundo das significações dominantes e da ordem estabelecida” (Deleuze; Parnet, 1998, p.34).

Nosso corpo teórico se divide em seis macrocategorias teóricas: acontecimento, diferença, comunicação, humor, luta gay (movimentos em torno do sexo) e “comunidade” gay⁴. Tais temas se desdobram em vários outros. Para termos iniciais, no pensar deleuziano, o acontecimento é o encontro de fluxos existenciais que muda a ordem das coisas e se efetua, fazendo o mundo nunca mais ser o mesmo desde sua efetuação. O humor possibilita a contraefetuação e a transfiguração do acontecimento, ou seja, uma nova forma de experimentar criativamente a vida. A comunicação encontra-se na fronteira

⁴ As aspas são necessárias, uma vez que seguimos o entendimento de Didier Eribon (2000, p. 37) sobre o termo comunidade. Para o autor, não existe uma “comunidade gay” ou “modelo homossexual”. O que chamamos de “comunidade gay” na verdade é uma realidade muito vaga, impossível de compreendermos e definir; é “mais que a soma, nunca definitiva, de ações, escritos, palavras, etc., de um grupo de pessoas muito diferentes umas das outras. (...) Eu sempre me expresso como um indivíduo”. Dentro da comunidade foi constituído o movimento homossexual, cujo entendimento aqui seguido é o de Facchini (2003, p. 84) para quem o termo se refere a um “conjunto das associações e entidades, mais ou menos institucionalizadas, constituídas com o objetivo de defender e garantir direitos relacionados à livre orientação sexual e/ou reunir, com finalidades não exclusivamente, mas necessariamente políticas, indivíduos que se reconheçam a partir de qualquer uma das identidades sexuais tomadas como sujeito desse movimento”. É o que Vidarte (2019, p. 15) chama de “comunidade de afinidades”.

e proporciona novos modos de vida a partir da produção da diferença. A diferença não é o oposto, mas o que não se repete a cada volta do “eterno retorno”. Parte da “comunidade” gay aciona o humor para fruir do sofrimento; dar um outro sentido às suas experiências e escapar das potências tristes que minam a capacidade de pensar e agir e atrela o sujeito ao ressentimento e culpa. Essas categorias teóricas serão discutidas adiante.

Autores como Barreto e Honorato (1998), Barros e Junqueira (2006) e Martino (2018) são unânimes ao afirmar que hipóteses consistem em respostas provisórias à questão levantada e, em algum momento, podem ser confirmadas ou rejeitadas metodologicamente, no todo ou em partes⁵. Deste modo, esse trabalho se desdobra na hipótese de que Baia e Ray transmutam ou contraefetuem, se valendo do bom humor (riso), suas experiências violentas em potências alegres, criando para si um território que possibilite um modo de existência gay. Ou seja, o riso afeta pela alegria e, enquanto potência criadora, inaugura novas possibilidades de existências.

O humor, a nosso ver, pode ser considerado um rompimento (ou linhas de fuga) com as linhas duras-estratificadas (linha molar) que nos constituem. As linhas de fuga nos dão a possibilidade de escapar da rigidez das linhas molares, de criar novos modos de existência (tais linhas serão explicadas no capítulo 1). Ao que nos parece, a existência gay afronta os esquemas molares de interpretação e organização do mundo (interpretações fixas e estruturas rígidas), e os gays⁶ se estabelecem em territórios nômades, em busca de manter uma espécie de identidade fluída e constituir para si uma devir (processos de transformação e movimento contínuo).

A partir dessas sinalizações, nosso objetivo geral se formula a partir da ideia de cartografar os movimentos de transfiguração das experiências gays produzidas pelas contraefetuações de humor nos canais Baia Bahia e Raymundinho Furacão. Os objetivos específicos se desenham a partir de dois vieses: a) Descrever as linhas de forças que compõem os modos de existir gay presentes nas videografias; e, b) caracterizar o humor

⁵ Tese refutada por Braga (2011, p.12), que assim a justifica: “Desenvolvo a perspectiva de que em pesquisas qualitativas não precisamos, a rigor, de hipóteses – as perguntas e objetivos da pesquisa costumam fornecer o necessário e o suficiente para pôr em marcha uma investigação. Mantenho essa convicção”. Apesar disso, o autor percebe agora que a pesquisa deve ter, ainda que por convenção, uma hipótese. No mesmo texto, o professor Braga se mostrou contrário à ideia de **confirmar** hipóteses de partida, ao passo que explicou os motivos: “Aquelas ideias prévias devem ser tensionadas pela reflexão teórica e pelo trabalho de investigação – não com a perspectiva de infirmar, mas de superar: de tornar as hipóteses mais complexas, mais abrangentes, mais finas, melhor formuladas; ou de encontrar outras hipóteses derivadas que substituirão as anteriores com vantagens. Ou ainda, de obter maior precisão sobre o âmbito de sua validade, em formulação rigorosa. (...) Simplesmente ‘confirmar uma hipótese de partida’, em uma pesquisa qualitativa, corresponderia a um relativo fracasso” (Braga, 2011, p.14, grifo nosso).

⁶ O termo “gay” de modo algum denota aqui uma categoria única, estável e hegemônica. Ao contrário, seguimos na linha de que há uma multiplicidade de experiências/vivências gays.

como forma de contrafetuar a experiência gay e driblar as linhas molares que incidem sobre a sexualidade e o desejo.

No aspecto metodológico, para procedermos a pesquisa, adotamos a abordagem qualitativa, a partir da utilização do método cartográfico, inspirados em Gilles Deleuze (e parceiros/comentadores). A pesquisa cartográfica privilegia as transformações dos territórios sociais, com atenção especial às linhas que lhes formam: molar, molecular e de fuga, seguindo os passos de Deleuze. Adotaremos essa postura cartográfica diante das videografias de Baía Bahia e Raymundinho Furacão no *Youtube*. Explicaremos melhor os conceitos aqui expressos e detalhamentos da pesquisa nos tópicos 1.3 e 1.4 desta investigação.

Justificamos essa pesquisa com base em seis aspectos: a) pessoal, por fazer parte da experiência do proponente; b) histórico, no limiar nacional, do casamento civil de pessoas do mesmo sexo e da equiparação do crime de homofobia ao racismo pelo STF, assim como internacional, pela proximidade dos 50 anos da Rebelião de Stonewall⁷; c) a ausência de protagonismo, a falta de espaço na grande mídia e seus produtos, por décadas a fio, o que reverberou na invisibilidade da causa LGBT⁸ como lhe é devida; d) a escassez de pesquisas relacionadas ao humor no Brasil quando se trata de conhecimento acadêmico-científico; e) O crescente movimento em torno das pesquisas de gênero e sexualidade no campo da comunicação, especialmente a partir de dossiês de periódicos científicos e o Grupo de Trabalho (GT) Comunicação, Gêneros e Sexualidades da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Escosteguy, 2008; Escosteguy, 2020; Tavares *et al*, 2021); e f) valorização de vidas LGBTs que importam, apesar de todo ódio que motivam crimes sobre elas (Gastaldi; Benevides; Coutinho, 2023)⁹.

⁷ A Rebelião de Stonewall foi um movimento que ocorreu em 1969, quando travestis, gays, lésbicas e drag queens enfrentaram forças policiais em um movimento que serviu como base para o movimento LGBT no mundo. O movimento durou um total de 6 dias como revolta a uma rotina preconceituosa policial, que tinha o objetivo de batidas e revistas de cunho humilhante em bares e boates gays na cidade de Nova York (Pereira, 2022).

⁸ Nesta tese, nos valem da sigla LGBT por acreditarmos ser a mais popularizada e propagada. Porém, reconhecemos que desde 2021 o movimento vislumbra a adoção da sigla LGBTQQICAAPF2K+, que engloba os seguintes públicos: lésbicas, gays, bissexuais, transexuais ou transgêneros (travestis), *queer*, questionando, intersexuais, curiosos, assexuais, aliados, pansexuais, polisssexuais, familiares, 2-espíritos e *kink*. O símbolo positivo abriga as múltiplas possibilidades sem designação da identidade (Jordão, 2021; Pires; Moura, 2022).

⁹ O Dossiê de Mortes e Violências contra LGBTI+ no Brasil e publicado em maio de 2023 denunciou que durante o ano de 2022 ocorreram 273 mortes LGBT de forma violenta no país, entre as quais 228 foram assassinatos, 30 suicídios e 15 outras causas. Ainda segundo o documento, os grupos mais afetados foram o de mulheres trans e travestis, que tiveram 159 vidas a menos; e os gays, que contabilizaram uma redução de 96 vidas em seu grupo. No ano passado, o Brasil assassinou um LGBT a cada 32 horas. Em 2020, o total de mortes LGBT foi de 237 e em 2021 de 316 casos de crimes de ódio (Gastaldi; Benevides; Coutinho, 2023).

Na construção dessa pesquisa optamos por estruturá-la em quatro partes. No primeiro capítulo delimitamos o conceito de comunicação, que nos guiará ao longo da caminhada, desgarrando-a da ideia meramente instrumental e colocando-a no âmbito do acontecimento, enquanto produtora de diferença. Procuramos também descrever o aspecto cartográfico que orientará a análise das videografias de Baia e Raymundinho, trazendo para o eixo da discussão outra forma de conceituar o humor, amparados em Deleuze.

No segundo capítulo, focamos na relação humor e comunicação. Inicialmente a partir da representação e posteriormente a partir do mote deleuziano de humor como libertação de si. No terceiro, tratamos do aspecto subjetivo do sujeito gay e suas vivências e experiências, os acontecimentos que podem marcar suas vidas, tais como a saída do armário, seu orgulho de ser quem é ao aparecer no *Youtube* e de que forma adotar uma postura positiva diante da vida propicia o reconhecimento de vozes desses grupos minoritários.

O quarto capítulo é onde está disposta a análise dos vídeos. Para além de demonstrar como Baia Bahia e Raymundinho Furacão, enquanto protagonistas, se utilizam da rede para que suas lutas ganhem visibilidade, demonstramos, quais linhas atravessam e constituem o sujeito gay, a partir das videografias escolhidas. A aceitação e reação do homossexual na cultura familiar e a violência sofrida por eles nas ruas nos interessam nessa tese, ao passo que ambas as temáticas podem estar conectadas.

Assim, mostramos quais as linhas de força em Baia Bahia e Raymundinho Furacão deixam de ser conceitos e transpõem como experiências reais de vida, para além do conceito e contexto, e subvertem a ordem.

1 COMUNICAÇÃO: ACONTECIMENTO E DIFERENÇA¹⁰

*A normalidade é uma estrada pavimentada: confortável de se andar,
mas flores nunca crescerão nela (Vincent Van Gogh).*

Os paradigmas científicos são marcados por continuidades e rupturas. No jogo de oposição entre identidade e diferença, a filosofia sempre privilegiou convenientemente a primeira, fortemente fundamentada na ideia de representação¹¹. Assim, em meados do século XX, contrapondo-se à filosofia clássica, Gilles Deleuze propõe uma revisão crítica. A Filosofia da Diferença empreende uma fuga de qualquer ideia que remeta à representação, visto que aquele filósofo julgava a representação como a continuidade de existências pré-definidas no mundo - o “mesmo” - e, por uma questão de comodidade, tornava-se superior o esforço de conservar a identidade essencial das coisas.

Ao investir tempo na Filosofia da Diferença, Deleuze, em movimento de afastamento da filosofia clássica, opta por propor uma perspectiva ontológica e epistemológica inédita, observando a filosofia de outro ângulo. O ajustamento de foco reflete uma série de mudanças na filosofia contemporânea. A principal delas, que De Miranda (2010, p. 259) classifica como a “constituição primordial da filosofia”, é a criação ilimitada de novos conceitos.

Pode-se considerar como decisiva, (...) a definição da Filosofia: conhecimento por puros conceitos. (...) O batismo do conceito solicita um gosto propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação, (...) e, todavia, são submetidos a exigências de renovação, de substituição, de mutação. (...) A filosofia é essa criação contínua de conceitos. (...) A exclusividade da criação de conceitos assegura à filosofia uma função, mas não lhe dá nenhuma proeminência, nenhum privilégio (Deleuze; Guattari, 2010, p. 15-17).

Deleuze e Guattari (2010) sustentavam que os conceitos são móveis e que somente a formulação de novos conceitos poderia possibilitar novos conhecimentos. Por conta disso, a filosofia deleuziana refutou aspectos da psicanálise e da linguística, por exemplo¹². O intuito inicial era libertar a diferença da ideia de representação, uma vez

¹⁰ Partes desse capítulo, de modo parcial ou integral, foram apresentadas e publicadas em congressos, seminários e artigos de periódicos entre 2021 e 2023, quando as ideias da tese estavam em construção e num período de puro devir. A articulação teórica desses materiais e suas publicações, possibilitou profícuos debates, o avanço no desenvolvimento da tese e, sobretudo, direcionou o texto ora apresentado à banca para o fluxo eternamente em construção.

¹¹ Amparado em Machado (2009), Cavalcante (2020, p. 81) acrescenta: “A Filosofia da Diferença (...) privilegia a diferença em detrimento da identidade e da representação, a ética, em vez da moral, as variáveis antes das estruturas, os encontros em vez do sujeito ou o acontecimento no lugar da essência”.

¹² De acordo com o pensamento de Deleuze e Guattari (1995a), tanto a linguística quanto a psicanálise se constituem campos do conhecimento que atuam como estruturas, portanto, dentro das lógicas do sistema radícula (raiz fasciculada), quando há predominância do ponto sobre a linha (contrapondo o rizoma, que veremos mais à frente). Quanto à

que a diferença, antes de Deleuze, estava subordinada à identidade. Além de generalizante, a representação se mostrava reducionista ao empobrecer o pensamento filosófico e, pensar assim, subtrai toda a força que sujeitos e coisas têm de desconstruir e se reinventar, argumentava Deleuze.

A cisão no pensar filosófico propiciada por Deleuze embaralhou a filosofia clássica, e, como consequência, possibilitou um avanço nos atos de questionar, provocar e propor novas ideias, modificando radicalmente a essência desse campo de conhecimento. Óbvio, houve resistência, como lembrou Schöpke (2004), visto que muitos estavam presos às ideias recognitivas da filosofia da representação. Pensar o diferente e a diferença constitui um ato de violência, uma vez que o próprio pensamento

Configura-se sempre como um encontro violento, acaso transformado em necessidade. Pensar não é uma faculdade, mas um expor-se às forças, ao acaso turbulento. O pensar, então dá-se como uma experiência radical, mas impessoal, não presa à consciência ou à ideia de sujeito. O que se depreende é que o pensamento é concebido como uma expressão radical da criação, produzindo novas configurações e torções, na opinião e no senso-comum, no bom-senso ou nos poderes estabelecidos. Pensar é quebrar os poderes e as formas estabelecidas por uma imagem do pensamento, ato de força excepcional que convoca (De Miranda, 2010, p. 263-4).

Embora a nova filosofia tenha, em muito, se aproveitado das ideias da própria filosofia, em especial dos estoicos e epicuristas, Deleuze avança, desgarrando a Filosofia do sinônimo de mera contemplação e/ou reflexão. Sua visão favoreceu o surgimento de novos caminhos para o pensamento e, neste sentido, para pensar a diferença (nos determos nesse conceito adiante).

No pensar de Cavalcante (2016), a filosofia de Deleuze tem como problema escapar da filosofia da representação-identidade, a partir da torção e desconfiguração dos

linguística, os autores propuseram observá-la a partir de outro ângulo (contextual). Exemplificaremos a crítica à linguística a partir do conceito palavra de ordem no item 1.2. Deleuze e Guattari (2010) também reagem à psicanálise, especialmente no que diz respeito a dois temas: inconsciente e desejo. Para o pensamento psicanalítico, o inconsciente é um campo de significações, cuja verdade absoluta estava em Édipo (triângulo mãe, pai e eu). Na contracorrente, Deleuze e Guattari (2010) relacionam inconsciente a um campo de forças produtivo. Contrários a restringi-lo ao contexto familiar, Deleuze e Guattari se voltam ao campo social e reforçam que a psicanálise é um dos aparelhos repressivos da sociedade, sobretudo quanto às três estruturas da psicanálise: ego (racionalidade), superego (moralidade) e id (impulsividade). Assim, Deleuze e Guattari (2010) propõem que, em nossas análises políticas, deixemos de lado o neurótico (marcado pela edipalização) e sigamos o esquizofrênico, que vive intensamente os fluxos e as forças do desejo que movem o mundo e, portanto, é incapaz de ser edipalizado. A todo instante, o esquizofrênico “embaralha todos os códigos” (p.29) e vaga “em todos os sentidos e em todas as direções” (p. 514). A esquizoanálise, portanto, é um modo de libertar-se das estruturas de poder e criar novas formas de sentir e perceber o mundo/si mesmo. Na visão dos autores, o desejo é naturalmente revolucionário, livre e apenas ele pode destituir o aparato social, abalar a ordem. Uma ação revolucionária em Deleuze e Guattari não intenta segregar o movimento, mas multiplicar e formar arranjos sociais conectivos para ir de encontro ao poder. A “sociedade convivial”, ou seja, a convivência é a única forma de vencer o neurótico, segundo Deleuze e Guattari (2010). “Se o desejo produz, ele produz real. (...) Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo (...); só há sujeito fixo pela repressão” (p. 43).

termos capturados de acordo com seus propósitos para, num plano intuitivo de imanência (diagrama), criar, compor novos conceitos. Talvez por este percurso, com base em vários intérpretes, Cunha (2019) aponte que a ontologia de Deleuze foi cunhada, cada um a seu modo, como filosofia pós-estruturalista, filosofia da imanência, filosofia das relações, filosofia dos movimentos aberrantes, filosofia dos encontros, filosofia do acontecimento e filosofia rizoma¹³.

Dito isso, neste capítulo, interessa-nos apresentar dois conceitos desenvolvidos de forma pormenorizada na filosofia deleuziana: acontecimento e diferença. Ambos os conceitos se articulam quando, a partir do acontecimento, emerge a diferença. A diferença decorre do acontecimento.

Peculiar em Deleuze, o conceito de diferença está relacionado a uma expressão do ser, sendo ela mesma o acontecimento maior do ser, “é o inédito, o exclusivo (...), uma potência criadora” (Mendes; Zucolotto, 2019, p. 7). Criar, conforme Schöpke (2004), é uma atividade nômade e para o nômade, a diferença é o objeto do pensamento (ação). Ao afirmar o ato de pensar como potência criadora, exalta-se a diferença como algo original, singular, único e “incomum”. Segundo Deleuze (2009, p. 89) a potência criadora está “apta a subverter todas as ordens e todas as representações”, a fim de afirmar a diferença.

Ainda que acontecimento e diferença pareçam desvinculados, na prática se mostram complementares e, conseqüentemente, remetem a outros conceitos destacados no corpo deste capítulo. Nesse empreendimento de rastrear esses dois conceitos deleuzianos, interessa-nos delimitá-los e desdobrá-los para pensarmos a comunicação que, ao que nos parece, encontra-se no âmbito do acontecimento, como, se não produtora de diferença - conforme defendido por Araújo (2020), no mínimo condicionante para que aquela ocorra, conforme pensamento de Feil (2022) – ambos pautados em Deleuze. O intuito, em outras palavras, é pensar a comunicação a partir da apreensão do acontecimental, do devir¹⁴, da diferença¹⁵.

¹³ Vale lembrar que cada um desses modos de nomear privilegia um aspecto do pensamento de Deleuze. Assim, quando seguimos a nomenclatura Filosofia da Diferença, privilegiamos o *acontecimento*, enquanto o instante em que eclodem as diferenças, e seu duplo aspecto de efetuação e de contraefetuação (que detalharemos em capítulos posteriores). A Filosofia da Diferença se converge para a diferença como “afirmação”, ao que Rosa (2007, p. 82) sumariza bem nosso enfoque: “Afirmar não é nunca carregar, assumindo aquilo que é, mas libertar, livrar-se de fardos e pesos, do espírito de gravidade. Afirmar é sempre criar novas maneiras de viver que tornem a vida leve e ativa; é criar valores novos que aniquilam os antigos, deixando-se conservá-los e cultivá-los. Afirmar é sempre criar, nunca conservar”.

¹⁴ Esse importante conceito na obra de Deleuze será explicado mais à frente.

¹⁵ Esta tese, de modo algum, pretende de forma totalizante dar conta da teia complexa composta pelos conceitos criados por Deleuze, mas, de forma menos ambiciosa, tocar alguns pontos que são do interesse da questão-problema ora colocada (que pode mover-se no decorrer da pesquisa).

Para tal, constituem-se como fonte primária os livros “Diferença e Repetição” (1968) e “Lógica do Sentido” (1969), ambos de Deleuze; bem como as pesquisas de André Araújo (2020), Alessandro Sales (2014), Diego Frank Cavalcante (2016, 2020, 2022), entre outros - que, apreendem e acionam conceitos deleuzianos para pensar a comunicação¹⁶. Como fonte primária, nossa busca se estende por outras referências deleuzianas de parceiros e pesquisadores, que orbitam o tema.

Vale destacar que o acontecimento que citamos aqui se difere daquele constantemente elencado pelo senso comum e pelos meios de comunicação. Os quais se sustentam nos processos de reconhecimento, representação e reconhecimento, para tornar o acontecimento compartilhável, banalizado, já que conforme preconiza Feil (2022, p. 74), “não há comunicação sem banalização”.

Consoante Feil (2022), tal como uma peneira, a “comunicação-peneira” separa partículas a partir da sua trama de fios. A comunicação é a responsável por tecer esse emaranhado de linhas que, articuladas, formam uma imensa malha, em movimento incessante. Nessas condições, duas situações acontecem: a) algumas partículas podem ser retidas/estratificadas pela malha e convertidas em sinais comuns, sendo conduzidas por um regime de signo; e, b) outras podem atravessá-la. As partículas que atravessam a peneira sem serem selecionadas/capturadas são a-significadas e a-subjetivas. As linhas que atravessam o emaranhado de fios é o que Deleuze denominou de linha de fuga¹⁷.

A concepção de Feil conflita com o pensamento de comunicação intensiva construída por Cavalcante (2023). Diferentemente da comunicação significativa ou comunicação extensiva-molar, segundo o autor, a comunicação intensiva privilegia os encontros experimentais, está relacionada a uma produção molecular e faz a linguagem gaguejar, uma vez que a estrutura molar é incapaz de classificar o encontro. A comunicação intensiva “rasga” os modelos de representação do outro e de si, deformando as dicotomias e os binarismos.

São, deste modo, “nesses buracos, fraturas ou vazios que se produz uma semiótica gaguejante. São os signos experimentais produzidos nos encontros imprevistos

¹⁶ Mais recentemente tivemos acesso a textos de Cavalcante (2016; 2020), professor pesquisador que busca criar conceitos para as Ciências da Comunicação com base na Filosofia da Diferença de Gilles Deleuze. O mesmo possui um canal no *Youtube* (<https://www.youtube.com/c/aidentoscienciacomoProfDiegoMarques>) para explicar de forma bem-humorada tais conceitos.

¹⁷ O argumento de Feil (2022) está fundamentado nos seguintes livros de Deleuze (alguns em parceria com Guattari): “Diferença e Repetição”, “O que é Filosofia?” e “Mil Platôs (v. 1, 2 e 3)”. Já Araújo, A (2020) se fundamenta nos livros “Diferença e Repetição”, “Lógica do Sentido”, “O Anti-Édipo”, “Mil Platôs”, “Proust e os signos”, na primeira fase, e “O que é Filosofia?”, na segunda fase. Em comparação, alguns livros se interseccionam em ambas as pesquisas, embora o arcabouço teórico de Araújo, A (2020) se mostre mais volumoso.

que renovam os territórios”, as sensibilidades (Cavalcante, 2023, p. 9). Apesar disso, o autor orienta que a experimentemos com certa cautela.

Nesta tese, não estamos tratando de meios de comunicação ou somente dos meios técnicos da comunicação. Aqueles que buscam discutir a epistemologia da comunicação na perspectiva deleuziana defendem que “de uma semiótica puramente formal, passa-se a uma semiótica das forças e dos agenciamentos; de uma teoria da comunicação hermenêutica, ao estudo de agenciamentos a partir dos quais a comunicação se torna acontecimento” (Abraão Filho, 2016, local. 1).

Nesta tese, acontecimento será concebido sob a ótica da lógica deleuziana, que envolve linhas, pontos e corpos. Entendido dentro de um tempo próprio (*Aion*)¹⁸, o acontecimento é incorpóreo, inesgotável, pré-sujeito, pré-linguagem e, como consequência, não é captável, mensurável, embora deixe rastros, pistas, indícios. São tais características básicas do acontecimento que tentaremos discorrer neste tópico.

O capítulo está dividido em partes. No primeiro movimento, nos debruçamos sobre os conceitos filosóficos de acontecimento e diferença e de que forma se interseccionam à compreensão do comunicacional. Na sequência, nos voltamos para a ideia de cartografia como acompanhamento de processos, de mapas moventes, geografia do pensamento, que fundamentará nossa postura metodológica.

1.1 ACONTECIMENTO E DIFERENÇA

Difícil é identificar o momento exato de um acontecimento. Isso é quase uma unanimidade entre os estudiosos de Deleuze. Começamos, pois, de trás para frente. Dois exemplos citados em suas obras nos ajudam a mobilizar esse conceito: a morte e a guerra¹⁹.

A guerra, diz Deleuze (1974, p. 103), é acontecimento em essência, no mundo, porque “se efetua de muitas maneiras ao mesmo tempo” e, embora seja a mesma, cada participante a viverá à sua maneira. “Onde está a batalha?”, questiona o autor para

¹⁸ Explicaremos o termo mais adiante.

¹⁹ Deleuze (2010) afirma que a vida é o processo de diferença; Luiz Fuganti (2021) colocou a existência humana como um grande acontecimento. Ambos parecem tratar do devir. Quanto aos exemplos de acontecimento, Souza (2022, p.21) acrescenta que na história recente o 11 de Setembro e a pandemia de Covid-19 são acontecimentos, sendo “necesario un cierto distanciamiento del acontecimiento inaugural para decir con cierta propiedad cuál fue la cosa, el acontecimiento”, que altera drasticamente a ordem mundial, tornando-se difícil nos lembrarmos do mundo anterior ao acontecimento.

demonstrar que ela não é algo físico, captável e, temporalmente, “nunca [é] presente, sempre ainda por vir e já passada”.

Quanto à morte, Deleuze (1974, p. 154) expõe que ela também é um acontecimento puro, em nós. “A morte é ao mesmo tempo o que está em uma relação extrema ou definitiva comigo e com meu corpo, o que é fundado em mim, mas também o que é sem relação comigo”. Em outros termos, a morte é um fenômeno físico-corporal, mas, contraditoriamente, possui um caráter incorporeal.

Ainda que as palavras “morte” e “guerra” tentem, como parte da linguagem, falar sobre o acontecimento “x”, tais termos não o explicam, não o revelam na sua completude. Apesar disso, os termos acima nos dão limites para podemos pensar alguns aspectos em relação ao que Deleuze se refere ao elaborar uma noção própria de acontecimentos. Para tanto, mobilizamos conceitos centrais para o propósito esboçado na nossa tese, embora reconheçamos ser impossível separá-los da ordem do pensamento deleuziano sobre acontecimento.

Deleuze tem nos filósofos antigos, especificamente os estoicos e os epicuristas, uma importante fonte para elaboração da teoria do acontecimento. Ao traçá-la, interessamos a refutação do verbo copulativo “ser” e a produção de proposições e atributos²⁰. Se na teoria deleuziana só existem corpos²¹, o verbo “ser” é um desses corpos. Em Deleuze há dois tipos de reais. O corpo é o real corporal (ser) e o acontecimento, enquanto atributo, é o real incorporeal (não-ser).

Ao excluir os conceitos vinculados ao corpo (substituir a cópula “é” pela conjunção “e”), o autor propõe, portanto, que foquemos nos verbos, que são acontecimentos incorporeais, que se dão na superfície dos corpos e que resultam das misturas dos corpos. Em outras palavras, são os verbos que “carregam consigo o devir” e nele, o “presente se divide ao infinito em passado e futuro” (Deleuze, 1974a, p. 26). Dito de outro modo, Deleuze está reafirmando sua posição de que o verbo é a expressão de um acontecimento, um incorpóreo real. O verbo para dizer do acontecimento deve estar no gerúndio, algo sempre em processo (“a árvore verdejando-se”), ou no infinitivo (“o verdejar da árvore”).

²⁰ Aqui nos referimos à teoria da proposição em que valorizava o verbo ser como elo entre sujeito e predicado (adjetivos e substantivos), a produção de proposições lógicas (verdadeiras ou falsas) e a existência de atributos essenciais (ser de razão) e acidentais (ser real corporal). Deleuze não trabalha com atributos essenciais e acidentais, mas elabora a ideia de acontecimento, um terceiro atributo, por sua vez, real incorporeal.

²¹ Estamos entendendo o corpo como humanos e não-humanos (animais, objetos e coisas).

Apesar de todo fenômeno ser um duplo (físico e imaterial), o acontecimento está na ordem do incorporeal. Quando o coloca nessa condição, Deleuze incute a ele a característica de não ser algo palpável, embora seja demonstrável e rastreável. A morte e a guerra, exemplos citados acima, são coisas no mundo, que não podem ser tocadas, não são matérias físicas, mas existem, são reais e deixam suas marcas nos corpos.

Os acontecimentos são também sinônimos de movimento: não são estanques ou fixos (substantivos ou adjetivos), mas se movem, se transformam, sinalizam uma ação, produzem sentidos, acontecimentos (verbos). O acontecimento é um atributo lógico ou dialético, portanto, incorpóreo, sem realidade própria, sua ocorrência se dá no encontro dos corpos; só existe nas proposições, naquilo que se diz sobre os corpos. O mesmo pode se dizer do humor: bem-humorado ou mal-humorado é um atributo accidental - é o que se diz de um estado do corpo.

O autor utiliza como exemplo o substantivo “verde” e o verbo “verdejar”, para elucidar esse ponto. Diz o filósofo:

Verde designa uma qualidade, uma mistura de coisas, uma mistura de árvore e de ar [e luz] em que uma clorofila coexiste com todas as partes da folha. Verdejar, ao contrário, não é uma qualidade na coisa, mas um atributo que se diz da coisa e que não existe fora da proposição que o exprime designando a coisa (Deleuze, 1974a, p. 22-23).

Nesse ponto, portanto, o autor resgata que o acontecimento não se estabelece no *Cronos*, mas se faz em outro tempo, no *aion*. Segundo Deleuze (1974, p. 170), o *cronos* é a leitura do tempo sucessório que sinaliza para o eterno presente (se refere ao corporal/incorporal), no qual passado (memória) e futuro (prospecção) são do presente uma maior extensão ou duração; tempo diacrônico, que quantifica. Já o *aion* é outra leitura de tempo. Nele, só há passado e futuro ao mesmo tempo (se referindo aos efeitos) e de forma ilimitada. É como se o presente fosse impossível e o instante se “perverte em futuro e passados insistentes”; há uma expansão de sua duração no espaço. Ele reverbera, se desdobra, ecoa. É o tempo da eternidade, atemporal, não-medido.

No acontecimento, diz Deleuze (1974), há efetuação e contraefetuação. A efetuação se refere ao exato momento em que o evento se realiza, o “presente” do acontecimento. A contraefetuação remonta ao passado próximo e projeta o futuro iminente e ocorre no instante móvel. Coelho (2022, p. 116) vai chamar essa dinâmica de “instante para além da presença cronológica”, onde contraefetuar-se significa “traçar linhas criadoras e divergentes”.

O autor francês Lapoujade (2014) explicita sobre o tempo *aion*, que o presente é uma repetição de todo nosso passado, o que significa dizer que o passado percorre nossa vida presente. O *aion* é como uma diagonal que corta o tempo cronológico e estabelece três momentos no acontecimento: quando somos incapazes dele (tempo anterior), na medida em que nos tornamos capazes (tempo durante) e quando ele não depende mais de nossas capacidades, já que as redistribui permanentemente sem nos levarmos em consideração (tempo depois).

Nesse entendimento, *aion* é o tempo do rizoma, tempo em suspenso, flutuante, imensurável, de dimensão não-espacializada, um “tempo indefinido, que acontece em um instante, em uma eternidade que não se faz geral, mas singular” (Lopes, 2017, p. 363-4). Essa temporalidade constitui-se “dentro das individuações, das variações de movimentos e intensidades²² das hecceidades²³, do acontecimento, e do devir puro” (Fusaro; Feldens, 2021, p. 275), que se inclina à territorialização e desterritorialização (assunto que nos deteremos adiante).

O autor refere-se a um tempo que possui outra natureza: o tempo do pensamento puro, do puramente lógico, desencarnado, tempo das contraefetuações, do superego. Esse tempo coexistencial, segundo ele, perturbado, já não responde a nenhuma cronologia, por ser estático, é o tempo “estrutural” do acontecimento, cuja lógica obedece a distribuição renovada de poderes, a única que pode dar conta da experiência, apreendida no nível diferencial (Lapoujade, 2014).

Outro aspecto levantado por Deleuze (1974) é que o acontecimento é pré-linguagem. Discurso, palavras e explicações nunca dão conta de apreender toda a experiência “sensível” do acontecimento, uma vez que todas essas tentativas fazem parte de um processo redutor. Assim, conseguimos apenas identificar os rastros do acontecimento, seus indícios; em linguagem menos rebuscada, seus “efeitos”²⁴ ou efetuação em determinadas matérias.

²² Na filosofia deleuziana, intensidades diz respeito à relação com a diferença e cocriação com ela (variações). A intensidade, como diria Vieira da Silva (2017), é a antecipação da percepção, o elemento mínimo da sensibilidade. Conforme Boundas (2010), a sensação está intimamente relacionada com a intensidade das forças que não representa e a intensidade é uma singularidade capaz de gerar casos reais, que nunca serão semelhantes entre si. Deleuze (2006, p. 209) diz que a intensidade é “a pura diferença em si”. Em linguajar simples, é a capacidade de me diferir (de mim e dos outros). A intensidade é aberta à potência e seu oposto é o estriamento.

²³ O termo se refere aos corpos que, enquanto entidades, possuem características próprias, únicas e particulares. Dito de outro modo, trata-se de individualidades/singularidades que não se repetem no mundo e que faz com que ele seja diferente. Hecceidade se volta para a diferença individualizante.

²⁴ Pelo menos em cinco momentos, Deleuze (1974) o denomina de “acontecimentos-efeitos”, especialmente na 3ª, 4ª, 9ª, 20ª e 24ª séries.

Diferentemente de efeitos causais, diz Quéré (2005), Deleuze se refere a efeitos localizados na ordem do sentido, ou seja, na superfície²⁵. Andrade (2018) explica que Deleuze não está em busca da penetração de seres impenetráveis, antes está à procura da ação de um corpo sobre outro, persegue a lógica dos acontecimentos. O acontecimento é transitório e acidental²⁶.

O esforço para descrever ou exprimir um acontecimento na ordem da linguagem é sempre frustrante, porque não se consegue nunca capturar o acontecimento de forma total, algo sempre escapa, algo sempre resta, há um excesso que foge das palavras. Apesar de reconhecer que a palavra é o começo, Deleuze aduz que não é a ação que torna a linguagem possível, mas o verbo. “O verbo não é ação, mas acontecimento” (Lemos, 2020, p.149). Por isso, o acontecimento não pode ser capturado pela linguagem, já que o verbo aqui denota a ação de dizer da coisa. Como seu tempo se projeta no passado e futuro, o presente do instante sempre foge às narrativas das palavras, que são insuficientes. Em outras palavras, amparada em Deleuze (1974), Silva (2006) destaca que

O acontecimento é um atributo lógico e como tal “não diz a coisa (não a designa em sua qualidade sensível, não é o designado), mas se diz da coisa (é seu noema). Como atributo lógico, “o acontecimento pertence essencialmente à linguagem”, “mas a linguagem é o que se diz das coisas”. Essa característica essencial da linguagem, o dizer-se das coisas, torna-a um terreno privilegiado na medida em que confere evidência à fronteira e faz com que “tudo o que se passa, passa-se na linguagem e passa pela linguagem”. No entanto, o âmbito próprio da diferença é a fronteira e não a linguagem”.

O que Deleuze está apontando nesse excerto nos assegura afirmar que o que estamos falando é de algo que não é linguagem, não precisa dela para evidenciar-se, não requer qualquer tipo de código, mas estamos nos referindo à comunicação, que não se esgota no código. A linguagem não dá conta de tudo codificar.

A linguagem é o que se é possível dizer (de forma incompleta) do acontecimento e não o acontecimento propriamente dito. Assim, o acontecimento é o que ocorre “entre” as coisas, que tentamos, a todo custo, dar-lhes nomes, conceituar, narrar, mas que sempre

²⁵ Para Deleuze e Guattari (2010, p.187, grifo nosso) “**a terra (...)** é **a superfície** na qual todo o processo da produção se inscreve, onde os objetos, os meios e as forças de trabalho se registram e os agentes e produtos se distribuem”.

²⁶ O termo “acidental” na frase em questão não coloca o acontecimento na ordem dos atributos acidentais. Cláudio Ulpiano (1989) explica que o atributo essencial é da lógica da razão (universal e invariável) e o atributo acidental só acontece no corpo da substância primeira e, como corpo, é real (particular e variável). Em Deleuze, o acontecimento não é nem um ser de razão, nem um ser real; mas se apresenta como um não-ser, um irreal. O próprio autor, Andrade (2018, p. 7) explica que Deleuze (1974) demarca “o acontecimento como um efeito de superfície, um incorporeal, uma ‘quase-causa’, alguma coisa (*aliquid*) que acontece e que, por sua vez, não se reduz nem às coisas nem às proposições, mas só pode ser apreendido no instante mesmo em que acontece”, ou seja, “não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos”, segundo Deleuze (1974, p. 5).

resiste a qualquer tipo de linguagem que o enquadre, o limite. É na fronteira que está o acontecimento e cabe à linguagem (verbo) uma forma de evidenciá-lo, expressá-lo, ainda que as palavras não deem conta. Assim, não se trata de dizer o significado das coisas, mas o sentido do encontro entre as coisas. “O conceito não é dado, está por criar, não é formado, ele próprio se põe a si mesmo, autopoisição” (Deleuze, Guattari, 2010, p. 18)

Ainda que seja pré-discursivo, os acontecimentos possibilitam fazermos linguagem, embora explique na sequência que não são os acontecimentos que fazem a linguagem começar.

Começamos sempre na ordem da palavra, mas não na da linguagem. (...) O acontecimento (...) não fala mais do que dele se fala ou do que se o diz. (...) Não existe fora das proposições que o exprimem. (...) O que torna a linguagem possível é o que separa os sons dos corpos e os organiza em proposições. (...) A expressão se funda no acontecimento como entidade do exprimível ou do expresso. (...) Ele [o acontecimento] existe na proposição, mas não como um nome de corpo ou de qualidade, nem como sujeito ou predicado; somente como o exprimível ou o expresso da proposição, envolvido em um **verbo** (Deleuze, 1974a, p. 187-8, grifo do autor).

No que diz respeito ao pensamento deleuziano, segundo Lapoujade (2015, p. 24), expressões são como numerosos gritos, que anseiam por se fazer existir e refutam qualquer espécie de julgamento - ou seja, escapam do superego. Essas experiências dissidentes, que o autor denominou de movimentos aberrantes, são as únicas que podem mudar a Terra ao vazar as estruturas, eles a desterritorializam (explicaremos adiante).

Os movimentos aberrantes constituem o maior interesse da filosofia de Deleuze por estarem povoados de singularidades, intensidades, multiplicidades e diferenças livres ou nômades. Eles constituem a mais alta potência de existir, que nos arranca de nós mesmos, das linhas molares, e possibilitam a criação de uma nova paisagem possível (Lapoujade, 2015).

Embora sejam anomalias (e não arbitrariedades ou acidentais) de um ponto de vista exterior, os movimentos aberrantes atravessam a matéria, a vida, o pensamento, a natureza e a história das sociedades. Os movimentos “forçados” obedecem à lógica de produzir “incessantemente novas lógicas que nos submetem à irracionalidade delas” (Lapoujade, 2015, p. 14). “Um movimento é tanto mais lógico quanto mais escapa a toda racionalidade. Quanto mais irracional, mais aberrante - e, portanto, mais lógico” (Lapoujade, 2015, p.13). Para Deleuze o irracional pode ser lógico e por isso Lapoujade denomina a filosofia deleuziana como a “filosofia irracional dos movimentos aberrantes”.

Os movimentos aberrantes se dão nos combates em curso. As lutas podem até ser contra os outros, mas não se trava um embate com os outros, sem também lutar contra si mesmo. Tais movimentos nos fazem perceber o impensável no pensamento, o invisível na vida, o imemorial na memória... o limite de cada faculdade. Ou seja, “excedem o exercício empírico de cada faculdade e forçam cada uma delas a se superar rumo a um objeto que a concerne exclusivamente, mas o qual ela só atinge no limite de si mesma” (Lapoujade, 2015, p.19).

Os movimentos aberrantes estão vinculados com a vida, de forma ética e política. Eles não apenas a ameaçam, como também liberam suas potências no limite do insuportável. Eles fazem morrer tudo o que não é necessário para as potências da vida, as potências alegres da vida. Esses movimentos estão conectados a uma força crítica destruidora, por isso é considerado uma máquina de guerra (nos deteremos nesse conceito mais à frente), que nos faz pensar. “Certos movimentos aberrantes”, diz Lapoujade (2015, p. 24), “estão sempre lutando, molecularmente, minoritariamente”.

Além do acontecimento ser incorpóreo (movimento) e pré-linguagem, Deleuze (1995a) acrescenta ainda outras duas características: impessoal e pré-individual; quer dizer, não é o sujeito que está predestinado ao acontecimento, o acontecimento lhe antecede. Quéré (2005, p. 70) alerta que “o sujeito não é a medida do acontecimento”. Para facilitar esse entendimento, Deleuze (1974) cita o francês Joe Bousquet, atingido por uma bala na coluna aos 21 anos que o deixou paraplégico. A paralisia de Bousquet não é o acontecimento, mas o encontro de corpos heterogêneos (bala e coluna) que bifurca o instante entre o que se foi e o que poderá vir a ser (devenir), que nunca é. Embora acamado, Joe Bousquet passava a maior parte do tempo lendo e escrevendo.

Mas, ao contrário do que se possa pensar, Bousquet não se tornou poeta reconhecido por conta da paralisia e seus desdobramentos. Seu trunfo foi a mudança no modo de pensar, instituindo um novo modo de vida. Bousquet experienciou a afecção, que Deleuze (1978, p. 11) explica ser a “mistura de dois corpos, um corpo que se diz agir sobre outro, e um corpo que recolhe o traço do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada de afecção”. A afecção resulta em um afeto, cuja variação se encaminha para o sentimento de alegria²⁷ ou de tristeza.

²⁷ Vale destacar que em todo o corpo teórico dessa tese, alegria nada tem a ver com a ideia psicológica (prazer, felicidade, etc.), mas estamos nos remetendo a uma ideia filosófica deleuziana que se refere aos encontros que aumentam a potência dos corpos. Não se trata de uma emoção isolada (autoajuda), mas uma afirmação da vida, um processo de aumentar a própria potência de existir, diante dos encontros desafiadores. A alegria, diz Deleuze (1988, p. 38), “é tudo o que consiste em preencher uma potência. Sente alegria quando preenche, quando efetua uma de suas potências”.

Ao invés de observar a inconveniência das relações entre eles e gerar afeto triste, Bousquet interiorizou o afeto alegre, característica principal das ideias-noções²⁸. Desse acaso, que envolveu o encontro de corpos, gerou-se o afeto alegre, que aumenta nossa potência de agir (autoafecção ou afeto ativo) e “nos possibilita sair do domínio das paixões, que consiste em passividade, e entrar no domínio das ações que seria uma atividade criativa no processo do pensar”, conforme resumem Azevedo Júnior e Zuben (2020/2021, p. 144).

Bousquet utilizou sua paralisia como um trampolim e saltou sobre coisas que jamais poderia passar se assumisse a tristeza como afeto. O afeto alegre, observa Deleuze (1978, p. 26), “pode fracassar, mas pode ter sucesso e tornar-me inteligente”. Foi o que aconteceu ao francês.

Deste modo, explica Deleuze (1974, p. 152, grifo nosso), “o acontecimento não é **o** que acontece [acidente], ele é **no** que acontece”. “O acontecimento não só acontece, mas acontece a alguém”, em outras palavras, o próprio acontecimento é “portador ou criador de sentido”²⁹ (Quéré, 2005, p. 67-69). Ele se efetua em nós, nos espera, absorve e dá sinal. É necessário querer o acontecimento, e dele ser digno.

Esse querer é expressão da ética estoica do acontecimento; “ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, em querer o que acontece enquanto acontece” (Deleuze, 1974, p. 146). A dignidade perante o acontecimento implica em reconhecer a impossibilidade de evitar que ele se efetue, “mas é possível – é apenas possível – realizar uma outra operação, simultânea à efetuação do acontecimento dos corpos, a ‘contraefetuação’” (Carvalho, 2019, p.78). A contraefetuação é a operação que nos tira do campo do ressentimento, da mágoa, da má consciência para nos transformarmos em atores dignos de nossos próprios acontecimentos. Ocorre aí “uma espécie de salto no próprio lugar de todo corpo que troca sua vontade orgânica por uma vontade espiritual, que quer agora não exatamente o que acontece, mas alguma coisa no que acontece” (Deleuze, 1974a. p. 152). Esse salto leva à compreensão, assim como fez Bousquet, que “minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la” (p. 151). A afirmação do acontecimento é o querer que “atinge o ponto em que a guerra é travada contra a guerra, o ferimento, traçado vivo como a cicatriz de todas as feridas, a morte que retorna querida contra todas as mortes” (Deleuze, 1974a, p.152).

²⁸ As “ideias-noções” resultam de variações afetivas e desenvolvem em nós a potência de agir (Deleuze,1978).

²⁹ Deleuze (2007, p. 23) já nos alerta para a inocuidade de se perguntar sobre o sentido do acontecimento: “Não pergunte o sentido do acontecimento, ele é o próprio sentido”.

Comumente denominamos o imprevisto de acaso. Cabe destacar que de modo algum, essa ideia induz à predestinação de Bousquet. Ao contrário, esse pensamento se volta aos efeitos de superfície e diz respeito ao modo de ser do poeta francês. Bousquet cria um novo ser, floresce o ser da potência criativa; torna-se digno do acontecimento. Para tal, é preciso querê-lo e torná-lo potência criadora, longe de ressentimentos, mágoas, culpas, resignações.

Segundo Andrade (2018, p. 9-16), no acontecimento “nada está dado previamente” e, ao se efetuar, abrem-se “continuamente novas possibilidades de configurações”, a depender da forma como se dão os agenciamentos das singularidades. Nesse ínterim, não é o contexto que explica o acontecimento, mas o acontecimento que esclarece o seu contexto, como já sinalizava Quéré (2005).

Lapoujade (2014) inclui que uma dessas possibilidades é a de que o acontecimento, ainda que seja muito aguardado, possa se efetuar sem que percebamos no presente. “Acontecimento que pode ter sido apercebido segundo diferentes pontos de vista” (Quéré, 2005, p. 67). A “destruição” acontece de forma silenciosa e insensível, é como se não tivéssemos notado nada vindo.

Esse algo que vem, nos destrói e nos desloca, se refere à ideia de devir, que perpassa toda a obra deleuziana. Devir, explica Zourabichvili (2004, p. 24), “é o conteúdo próprio do desejo”, como também é “a própria existência do real”. Deleuze e Parnet (1998, p. 3) assim o explicaram:

Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão “o que você está se tornando?” é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura.

Calcado na ideia de mudança, para os autores, o devir é a força de desejo de corpos heterogêneos (ou seja, de naturezas diferentes)³⁰ em alcançar outros corpos, movimento impulsionado por suas potências individuais. Se “os movimentos aberrantes nos *arrancam* de nós mesmos”, conforme observou Lapoujade (2015, p. 23, grifo do autor), ele é capaz de nos fazer ressignificar as coisas, no dizer de Deleuze, nos desterritorializa, nos tira de nosso território.

³⁰ Cavalcante (2020) lembra o agenciamento de captura (aranha-teia-mosca) e o agenciamento de cavalaria (homem-cavalo-estribo). Podemos ainda acrescentar o agenciamento de descanso (animal-cama-sono), o agenciamento de conhecimento (homem-leitura-computador) e o agenciamento de controle midiático (repórter-microfone-câmera-TV-notícia).

Injetados por essa potência, os corpos podem vir a ser, num movimento recíproco e esse encontro sugere a ideia de transformação. O acontecimento está, portanto, na ordem do devir, sendo devir um acontecimento puro. Lapoujade (2014) nos auxilia ao afirmar que o acontecimento é, antes de tudo, redistribuição de poderes. Ele carrega algo que muda tudo, faz recomeçar. Tudo se repete, mas somos diferentemente distribuídos, com poderes incessantemente misturados. Na vida, precisamos passar pela perda, luto, sofrimento... por autodestruições, para que liberemos em nós novos poderes (Lapoujade, 2014).

Como parte do devir, o acontecimento possui uma dimensão inesgotável. Nas palavras de Fuganti (2016), inspirado em Deleuze, há “um esplendor eterno e neutro do acontecimento”. Ele nunca tem fim, é imparável. Há uma “plena autonomia do efeito” (Deleuze, 1974, p. 98). O contato proporcionado pelas potências dos corpos favorece a criação do novo e, cada vez que o acontecimento é retomado, há nele uma potência de repetição, onde cada volta é um circuito desejante, uma força. Quando ela nos atravessa, gera uma potência de acontecer e, de forma proporcional, quanto mais aconteço dessa forma, mais me fortaleço, me singularizo. Segundo Andrade (2018), é o acontecimento que permite a singularização dos indivíduos, ao que podemos denominar de processo de subjetivação³¹.

Em relação às singularidades, Deleuze (2006, p. 385) tenta conceituá-las como “o ponto de partida de uma série que se prolonga sobre todos os pontos ordinários do sistema até a vizinhança de uma outra singularidade”. Na lógica do autor, pode-se afirmar que as singularidades possuem íntima relação com o acontecimento, ele as coloca até como “verdadeiros acontecimentos” (Deleuze, 1974a, p. 105). E não à toa. As singularidades são anônimas, heterogêneas, nômades, impessoais e pré-individuais, além disso, frequentam as superfícies e podem se ramificar sem unidade de direção; em outras palavras, no plano de imanência elas se constituem as linhas. Durante uma de suas aulas, Deleuze deixou evidente essa relação ao destacar que “não somos pessoas, somos acontecimentos” (Não somos [...], 1980)³².

³¹ Vale destacar que no pensamento de Gilles Deleuze, “processo de subjetivação [é] quando se considera as diversas maneiras pelas quais os indivíduos ou as coletividades se constituem como sujeitos: tais processos só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes. Mesmo se na sequência eles engendram novos poderes ou tornam a integrar novos saberes” (Deleuze, 1992, p. 217).

³² Ainda que na aula em questão Deleuze estivesse se referindo aos indivíduos, por uma questão didática, as singularidades não são restritas aos seres humanos, podendo também ser encontradas em plantas e animais (Deleuze, 1974a).

No entanto, faz-se necessário retomar o debate e desdobrá-lo. No pensamento deleuziano, no que diz respeito à construção do sujeito, singularidade não pode ser confundida com identidade. A identidade está para o sujeito e é produto do capitalismo, quando este captura aquela. Em outra instância, a singularidade está para a subjetividade/subjetivação e leva em consideração o processo. O processo, diz Kepler (2015, p. 214) se refere ao “em movimento, o inacabado, os pontos de resistência e também os acasos” - luta agonística, conforme afirma Foucault (1984b). A identidade não é fundante, é secundária e resultante da subjetividade (Carvalho, 2011), quando esta é estratificada pelo capitalismo³³. A subjetividade diz respeito aos modos de ser, existir, se colocar no mundo e estar com o mundo; está pouco engajada em procurar a essência do ser, muito menos a razão de sua sexualidade.

É no indivíduo que as singularidades se encontram, se convergem, se assemelhando muito a feixes de laser que atravessam os indivíduos. Guattari e Rolnik (2005, p. 43) dizem que “o indivíduo está na encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade”. Carvalho (2011, p. 179) reforça que “Deleuze não pensa no ser que se partilha, mas nas coisas sendo repartidas nele”, considerando os seres do ponto de vista de sua potência. Zourabichvili (2004), no entanto, reforça que, embora as singularidades se convirjam em direção aos indivíduos, elas têm entre si relações de divergência/disjunção, já que elas apenas se comunicam por sua diferença ou sua distância. Para Deleuze, é a partir da assunção de uma certa positividade da divergência que ela “cessa de ser um princípio de exclusão, a disjunção cessa de ser um meio de separação, o impossível é agora um meio de comunicação” (Deleuze, 1969, p. 203). É assim que a disjunção assume a função de produzir uma “síntese disjuntiva”³⁴, ou seja, aquela que possibilita a divergência e não sua exclusão. Esta é a noção de multiplicidade defendida por Deleuze, entendida como “univocidade e imanência que reencontra a singularidade, a novidade e a invenção” (Souza; Santos, 2011, local. 6).

No percurso que traçam, as singularidades vão se abrindo ao infinito dos predicados pelos quais percorrem, ao passo que perdem sua identidade como conceito e

³³ Ao lado de Estados, instituições e classes, o capitalismo é uma linha segmentária dura. Elas nos são impostas de fora e por isso são as primeiras espécies de linhas que nos compõem. Os segmentos são bem determinados e nos recortam em todos os sentidos e direções, por conta disso envolvem grandes massas (Deleuze; Guattari, 2012a; Deleuze; Parnet, 1998).

³⁴ Deleuze e Guattari (1976) a denominaram de síntese disjuntiva, por operar com a criação da diferença. A síntese disjuntiva - sobre os códigos, é a segunda da Esquizoanálise, ao lado da primeira, síntese conectiva - sobre os fluxos, e da terceira, síntese conjuntiva - sobre os resíduos.

como eu, se descentrando (Zourabichvili, 2004). Neste sentido, por estar sempre em ação, é um verbo (“verdejar”) e não propriedade ou conceito estagnado (“ser verde”).

Quando nos questionamos sobre efetivos exemplos de singularidade, Deleuze (2010, p.15) assim resume sem deixar dúvidas: “Toda criação é singular” e “percorre tanto os homens, as plantas e os animais” (Deleuze, 1974a, p.110). Para o autor, há sempre a necessidade de criação (ação) de mundos possíveis, que, ao violentarem o pensamento, abrem espaço para criação de si mesmo.

De outro modo, as multiplicidades nos remetem a um sistema de diferenças, que, em contato, formam os mapas, diagramas ou plano de imanência. As multiplicidades impulsionam a realização da diferença, ou seja, as diferenças convivem no território da multiplicidade e dependem da própria diferença para coexistirem. As multiplicidades, diferentemente de diversidade, são a “expressão fabril do devir” (Souza; Santos, 2011, local. 14), o que inviabiliza qualquer possibilidade de completude, uma vez que sempre falta algo³⁵. “Cada indivíduo é uma multiplicidade infinita, e a Natureza inteira uma multiplicidade de multiplicidade perfeitamente individuada”, complementa Deleuze (1997, p. 33).

Desse modo, podemos afirmar que os conceitos anteriormente apresentados, caros à ontologia de Deleuze, se relacionam à multiplicidade quando ela se constitui como um campo intensivo. Na visão de Domingos (2010, p. 77-104), na multiplicidade, enquanto campo relacional, a intensidade se alastra “formando topos, dinamismos, singularidades”. Melhor explicando, a multiplicidade é a “coexistência de elementos assignificativos, inteiramente determinados uns em relação aos outros (...), [e] capazes de produzir efeitos de sentido por diferenciação”³⁶.

Voltemos a alguns conceitos apresentados por Deleuze (1974) para melhor explicarmos o conceito de multiplicidade. Deleuze e Guatarri têm o modelo de rizoma para pensar e se fazer a multiplicidade. Segundo os autores, há 3 modelos que permitem a formação do território: raiz pivotante, raiz fasciculada e rizoma. Na raiz pivotante

³⁵ Isso explica o porquê a multiplicidade se expande rizomaticamente operando a fórmula “n-1”, onde “n” é a multiplicidade; “1” é o uno que a governa e que deve ser subtraído. É “a substituição do ser pelo devir” (Zourabichvili, 2004). Voltaremos nesse assunto adiante.

³⁶ Kastrup (2012) e Sales (2006) melhor traduzem o pensamento deleuziano em relação aos termos “diferençação” e “diferenciação”, que são o duplo aspecto determinável do acontecimento. Segundo eles, na diferenciação (atualização, singularidade) o resultado não estava dado de antemão, ou seja, os elementos estavam sem designação nem significação, mas se apontam e se precisam reciprocamente a partir de relações diferenciais. Na diferenciação (virtualização ou problematização da subjetividade), as formas constituídas se desmancham e envolvem na direção ao todo aberto de onde emergiram (caos), acionando processos de criação e diferenciação. Assim, o acontecimento é diferenciado quanto aos seus termos e relações; e é diferenciado quanto aos efeitos. Diferençação e diferenciação são movimentos inversos, complementares e que se articulam numa espécie de vaivém.

(árvore), tal arquitetura formativa está presa à ideia de unidade, quando se estabelece modelo unidirecional ou Uno (um que se divide e formam dois, depois dois que se tornam quatro...). A estrutura arborescente é hierárquica e conservadora. Na raiz fasciculada (sistema radícula), a arquitetura está presa à ideia de totalidade, e, portanto, estabelece o modelo de múltiplo.

Nos modelos arborescente e radicular, a multiplicidade é pensada nela mesma porque ora está presa à noção de unidade, ora de totalidade. O modelo rizomático não se opõe aos outros dois, antes procura operar com eles, mesmo porque, o rizoma não é uma raiz, mas caules de uma planta que crescem subterraneamente. Outro ponto de distinção é que raízes partem de um caule central, um eixo centralizador na qual as outras partes pivotam; o rizoma não é dotado dessa estrutura central, o que se tem são linhas que se bifurcam (Cardoso Júnior, 1996).

No rizoma, tais linhas são livres, desordenadas e, assim, favorecem a multiplicidade. Na lógica do diagrama, o rizoma, que é o modelo de realização da multiplicidade, antecede as outras duas estruturas e os modelos centralizados derivam dele. No pensamento deleuziano, o rizoma absorve os outros dois modelos. Por preceder qualquer unidade, esse processo dinâmico se lança em devir.

No aspecto filosófico, Cardoso Júnior (1996) frisa que o conceito de multiplicidade, embora já trabalhado por outros autores, tem um caráter peculiar em Deleuze, que faz um remanejamento do conceito para a filosofia. A partir de seu caráter ontológico, Cardoso Júnior (1996, p. 157-8) explica que “a multiplicidade é um sistema de diferenças”, em que essas “diferenças convivem na multiplicidade”. No entanto, não é suficiente dizer que as diferenças/singularidades coexistam entre si, mas que para mantê-las juntas, é necessário “que o único elo de ligação entre elas seja a própria diferença” e “o elo entre as diferenças é, por conseguinte, um problema” (Cardoso Júnior, 1996, p. 157-8).

Segundo Cardoso Júnior (1996), o problema seria um conjunto de sistemas de diferenças/singularidades. O campo simbólico/problemático é definido pela distribuição das singularidades. Vieira Soares (2021) afirma que é somente no problema que se origina o pensamento, este, que por sua vez, é o produto de um encontro involuntário com aquilo que força as faculdades até seus limites. As soluções dadas aos problemas insistem, persistem e outros (re)arranjos reativam novos e antigos problemas.

Quando trata em sua obra de singularidade e multiplicidade, Deleuze está a todo tempo falando de devir³⁷. Nessa tese, seguindo passos deleuzianos, o devir se volta para o movimento do real e, ao mesmo tempo, o movimento do ser. A pista nesse sentido vem de Cardoso Júnior (1996), para quem

Um ser da multiplicidade interiorizou a diferença, a diferença está no ser, de modo que, no momento em que ele se exterioriza, deseja apenas reproduzir a diferenciação que já produz como princípio ontológico. O ser da multiplicidade, de fato, tem um motivo para sair de si mesmo; é que não precisa comprovar sua unidade original, pois a unidade da diferença no ser já implica que ele não pode permanecer num estado de recolhimento (Cardoso Júnior, 1996, p. 160).

Em outras palavras, a diferença rompe com qualquer forma de reclusão e, nesse sentido, os corpos buscam forças nos movimentos. Em nosso entender, a singularidade se relaciona à multiplicidade a partir da ideia de território e ambas apontam para as diferenças. Tais conceitos deleuzianos são importantes nesta tese porque erigem um enfoque que seguimos a partir deste ponto: o reconhecimento da produção de subjetividade.

Quando trata de subjetividade, Deleuze remete à produção maquínica, ou máquinas. Pelo menos três delas são importantes nesta tese: máquina desejante, máquina social e máquina de guerra (separamos apenas para facilitar a didática).

As máquinas desejantes estão sempre ligadas a outra (s) máquinas e obedecem a síntese conectiva linear: “e”, “e depois”... Isto é, sempre haverá uma máquina produtora de fluxo e outra que a ela se une para efetuar o corte ou uma extração desse fluxo. O seio e a boca, por exemplo (Deleuze; Guattari, 1976). Na síntese disjuntiva, as máquinas podem adquirir outras funcionalidades, ligando-se a cada momento de uma maneira, e obedecendo a conjunção: “ou...ou...ou...”. Ao quebrar a linearidade e se abrir para novas conexões, o desejo quer criar, expandir-se. É nessa última que o sujeito aparece, a subjetividade, ou seja, somos máquinas desejantes movidas por um inconsciente produtivo (Trindade, 2013).

As máquinas sociais (segmentária, pré-capitalistas ou territorial primitiva) codificam os fluxos de desejo (de mulheres, crianças, rebanhos, esperma, etc.) e procedem aos cortes: extração de fluxos, separação de cadeia e repartição de partes. Elas também são consideradas as máquinas de inscrição primitiva (marcar e ser marcado) e nelas “não

³⁷ No sentido de excluirmos qualquer limitação, entendemos “devir” como uma mudança que não cessa de mudar diante dos encontros. Deleuze e Guattari (2003, p. 35) veem “devir” como “captura, posse, mais-valia; nunca reprodução ou imitação”, o que para Zourabichvili (1997) pode também ser traduzido como um movimento de aprendizagem.

há circulação se a inscrição não o exige ou permite” (p. 180). Do mesmo modo são a primeira forma de *socius*, uma “megamáquina” que cobre um campo social, ou seja, se configura uma entidade coletiva. “A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos” (p.183). O capitalismo, a família e a escola são exemplos de máquinas sociais (Deleuze; Guattari, 1976).

As máquinas de guerra, dizem Deleuze e Guattari (1997), são efetuadas nos agenciamentos dos nômades guerreiros, que fazem emergir sua potência revolucionária e inventiva. Essa criação dos nômades se mostra irreduzível e exterior aos aparelhos de Estado, aparelhos de captura ou dominação. “Cada vez que há operação contra o Estado, indisciplina, motim, guerrilha ou revolução enquanto ato, dir-se-ia que uma máquina de guerra ressuscita, que um novo potencial nomádico aparece”, é a ação de “ocupar a rua” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 60). Vale lembrar que, para que não perca forças e fluxos que a faz sobreviver, a máquina de guerra deve manter sua potência enquanto devir (Mantovani; Amorim, 2021). Se a máquina de guerra tem como objetivo aniquilar a força estatal, o corpo e a literatura em seus aspectos políticos podem se tornar exemplos concretos de máquinas de guerra (Amaris-Ruidiaz, 2015; Deleuze; Guattari, 1997).

Se considerarmos o processo maquínico e o ato criativo, auxilia-nos a compreender estes conceitos o que escreveu Kepler (2015, p. 217), para quem a “singularidade, ou melhor, processos de singularização ocorrem quando movimentos sociais adotam modos de produção de subjetividade que revolucionam as subjetividades colonizadas pelo capitalismo”. Isso quer dizer que existe um movimento, de caráter molecular, que resiste e foge de qualquer forma de captura do capitalismo (essa grande força molar). Quando se foge dos aparelhos de poder, torna-se possível construir “uma identidade outra, num sentido possível de liberdade e de modo de vida”.

Boa parte desses movimentos está vinculada à luta contra fixação das identidades pelos poderes dominantes e, ao rejeitarem e contestarem-nas, desestabilizam fatores próprios da modernidade, tais como disciplina dos corpos, signos e códigos (Kepler, 2015). As identidades outras, como reflexos de desvios, apropriações e pontos de ruptura a partir da resistência política, atacam a lógica do sistema pela experiência de vida e inventam mundos possíveis, mais autônomos e autênticos, a partir das máquinas sociais³⁸ (Guattari; Rolnik, 2010).

³⁸ Kepler (2015, p. 215) nos aconselha a entender máquinas não como mecanismos pré-determinados, mas como um “conjunto de peças e acoplamentos que se relacionam de modo contingente, frequentemente por acaso e sem racionalidade previsível”. Segundo Teixeira (2013) há máquinas por todos os lados e nós, seres humanos, somos máquinas. “Máquinas que aquecem, se desarranjam, crescem, criam. Peça por peça” (Trindade, 2013, p. 2). Deleuze e

A multiplicidade proporciona esse constante movimento, a produção contínua positiva, o que Deleuze e Guattari (1995a) reforçam com a conjunção “e...e...e...”, que está além dos “grilhões” da identidade. Novos modos de vida são engendrados quando sujeitos resistem à captura do paradigma capitalista. Por meio de “processos de integração” de subjetividades, o capitalismo tenta minar os processos de singularização. Sendo, deste modo,

Fácil constatar que modelos de vida majoritários, por exemplo, o da classe média, tomado como padrão, propagado como um imperativo político, econômico, cultural, de consumo desenfreado, e que se impôs ao planeta inteiro – dizem cotidianamente modos de vida “menores”, minoritários, não apenas mais frágeis, precários, vulneráveis, mas também mais hesitantes, dissidentes, ora tradicionais, ora, ao contrário, ainda nascentes, tateantes ou mesmo experimentais (Pelbart, 1996, p. 404).

Se o plano de imanência é o *lócus* das linhas, ele também expressa a multiplicidade que somos. A multiplicidade que estimula o reencontro da singularidade, a novidade e a invenção e

Para Deleuze e Guattari, o pensamento nomadológico atravessa com sua potência criativa os meios sociais na invenção do novo e na produção de intensidades. Tal nomadismo constitui-se como elemento subversivo, irreduzível e contraposta aos Aparelhos de Estado que exprimem poder, controle e referencialidade unitária. (...) Não mais está no centro do debate a produção e o controle da subjetividade, mas as políticas de subjetivação. Nesse sentido, somente há uma postura nômade quando existe a capacidade de criar novos territórios de agenciamento de tal modo que se reterritorializar culmine no movimento intenso de desterritorializar a própria existência (Souza; Santos, 2011, p. 6).

O ato criativo busca colocar os processos de singularização nos trilhos, desde que continuemos no constante caminhar, no estilo de vida nômade, no que Deleuze e Guattari chamam de “máquinas de guerra” (Souza; Santos, 2011). Embora o conceito se refira à ação bélica, dela nada tem. Segundo Trindade (2021), as máquinas de guerra têm aversão à captura, à unificação e elas tentam fazer suas próprias conexões, nem sempre possíveis. O Estado quer fazer uso da sua potência, discipliná-la e controlá-la, isto é, busca

Guattari (2010, p. 11) exemplificam: “O seio é uma máquina que produz leite, e a boca, uma máquina acoplada a ela. A boca do anoréxico hesita entre uma máquina de comer, uma máquina anal, uma máquina de falar, uma máquina de respirar (crise de asma). (...) Sempre fluxos e cortes”.

conservar as estruturas, mas as máquinas de guerra querem manter-se livre, seguindo sua própria linha de fuga criadora.

Ao relacionar a multiplicidade à univocidade do ser³⁹, Carvalho (2011) percebe que é na relação do múltiplo por si (espontaneamente sem intervenção de outro corpo) e em si (internamente no seu próprio ser) que o sentido é dado. Deleuze segue esta última vertente. A articulação em si se refere aos movimentos múltiplos que se voltam para o interior do ser, sem levar em consideração as circunstâncias, a exterioridade da natureza e a proeminência de um corpo sobre outro.

Certa feita, ao tratar da univocidade, Deleuze (2006, p. 417) afirmou que há “um mesmo oceano para todas as gotas”, ao que Carvalho (2011, p 189) depreendeu que “as multiplicidades serão as tais gotas”, enquanto o oceano se posiciona como univocidade e como plano, este aqui entendido como redes de relações de relações, multiplicidades, variações de relações em si. As multiplicidades são formadas por dimensões que implicam em si de variações e implicam outras multiplicidades (Carvalho, 2011).

Neste sentido, as singularidades são nós de relações e as multiplicidades são os conjuntos, certa “totalidade” desses nós. A multiplicidade fabrica o devir e o devir a expressa. Lauro (2013, p. 2) apresenta um bom exemplo para multiplicidade (que ele coloca como sinônima ao rizoma): “A marionete se move graças às linhas que a ligam à mão do sujeito, mas o próprio sujeito só move o boneco ao preço de mover-se também”. Hur (2013) também apresenta três efetivos exemplos de multiplicidade: o tempo, o ser, e a memória.

Para essa tese, é importante observarmos que há uma espécie de multiplicidade (multiplicidade virtual)⁴⁰ que, ao se dividir, muda de natureza, ou dito de forma mais simples, se diferencia. São esses encontros que determinam sua existência, que oscila entre maior e menor potência, o poder de agir dos corpos (Souza; Santos, 2011).

Carrara (1991, p. 7) conecta novamente singularidade e multiplicidade, ao afirmar que a singularidade ao perder seu caráter de excepcionalidade se inscreve na própria natureza do ser humano, “fazendo com que os homens só possam reproduzir as normas, valores ou regras sociais ao custo de alterá-las”.

³⁹ Deleuze (2006) explica que a univocidade do ser significa que todos os sentidos do ser são afirmados em uma única voz.

⁴⁰ Há duas multiplicidades, a virtual e a atual. Segundo Deleuze e Parnet (1998, p. 122), “o plano de imanência compreende, a um só tempo, o virtual e sua atualização, sem que possa haver limite assinalável entre os dois. O atual é o complemento ou o produto, o objeto da atualização, mas esta só tem por sujeito o virtual. A atualização pertence ao virtual. A atualização do virtual é a singularidade, enquanto o próprio atual é a individualidade constituída. O atual cai para fora do plano como fruta, enquanto a atualização o relaciona ao plano como ao que reconverte o objeto em sujeito”.

O autor pensa a transgressão como um vetor de singularização, que, em certo nível, é até incentivada pela sociedade, a fim de que ‘evolua’ ou ‘se transforme’ incessantemente. Devemos “conceber o ser humano como ente singular, e, concretamente, incentivar os indivíduos a cultivarem ‘sua originalidade’, ou seja, a afastarem-se das próprias normas que estabelece” (Carrara, 1991, p. 9).

Seguindo essa sequência, Deleuze evidencia que o acontecimento é um conjunto de singularidades, que correspondem a séries heterogêneas, que por sua vez podem ser homens, plantas e animais (Deleuze, 1974) ou máquinas (Deleuze; Guattari, 2010). As singularidades se ligam e resultam em alterações que podem sair do nível individual para o coletivo (Andrade, 2018).

Assim, acontecimento é um atributo que resulta da mistura de corpos e se estabelece em relação com outros acontecimentos. Para chegar a essas conclusões, o autor primeiro orienta o leitor que, diferentemente da designação, manifestação e significação (outras relações da proposição),

O sentido é a quarta dimensão da proposição. Os estoicos a descobriram como acontecimento: o sentido é o **expresso da proposição**, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro, que insiste ou subsiste na proposição. (...) Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido (Deleuze, 1974a, p. 20-23, grifo do autor).

Deleuze (1974, p. 97) insiste que o acontecimento é o sentido incorporal, “resultado das ações e das paixões do corpo”. Em nossas palavras, todo acontecimento se inscreve e passa necessariamente pelo corpo, embora não seja essencialmente corporal.

As séries, articulações de singularidades que geram acontecimentos, são impulsionadas pelo eterno retorno (ou “instância paradoxal”), que por sua vez desencadeiam no “precursor sombrio”. Neste primeiro momento, interessa-nos descrever o que vem a ser o eterno retorno.

Segundo Deleuze (2006, p. 32), o eterno retorno é um ciclo ou circulação, “movimento vertiginoso, dotado de uma força capaz de selecionar, capaz de expulsar assim como de criar, de destruir, assim como de produzir”. Mais adiante, ele melhor explica a ideia:

O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz “o mesmo” retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devém. Retornar é o

devenir-idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição”. Do mesmo modo, a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Mas este pensamento já não é de modo algum uma representação teórica: ele opera praticamente uma seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno. (...) No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo somente afirmado, mas efetivamente realizado (Deleuze, 2006, p. 74).

Partindo do pressuposto de que não há um equilíbrio na natureza (Fornazari, 2006), o eterno retorno, em Deleuze, é sinônimo do caos, ele afirma o caos, “destrói, aniquila todo fundamento”, provoca o **a-fundamento** universal (Deleuze, 2006, p. 107, grifo do autor). É ele que proporciona a movimentação de séries a partir da vontade de potência, e conseqüentemente, a repetição. Ao passo que a repetição tenta evitar o caos (conservação do território) e se ocupa com o singular, criando um padrão, ela estabelece algo caro a esta tese: a diferença.

O conceito de diferença se traduz na deformação das identidades dominantes e abertura delas para novas conexões, através de encontros-tensões, que caotizam a linguagem e a impede de meramente representar (Cavalcante, 2020). Nessa lógica, é o resultado do movimento do eterno retorno, que ao invés de produzir o mesmo, produz a diferença. “A roda no eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição”, disse Deleuze (2006, p. 74). Em outros termos, “a diferença [é] produzida nas tensões dos encontros, tendo como critério a repetição da diferença”, que produz uma expressão singular, resume Cavalcante (2020, p. 84). Castro (2009, p. 24) também procurou explicar a relação entre repetição e diferença numa frase: “as novidades instauram novas formas de regularidade”.

O eterno retorno é um círculo, que seleciona e expulsa o que pode ser negado e traz de volta, segundo Lapoujade (2014), não mais o círculo do mesmo, mas o círculo do outro. “Só retorna o que é extremo ou o ser comum das metamorfoses. Ou seja, o retorno da diferença”, em Cavalcante (2020, p. 84). Ele é a máquina que desterritorializa (determos-emos nesse conceito adiante) a terra e a abre para o cosmos ou caosmos. Como agente de seleção, o eterno retorno traz de volta a diferença como puro futuro. Por destruir todos os pressupostos que constituem a imagem do pensamento, o eterno retorno é o verdadeiro recomeço; é com ele que devemos começar.

Como juntar essas duas peças: eterno retorno e diferença? Fornazari (2006, p. 21) nos auxilia ao afirmar que a interpretação deleuziana aponta para o “eterno retorno como eterno retorno da diferença”. O eterno retorno não tem como princípio a identidade, antes seu princípio é a vontade de potência, “porque somente sob a atuação da vontade de potência como princípio pode reproduzir-se incessantemente a diferença”. “O não-ser é a diferença”, crava Deleuze (2006, p. 103). Essa é toda a base da teoria estóica dos incorporais, da qual Deleuze dela se utiliza.

No entendimento de Deleuze, o corpo, agora visto como potência, é invariável, heterogêneo e nunca será predicado, fazendo emergir a ideia de infinitivo e singularidade. O que modifica são os acontecimentos e, pela ausência do enlaçamento com o verbo “ser”, as formas nominais dos verbos vão para o infinitivo (terminações “ar”, “er” ou “ir”) e gerúndio (sufixo “ndo”) (Ulpiano, 1998). A esse respeito, aponta Deleuze:

Com efeito, o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais. Ele se diz num só sentido de todas, mas elas mesmas não têm o mesmo sentido. É da essência do ser unívoco reportar-se a diferenças individuantes, mas estas diferenças não têm a mesma essência e não variam a essência do ser $\frac{3}{4}$ como o branco se reporta a intensidades diversas, mas permanece essencialmente o mesmo branco. Não há duas “vias”, como se acreditou no poema de Parmênides, mas uma só “voz” do Ser, que se reporta a todos os seus modos, os mais diversos, os mais variados, os mais diferenciados. O Ser se diz num único sentido de tudo aquilo de que ele se diz, mas aquilo de que ele se diz difere: ele se diz da própria diferença (Deleuze, 2006, p.66-67).

Segundo Deleuze (2006) é tarefa da Filosofia da Diferença resgatar a diferença do que ele próprio chama de “estado de maldição”, do aspecto monstruoso (especialmente em Platão e Kant), para que possa ser positivada, a partir dessa repetição, na qual o autor evoca a ideia de univocidade. Segundo o filósofo, a cada vez que algo se repete, novas possibilidades se abrem e no interior do acontecimento algo se diferencia.

Essa tese é reforçada quando Deleuze critica a negatização da diferença no âmbito da representação, que envolve identidade, analogia, similitude e, conseqüentemente, repetição como sinônimo de mesmice. Ao buscar positivar a diferença, o autor extrai dela algo novo, um conceito próprio. Deleuze relaciona diferença e repetição, valorizando a diferença como primeira e a repetição como subordinada a ela.

Em sua obra, Deleuze (2006), desloca a diferença como o motor da repetição e, por habitar a repetição, possibilita que o mesmo produza algo novo. Assim como uma roda, o “eterno retorno é, ao mesmo tempo, produção da repetição a partir da diferença e seleção da diferença a partir da repetição”. Dessa forma, “em sua essência, a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua essência, a afirmação é ela própria diferença”, ao passo que “a representação deixa escapar o mundo afirmado da diferença” (Deleuze, 2006, p. 57-93).

Em outros termos, a diferença possui um conceito próprio, que não está subordinado à identidade prévia, à representação, reduzida ao aspecto trivial negativo e encarcerada na similitude, generalidade ou na analogia, mas ao contrário, Deleuze (2006, p. 89) reforça: “a diferença é objeto de afirmação, ela própria é afirmação. Em sua afirmação ela própria é diferença”. A afirmação é primeira, ela afirma a diferença. Assim, Deleuze (2006) expõe que, se o eterno retorno é uma roda, a diferença é o eixo dessa roda. Dito de outro modo, a diferença que faz o círculo girar, rodar. Ela é seu centro. Por ser uma roda, o eterno retorno estabelece a diferença. Nesse caminhar, a repetição é o poder da diferença, segundo Lapoujade (2014).

Deleuze posiciona o essencial como a potência do corpo e o acidental como o acontecimento; aquela, imutável, e este, modificável. Se o corpo é sempre o mesmo e o acontecimento é o que muda constantemente, Deleuze faz surgir a ideia de diferença. Podemos relacionar os conceitos de acontecimento e diferença quando percebemos que somente a diferença retorna no eterno retorno propiciado pelo acontecimento. Ou seja, a repetição do acontecimento produz uma novidade, uma diferença.

O que é diferente no processo é o acontecimento, que sempre envolve o corpo. Assim, o corpo só pode ser pensado pela diferença e afirmar a diferença é, segundo Cunha (2019, p. 946), “dizer que tudo está sempre diferindo em tudo na natureza”.

Ao revisitar a Teoria Filosófica do Acontecimento de Gilles Deleuze, De Miranda (2019), destaca que o acontecimento é o único capaz de destituir o verbo “ser” copulativo da proposição e o atributo essencial do corpo, que durante toda sua existência não muda. O acontecimento (não-ser) está no plano da diferença, e, deste modo, é um real incorporal. De Miranda avalia que tudo que existe no mundo e tudo que é real está no campo dos corpóreos, “mesmo as qualidades do ser, como as virtudes ou as paixões, são consideradas corpóreos, no tanto que elas afetam os corpos”. Os incorporais, por sua vez, são os efeitos que incidem sobre os corpos em decorrência de seus acontecimentos e só existem por meio desses. É próprio do corpo entrar em relação com outros corpos, “e, em

meio a essa relação, modificam-se, misturam-se, no entanto, eles não são causa uns para os outros” (De Miranda, 2019, p. 7-8).

É na relação entre os corpos que se dá o acontecimento – esse, enquanto atributo, é um incorporeal, não é corpo, mesmo tendo existência real. Embora os atributos comportem a mesma potência, o que modifica são os acontecimentos. Dado que todos os corpos são envolvidos em acontecimentos o tempo inteiro, são eles que produzem experiências, que potencializam a diferença.

Assim sendo, Ulpiano (1989, p. 13-15, grifo nosso) observa que o corpo “só pode ser pensado pela diferença”, quer dizer, pelos seus acontecimentos, e nunca cessa de variar nas diferenças do acontecimento, ao que conclui se tratar de “modificações *incorporais*”, dado que “o *corpo* é sempre o *mesmo*”: sempre a potência de novos acontecimentos. Portanto, o acontecimento não está no plano da representação, antes, se coloca na ordem da diferença (subjativação), esta que está na fronteira do devir.

Devir que parece unir conceitos. Nos termos de Carvalho (2011, p. 341), torna-se um “processo de diferenciação, agenciamento, aliança, evolução a-paralela entre elementos heterogêneos”, o que nos conduz a deslocá-lo como eixo mais importante na obra deleuziana.

A partir de Deleuze (2006), Cordeiro (2007) observou que a arte é uma atividade privilegiada que pode captar o acontecimento, justificando que a arte não permite direção, tem natureza duradoura e possui o caráter de resistir. De outro modo, ao reproduzir tecnicamente o acontecimento, a linguagem o reduz. Sendo assim, a comunicação não estaria reduzida à linguagem, nem seria sinônima à narrativa, pois sempre haverá aspectos no acontecimento que não serão registrados (“invisível” em “visível”) ou dizíveis. Segundo Andrade (2018), por estar no plano do incorporeal, o acontecimento só pode ser apreendido em si mesmo quando se quebra o círculo da proposição, no pensamento.

Até aqui, nosso enfoque se voltou para entendermos a relação acontecimento e diferença, procurando destacar as particularidades e nuances da filosofia deleuziana. No próximo tópico, explicitaremos de que forma a Filosofia da Diferença está enlaçada à ideia de comunicação e apresentaremos o válido empreendimento que potencializa essa linha de pensamento.

1.2 COMUNICAÇÃO COMO ACONTECIMENTO

Como já enunciamos anteriormente, em seus textos, Deleuze citou por diversas vezes a comunicação e até tangenciou alguns entendimentos que procuramos extrair neste tópico, conforme bem explorado por Araújo, A (2020). Este demonstrou como a compreensão daquele filósofo foi mudando no decorrer das décadas. Nossa tarefa aqui é procurar extratos que permitam explicar o tema com base em comentadores e parceiros da filosofia deleuziana.

Se por décadas a fio a comunicação se mostrou como a busca pela possibilidade de se comunicar (atravessando vários paradigmas), a Filosofia da Diferença pode expor outro modo de pensá-la. Conforme Cordeiro (2007, p. 45), as pessoas não estão à espera de se comunicar umas com as outras, no que caracterizou como uma “mágica rede de emissores espalhados pelo mundo”, pois “a linguagem [diz ele], não é informativa nem comunicativa, mas transmissão de palavras de ordem” (Cordeiro, 2007, p. 45)⁴¹.

Segundo Deleuze e Guattari (1995b, p. 16), “a linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorrem uma língua em um dado momento”.

A palavra de ordem, sendo parte da “língua maior” (homogênea e padrão), cria a “língua menor” (heterogênea e desviante). A “língua menor” é capaz de fazer a “língua padrão” gaguejar e extrair dela “gritos, clamores, alturas, durações, timbres, acentos, intensidades” (Deleuze; Guattari, 1995b, p. 47). Ou seja, enquanto movimento experimental cotidiano, a “língua menor” escava, corrói e causa fissuras na estrutura da “língua padrão”, abrindo-a para o heterogêneo, a exterioridade e a multiplicidade. A “língua menor” se relaciona a minorias e, como defendem Deleuze e Guattari (1995b), leva em consideração o devir potencial e criativo.

Assim, podemos introduzir o tema comunicação, ideia primeira deste capítulo. Nosso esforço até aqui permite uma discussão que pretende lançar luz sobre um dos vários aspectos cuja obra de Deleuze tangencia: o ato comunicacional enquanto acontecimento e, neste ponto, como produtor de diferença/diferenciante. Na ordem do seu pensamento, a diferença constitui-se como chave de acesso para o acontecimento. Há de se ressaltar, no entanto, conforme nos alerta Araújo, A. (2020, p. 7, grifo nosso), que “Deleuze **nunca** sistematizou um conceito próprio de comunicação, apesar de ter falado sobre o termo em momentos importantes de sua obra”⁴².

⁴¹ Apesar disso, quando argumenta que o acontecimento é o próprio sentido e que o sentido não existe fora da proposição, Deleuze (1974, p.23) afirma categoricamente: “O acontecimento pertence essencialmente à linguagem, ele mantém uma relação essencial com a linguagem; mas a linguagem é o que se diz das coisas.”

⁴² Araújo, A. (2020) contabiliza que, ao todo, Deleuze (e parceiros) citaram, de forma substancial entre as décadas de

Entre os anos 1980 e 1990, Deleuze, em sua obra, “critica um conceito específico de comunicação, vinculado a uma filosofia da representação” e esboça “duas concepções distintas de comunicação” (Araújo, A., 2020, p. 7). A primeira é a de que a comunicação é um processo de emergência que se “passa entre as coisas, entre as palavras, entre os conceitos”; a segunda, considera a comunicação um processo de invenção de um plano que se “dá no corpo a corpo das diferenças, dos conjuntos heterogêneos” (Araújo, A., 2020, p. 167-8). Cavalcante (2016, p. 8) reforça que o plano de imanência (diagrama) “é traçado a partir da problemática de escapar de uma comunicação que valoriza a redundância-transmissão-repetição-consenso”. Infere-se, a partir dessas considerações, que a comunicação estaria no campo dos incorpóreos.

Seguindo este entendimento, é no acontecimento que a comunicação se realiza; no choque, no toque, no arranjo dos corpos ou matérias heterogêneas e no embate de ideias diversas (divergentes e disjuntivas) presentes na conversa trivial cotidiana. No texto que sugere comunicação como um acontecimento, Masella Lopes, analisa que:

Para realizar-se depende da subjetividade, da criação de um espaço relacional e operacional de transformação da informação e da linguagem. Nesse sentido, o acontecimento comunicacional difere radicalmente dos aspectos recursivos de uma comunicação midiática (...). O acontecimento supõe a introdução do novo e do imprevisto e, de algum modo, do surpreendente (...), [do] aspecto inusitado que justamente estabelece uma ruptura com a força e as facilidades do hábito. O acontecimento, portanto, é instigante, incitando a reflexão, e ocorre apenas mediante certas circunstâncias que, não raramente, passam despercebidas, invisíveis aos aparelhos de captura dos meios técnicos de comunicação (Masella Lopes, 2014, p. 8-9).

Além de Masella Lopes (2014), Cordeiro (2007) também segue na mesma direção quando afirma que a comunicação dos *media* se volta para as instâncias da mediação, enquanto que o acontecimento está para além das estruturas da linguagem (signos e códigos), na ordem da imediação; ele (acontecimento) não se deixa apreender em sua integralidade por ela (linguagem), não se submete à ordem do discurso. A linguagem é insuficiente para explicar nossa relação com o mundo, por pecar na incapacidade de demonstrações do envolvimento e experiências, que Santos (2007, p. 12) aludiu como “comunicação acodificada”. Há algo no acontecimento que não é apreendido pela linguagem; o acontecimento, por si só, é pré-linguagem.

60 e 90, a palavra comunicação por 20 vezes, das quais, 13 delas no livro “Anti-Édipo”, 9 em “Diferença e Repetição” e 8 citações em “O que é Filosofia?”. Sales (2014, p. 227), por sua vez, ao tratar da ontologia comunicante, cita que nos livros “Diálogos” e “Conversações”, Deleuze denota sua convicção quanto às possibilidades de comunicação.

Na mesma linha de pensamento, Prado (2017) corrobora com a ideia de que não há discursos que deem conta do acontecimento e, ao se distanciar da ideia do binômio emissor-receptor, aduz que o sujeito emerge com o acontecimento - esse se dá em um andamento vivo, vibrátil, brusco, intenso e no qual a resposta não venha exatamente de uma boca falante, mas de um corpo que é palco das pulsões. Assim, observa-se que a linguagem, e, por consequência, as narrativas são limitadoras do acontecimento, pretendem meramente reduzir as realidades às capacidades expressivas.

No acontecimento, há conexões, articulações, para Deleuze, agenciamento de corpos heterogêneos (humanos e não-humanos), aqui entendido como elemento atravessado pelas linhas de forças (nos deteremos nesse assunto adiante), multiplicidades, que organizam, dispõem esses corpos⁴³. Cavalcante (2020, p. 86) alerta que agenciamento não se refere aos corpos em si, mas “ao que se passa entre esses termos, de modo a mantê-los conectados ou não”. Assim como o agenciamento da carne e cutelo, citado por Deleuze e Guattari (1995b), somos nós.

Como todo agenciamento é territorial, o produto de nossos gestos, atitudes e sentimentos, por exemplo, nos constituem enquanto indivíduo, mas também constroem um território. Nossa existência é marcada pela potência de sentir e pensar [e agir], possibilitada a partir dos agenciamentos (Zourabichvili, 2004). O território é o lugar em que o agenciamento opera; e ele não é físico, é existencial.

No confronto corporal, somos, igualmente, transformados, nem sempre de forma involuntária. Assim, percebe-se que a potência do corpo é sempre ir ao encontro de outros corpos heterogêneos, manter agenciamentos com eles na busca de outras potências e multiplicidades (Deleuze, 2011).

Por fundar-se no encontro com o “fora”, deduz-se que o agenciamento é sempre coletivo, e se dá de forma simpática, por conveniência entre os termos ou ainda relações com formas melódicas (Deleuze; Parnet, 1998). Por coexistirem diferentes velocidades, os corpos estão em cofuncionamento, isto é, fazem parte de um movimento coletivo, uma “dinâmica em que um arrasta o outro”. Fato é que, “penetramos e somos penetrados” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 12).

A comunicação como acontecimento pode fundir corpos, reconstruir limites e acolher a diferença. Para Cavalcante (2016, p. 9), comunicar, nos termos da filosofia deleuziana, “é afetar e ser afetado coletivamente”, é fazer parte de um movimento em que

⁴³ Algumas traduções colocaram os termos “agenciamento” e “acontecimento” como sinônimos, respectivamente, foi o caso da tradução de José Gabriel Cunha (Deleuze; Parnet, 1996) e Eloísa Araújo Ribeiro (Deleuze; Parnet, 1998).

“cada sujeito produz uma intensidade que desestabiliza o outro: uma estabilização coletiva de pensamento: interação problematizante”.

Masella Lopes (2014, p. 14) posiciona o corpo humano como complexo perceptivo e “centro organizador das diversas velocidades com que fluem nossos sentidos e o pensamento na percepção da realidade”, ao destacar que os meios técnicos de comunicação excluem o corpo da relação cognitiva entre nós e o mundo. No entanto, ao estabelecer essa ordem de pensamento, Masella Lopes (2014) demonstra romper com o conceito de simetria dos corpos - ideia tão cara à Teoria Ator-rede (TAR)⁴⁴ - para hierarquizar e privilegiar o corpo humano no acontecimento comunicacional, desfavorecendo o não-humano ao posicioná-lo à margem. Embora trate de acontecimento, a autora se distancia da teoria da diferença, ao estabelecer uma primazia dos corpos humanos em detrimento dos não-humanos. Não nos parece que o pensamento de Deleuze sustenta essa tese da autora.

Em perspectiva metodológica, Prado (2017) define que as ações comunicativas se dão por dentro do acontecimento, a partir do momento em que os discursos passam a disputar os sentidos produzidos durante o evento. O acontecimento incita alguns enunciados e ajusta os dispositivos saber-poder. São essas diferenças, que são fundamentais no sistema deleuziano. A diferença é principalmente comunicação, “os elementos se implicam uns nos outros, transformando-os” e, na ausência da comunicação, “as diferenças se perderiam em uma espécie de solipsismo” (Araújo, 2019, p. 3).

Deleuze vislumbrava a comunicação como a emergência de conexões e relações não-previstas, do inusitado (Araújo, 2019), o que difere da interpretação dada por Prado (2017). A ideia de comunicação em Deleuze, diz Araújo (2019, p.4-5), “é o que ocorre quando se junta aquilo que não parece poder ser juntado, uma relação tensa que se estabelece temporariamente”, ou ainda aproximação entre divergentes, que produz novos elementos, novas relações e é capaz de possibilitar o devir e a criação do novo. A comunicação, segundo o autor, só existe se houver produção de diferença; trata-se de uma relação entre diferenças e entre diferentes.

Em Deleuze, as diferenças se comunicam para produzir outra diferença, ou “diferenças de diferenças”. A comunicação é o que produz “diferenças em segundo grau”: ela é a relação entre diferenças que não visa uma identidade ou um comum anterior, mas sim produzir e proliferar diferenças. (...) Entramos em uma relação que diferencia o mundo, que o torna sempre estranho. Com Deleuze, entramos num

⁴⁴ Na Teoria Ator-rede (TAR), não há separação entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, uma vez que a produção de conhecimento se dá numa rede heterogênea (Latour, 2005).

mundo comunicacional imanente. (...) É preciso que as diferenças se relacionem: não para se assemelharem sob algum aspecto, mas para se afirmarem enquanto diferenças. É por isso que Deleuze usa termos como ressonância, acoplamento, simbiose e aliança⁴⁵ para descrever a comunicação (...). Os próprios corpos, que são constituídos por diferenças, penetram uns nos outros e se transformam mutuamente: as diferenças se relacionam para produzir outras diferenças (Araújo, A., 2020, p. 64-65).

A citação de Araújo, A. (2020) está pautada na ideia de Deleuze que escapa da ideia representativa na qual o processo comunicativo seria o restabelecimento da ordem e a superação das diferenças. Para Deleuze, se comunicação é acontecimento, ela não estabiliza, não produz consensos, ao contrário, inaugura, produz a diferença, o caos, desterritorializa. Não significa dizer que não haja uma estabilidade momentânea, quando há a reterritorialização (explicaremos adiante).

Contudo, o corpo sempre estará envolvido no acontecimento, que o diferencia e produz nele experiências. As forças se instalam no corpo e favorecem a potência de acontecer, produzindo e multiplicando forças. O *plus* de potência o singulariza, o fortalece. A potência do corpo é sempre produzir novos acontecimentos. Advém daí a concepção de inesgotabilidade do acontecimento⁴⁶, como diria Deleuze (1974, p. 65), um esplendor “eternamente infinito”.

Se as diferenças nunca cessam de serem produzidas, pode-se falar em lapsos de estabilização, mas a produção incessante de diferença é inerente ao corpo. Logo, esse corpo está imerso em comunicação que inaugura *ad eternum* a diferença - não lhe compete estabilizar ou superar as diferenças. Araújo, A. (2020, p. 65) se refere aos próprios corpos que são constituídos por diferenças e, a partir das relações, “penetram uns nos outros e se transformam mutuamente”. As diferenças, por sua vez, dão lugar às experiências. A comunicação é a possibilidade de criação a partir das diferenças advindas de um contágio mútuo. Segundo Araújo, A.,

Ninguém sai de uma relação o mesmo, sempre somos atravessados pelos encontros que mantemos em nosso nível mais fundamental. (...) Estamos sempre em vias de virar outra coisa, entrar em contato com um

⁴⁵ Os termos em questão perpassam várias obras de Deleuze e Guattari e diretamente estão relacionados à ideia de agenciamento (conexões relacionais) e seus efeitos sobre corpos heterogêneos, sem fundi-los e hierarquizá-los, porém, preservando a diferença disjuntiva entre eles. Se “é pela diferença e por causa dela que duas coisas se associam” (Carvalho, 2014, p. 70), a comunicação a eles está relacionada enquanto processo de emergência do ‘entre’, que elabora sistemas de relação entre suas diferenças e possibilita a criação de um devir conjunto, de acordo com Araújo, A. (2020, p. 167-8).

⁴⁶ A esse respeito, Mendes e Zucolotto (2019, p. 10) justificam sua inesgotabilidade no aspecto de que “ele não é algo que já aconteceu ou aquilo que está para acontecer, mas ele é os dois ao mesmo tempo, é contradição, paradoxo, infinito, devir. É um incapturável, porém sensível”.

outro composto de relações que irão desfazer-nos por completo. E essa talvez seja a força da teoria da comunicação de Deleuze: ser o dispositivo pelo qual nos desfazemos e nos refazemos naquilo que ele chama de devir, no processo que as coisas têm de tornarem-se outras. (...) Para uma coisa transformar-se em outra, é preciso que ela comunique. A comunicação é o que garante que as coisas do mundo tenham uma reserva de transformação, um devir constitutivo, ao entrar em novas relações: outras simbioses, outras alianças (Araújo, A., 2020, p. 75).

O acontecimento produz diferenças nos envolvidos no processo comunicativo. Tese reforçada por Santos (2007, p. 6) quando arbitra a comunicação como um processo multiplicador e resgata a ideia de que ele ocorre a partir do “atrito dos corpos”, com vistas a vetores sociais, históricos, culturais e subjetivos. Para a autora, a comunicação é algo muito mais sutil e de difícil entendimento, que está tanto na esfera do discurso, como também no campo do sentir, a partir dos sentidos que juntos nos abrem ao contato com o outro e com o mundo (Santos, 2007b).

A ideia de “atrito dos corpos”, explica Santos (2007b), nada tem a ver com o deciframento do estado interno dos que participam do processo comunicacional. Não há uma interpenetração da mente dos indivíduos, mas ressalta o caráter mágico da comunicação entre duas intencionalidades que extraem deste encontro algo novo e inesperado. Para a autora, a comunicação só é possível por meio da existência de um mundo único e intersubjetivo a partir da percepção que podemos ter do outro como comportamento e não como objeto. Segundo ela, não podemos sentir como o outro sente, mas podemos criar um terreno comum para as nossas consciências a partir dessas experiências pré-pessoais, que nos fazem recordar a coexistência pacífica do mundo da criança (Santos, 2007b).

Mas, ao contrário do que diz a autora, compreendemos que o acontecimento não demanda de nós permissão prévia ou intencionalidade dos sujeitos para que ocorra, nem nos dá total controle do que está ocorrendo ou o que está por vir. O acontecimento é um encontro inusitado, inesperado. Numa relação de desterritorialização, observa Lapoujade (2014), o acontecimento violenta os corpos porque retira deles as referências para interpretação do mundo. Araújo (2020, p. 170) caminha nesse sentido quando assegura que “a comunicação sempre será violenta”, sugerindo que a comunicação se estabelece no âmbito do acontecimento.

Há, portanto, uma relação do conjunto de forças dos envolvidos no evento comunicacional. Por se estabelecer numa ideia de experiência, não é tão comum e não

ocorre o tempo inteiro, mas se torna uma possibilidade na tentativa. A comunicação está condicionada ao encontro de corpos heterogêneos, estende-se aos sentidos e para ele retorna (Santos, 2007b). Assim, a

A comunicação, o tornar comum, não é a busca de um sentido único ou a homogeneização dos seres. Se o aprendizado, a tradição e o simbólico estão mais próximos da cultura; a comunicação, prescindindo desta, a ultrapassa podendo ser percebida através do acontecimento. Isto é, de algo extralingüístico que permite a compreensão do sentido (...). A percepção da comunicação se dá, deste modo, a partir de um acontecimento, de um deixar-se apanhar no movimento, que vem da mistura de corpos e de cujo sentido aparece de um só golpe, quando coisa e palavra, dentro e fora se atritam. Ora, comunicar pressupõe o sair de si e o deixar-se tocar pelo outro através do mergulho no seu ser, pelo atrito dos corpos. (...) A comunicação pressupõe a nossa abertura às sensações, à pele, ao ouvir, ao ver, ao tocar, ao cheirar, ao degustar, sabendo saboreá-los, sentindo-os nas entranhas do nosso ser. Saber sentir, perceber o mundo, nós próprios e os outros é deixar-nos levar pelo corpo, é não temer interagir com o mundo. A comunicação nasce de nosso contato corporal com o mundo, (...) [e] ela não pode ser tratada separadamente da nossa experiência vivida (Santos, 2007b, p. 11-12).

Concordamos que a abertura ao outro e ao mundo (multiplicidade) é inerente aos corpos e que a comunicação se dá no agenciamento desses corpos, se dá na fronteira e não na linguagem; mas que, do mesmo modo, está para além deles. Está nos fenômenos, nos sentidos, nas sensações, que produzem diferença, que ocorrem no inesperado e suscitam a novidade, uma ruptura do pensamento que nada tem de estável, mas se desloca descontroladamente para a ordem da instabilidade, do caos, do imprevisível que leva à experiência criadora.

Quem também coaduna com esse pensamento é Quéré (2005). Para o autor francês, o acontecimento é de natureza incomum, indeterminado e da ordem da ruptura, por isso sempre é violento. Segundo o autor, temos poder limitado, pois uma vez realizado, não detemos o poder de “fazer com que ele não tenha sido o que foi” (Quéré, 2005, p. 68). Ao passo que ele transforma algo, introduz necessariamente alguma coisa de novo ou de inédito, de novidade.

Quando um acontecimento se produziu, qualquer que tenha sido a sua importância, o mundo já não é mais o mesmo: as coisas mudaram. O acontecimento introduz uma descontinuidade, só perceptível num fundo de continuidade. (...) A sua ocorrência faz, apesar disso, emergir algo de novo. Os acontecimentos importantes são, em grande parte, inesperados. (...) Surpresas [são] provocadas pelos acontecimentos (Quéré, 2005, p. 61).

Neste sentido, podemos inferir que se o acontecimento tem como característica marcante o inesperado e a comunicação se dá no instante em que somos capturados pelo acontecimento. Podemos afirmar então que o inesperado é da ordem comunicacional. Ao mesmo tempo, a comunicação pode fazer emergir mudanças, modificações naquele que recebe a informação. Afetado por ela, o indivíduo exprime sensações, emoções ou reações.

Ao elucidarmos a teoria filosófica deleuziana, percebemos que, do mesmo modo, a comunicação está no campo do incorpóreo, na ordem da potência e do devir, da singularidade, de provocar a diferença. O acontecimento é a comunicação como diferença e, pensá-la neste viés, coloca-a como “comunicação imidiática” (Lambert Da Silva, 2004), cujo acontecimento é apreendido, *a posteriori*, na subjetividade e nunca no campo da mediação, da representação do pensamento e da semiótica.

Sobre o assunto o próprio Deleuze (1992, p. 198) disse não acreditar que os meios de comunicação tinham “muitos recursos ou vocação para captar um acontecimento”, justificando que “um acontecimento, mesmo breve, mesmo instantâneo, se prolonga”. Apropria-se do pensamento deleuziano, Lambert da Silva (2004, p. 2), pesquisador que afirma que “as possibilidades da comunicação não se encerram na mediação”, mas se estabelecem numa “experiência imediata do comunicar”. Segundo ele, “o pensamento da diferença pode propiciar elementos através dos quais se torne pensável uma comunicação imediata, nos termos de uma ontologia do acontecimento ou da imanência” (Lambert Da Silva, 2004, p. 5).

Assim, podemos concluir que se a comunicação é da ordem do acontecimento, nela algo está fora da linguagem, pois ela se passa na linguagem e passa a linguagem. Deleuze, em entrevista, já havia explicitado que a comunicação, do modo como a concebemos, está arraigada de poder/controlado. Segundo ele,

Talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. (...) É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle (Deleuze, 1992, p. 217).

Diante da sociedade de controle, Deleuze nos orienta que fiquemos em silêncio, em nossa própria solidão, a fim de que possamos emitir nossa opinião, sem muitas interferências, nos esquivando dele, o controle.

O problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e silêncio a partir dos quais elas

teriam, enfim, algo a dizer. As forças repressivas não impedem as pessoas de se exprimir, ao contrário, elas as forçam a se exprimir (Deleuze, 1992, p.161-2).

Leituras apressadas podem compreender que o autor, deste modo, estaria nos conduzindo para que caminhemos para o silêncio e a solidão, espaço pejorativamente negativado. Para o autor, não há nada a ser dito, nada há para ser explicado; antes trata-se de encontrar esses bolsões de solidão e de silêncio, a partir dos quais finalmente seria possível produzir algo digno de ser dito (Sales, 2005). No recolhimento, abrimos novas vias de purificação, escapamos aos controles pelas aberturas de novos respiradouros, novos espaços, fazemos buracos, linhas de fuga, introduzimos vazios e espaços em branco para esvaziá-la dos clichês, ideias e imagens; abrimos lugar para o novo (Silva, 2017). Nesse sentido,

O conceito de acontecimento está na ordem do resto da linguagem, naquilo que escapa à possibilidade de dizer. O acontecimento não é um fato ocorrido, mas um contínuo deslize da linguagem por aquilo que não se pode dizer, em palavras, em imagens. Aquilo que não se pode dizer, pois não é permitido pelos controles da linguagem e contratos sociais e culturais, aquilo que foi silenciado, que resta como um grito, não é representável (Romaguera; Wunder, 2016, p. 134).

Se há uma excessividade de comunicação idiotizada e vazia constituindo Universais (Deleuze, 1992; Deleuze; Guattari, 2010), faz-se necessário buscarmos o que há por trás desses silêncios, dos gritos contidos, do retraimento. Não nos falta comunicação, mas criação. Assim, consideremos que comunicação é criação, uma vez que está na ordem da produção das diferenças. A partir da criação é que se resiste ao presente. “Criar é resistir”, já diziam Deleuze e Guattari (2010, p.133) e “os locais nos quais não há a opressão do dizer para que se possa escapar, (...) são os ainda seguros para resistir” (Haubert, 2015, p.7).

Precisamos entender a solidão como um espaço de prática de reflexão e liberdade e tentarmos “fugir deste império anônimo do já sentido, já falado e experimentado” (Santos, 2007a, p. 121). A partir da intensificação de nossas experiências, de acordo com Bohrer (2006), a solidão ativa nos abre para o devir, se impõe afirmativamente e faz emergir sua potência criadora, tornando-se produtora de sentidos e de si. Acreditamos, portanto, que essa interrupção é possível a partir da inauguração de novas maneiras de pensar que se estabelecem a partir de encontros inovadores.

A partir dessas sinalizações, fazemos coro aos autores reforçando, em nosso entender, que o acontecimento está na ordem da imediação (imediate ou instantâneo) e age sem intermediários. Afasta-se, portanto, do campo da mediação, do mediático. Dito em outras palavras, libertemos a comunicação da representação (assim posicionada por grande parte das teorias da comunicação) e passemos a pensá-la como imediação, que enquanto potência está em coexistência; comunicação intensiva, ciência dos devires.

Assim, a comunicação é o acontecimento, porque o acontecimento se dá a partir do agenciamento de corpos. Nessa relação a diferença é produzida e se constitui como a fronteira. A comunicação produz a diferença e prescinde da linguagem. Só precisamos ter ciência que, como nos lembra Quéré (2005), o narrar, o falar e a notícia são mobilizações da língua e, portanto, de “segunda ordem”. Deste modo, a preocupação dessa tese está assentada em algo que está fora da linguagem (mas que está dentro dela ao mesmo tempo), que é a questão do poder operando pelas linhas de forças⁴⁷.

No próximo tópico, trataremos mais especificamente sobre rizoma e sua relação com a ideia de pesquisa cartográfica, abordando elementos que são caros ao problema de pesquisa proposto até aqui.

1.3 CARTOGRAFIA: UMA POSSIBILIDADE DE LEITURA DO TERRITÓRIO RIZOMÁTICO DA COMUNICAÇÃO

Eu lembro que quando eu era criança, tinha o hábito de andar de olhos fechados. Eu saía de casa, (...) fechava os olhos e conseguia andar. (...) Eu me sentia feliz, eu ria, me divertia com isso. Eu fechava os olhos, pegava o meio-fio de uma rua assim e eu ia ia ia ia... Eu marcava a casa que eu queria parar. Eu imaginava como seria o mundo sem enxergar. (...) Eu abria os olhos, quando acertava aquela casa, noooooossa, eu ficava muito feliz: ‘Ai, acertei!’ Eu queria fechar os olhos e ir mais distante. ‘Se eu cheguei até aqui, eu vou loooonge, eu vou até a praça! Ai eu ia ia ia, quando abria os olhos... páh... eu estava na praça de Alagoinha[PB] (Como nasce [...], 2015).

Ao discorrer sobre sua cegueira, em um dos primeiros vídeos do canal⁴⁸, de janeiro de 2015 (republicado em 29 de nov. de 2022), relembra Baía Bahia um antigo fato da infância: andar de olhos cerrados sobre o meio-fio, sem saber ao certo onde cada passo

⁴⁷ A experiência do “fora”, em Deleuze, é tratada de forma detalhada em Levy (2011, p. 129-132). A autora explica que o “fora” deleuziano é o movimento próprio do devir, que abre novas possibilidades de vida, novas individuações, sendo considerado um processo de resistência, portanto, violento. O “fora” força a pensar, desestabiliza nossas certezas e verdades e cria o novo (cria outro pensar). “Pensar [diz ela] é resistir, é combater, é criar novos modos de existência. Pensar diz respeito à vida, à criação de ‘uma vida...’. (...) A experiência do fora (...) nos faz ver e ouvir a vida em sua exterioridade pura, em sua mais alta potência. Vendo e ouvindo somos então lançados ao real, confrontados com sua beleza e seu horror. Sem nenhuma proteção, nós e o mundo”.

⁴⁸ Cf.: Como nasce uma personagem fria. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Imw7xWJBfvs>. Acesso em: 13 out. 2023.

iria levá-lo. Fechar os olhos era assumir o risco de atingir ou não o lugar almejado. Ao conseguir, comemorava. Embora a narrativa pareça sem importância, assemelha-se muito ao percurso que daremos à feitura metodológica dessa tese: caminhar sem um lugar predefinido. De “olhos fechados”, não sabemos ao certo aonde a passada irá nos levar. A única certeza que temos é que este é um possível caminho que nos impulsionará a entender melhor o cruzamento humor, movimentos em torno do sexo e do acontecimento, cujo eixo, em nosso caso, é a comunicação.

Nosso pressuposto inicial é que a cartografia, pensada enquanto postura, não engessa a metodologia como procedimento rígido e inflexível da pesquisa - ela se constrói no caminhar. Deste modo, ao adotarmos a ideia cartográfico-rizomática de Deleuze, não sugerimos necessariamente o rompimento com as normas metódicas tradicionais. Pelo contrário, partimos da ideia de que métodos e técnicas se ramificam, arranjam, rearranjam, se conectam, se aliam... Logo, quaisquer instrumentos metodológicos podem se misturar sem qualquer ressalva, a fim de que o “agrimensor” localize e observe as disputas em jogo (sobreposições e ligações) e faça suas intervenções durante a caminhada metodológica em “regiões ainda por vir” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 13).

Sem qualquer destino dado *à priori*, é necessário que o pesquisador se despida da figura normativa, rígida que a ciência lhe atribuiu. Mergulhar nas cartografias dos afetos é a postura a ser adotada na análise dos vídeos selecionados, considerando a cartografia, como diria Cassiano e Furlan (2013, p. 374), enquanto “mapa de nossas relações” ou “geografia política de nossas vidas”. Não se trata, de modo algum, de trabalho descritivo.

Assim, a proposta desse tópico é explicitar a definição de rizoma e demonstrar a relação da cartografia no mapeamento de agenciamentos que desestabilizam territórios. Essas instabilidades territoriais são produzidas pelo encontro com o fora, pelo encontro das multiplicidades.

1.3.1 Cartografando territórios da comunicação

Durante a abertura de introdução da série “Rita”⁴⁹, a personagem principal, ao que parece no ambiente escolar, retira linhas de barbante do jaleco e, ora sozinha, ora com a ajuda e/ou ajudando outras mãos, vai misturando e refazendo as linhas (numa referência

⁴⁹ Trata-se de uma série de comédia dramática dinamarquesa lançada em 2012 e distribuída internacionalmente pela Netflix, onde situações da vida profissional e pessoal da professora/mãe Rita são relatadas em cinco temporadas.

à brincadeira que se popularizou no Brasil como “cama-de-gato”). No vídeo, fica evidente o atar-desatar de nós; também cortes de linhas, cujos dedos indicador e médio simulam uma tesoura; e ainda hiatos (espaços vazios), linhas soltas em formato de espiral e linhas que colidem e se rompem.

O emaranhado construído pelos dedos forma várias referências: figuras geométricas, letras do alfabeto, órgãos sexuais, nó de forca, corações, cordas bambas... Na sequência, um emaranhado de fios dá forma ao letreiro com o nome “Rita”, composto por várias dobras de linhas e pontos que se cruzam/entrecruzam. Ao final, as linhas que formavam seu nome ficam presas aos dedos de uma mão. A imagem mostra que ela tenta, sem sucesso, se desvencilhar⁵⁰.

A descrição da introdução da série acima, ainda que seja de uma série fictícia, exemplifica de forma descomplicada a proposta da cartografia segundo Deleuze e Guattari.

Um primeiro movimento neste sentido é debruçarmos sobre um conceito filosófico próprio de Deleuze e Guattari que é o rizoma. Eles deslocam o rizoma de caule-raiz geralmente subterrâneo, oriundo da botânica, para falar de uma dinâmica social. Uma simples raiz tem duas características básicas: um centro e a tendência de seguir para o fundo; já o rizoma não possui uma centralidade e se ramifica em largura⁵¹. Se parassem apenas nessa ideia, certamente a contribuição à ciência seria mínima. Porém, ao fazer tal transposição de áreas do conhecimento, os autores passam a criar uma série de conceitos que são imbricados, não-contraditórios e fazem parte da dinâmica conceitual da dupla. Como ramificações, é difícil separá-los para explicá-los de forma didática.

A proposta desse tópico é discutir a cartografia como abordagem adequada para mapear as transformações dos territórios mediante os agenciamentos, fundamentando-nos na ótica deleuziana, e, a partir de seus conceitos, elaborações e inferências de parceiros, filósofos associados e comentaristas de suas obras. Posteriormente, pretendemos descrever cada etapa, técnicas e procedimentos metodológicos da pesquisa.

No pensamento deleuziano, a ideia basilar de rizoma se constitui como linhas, pontos e espaços vazios. As linhas correspondem a processos, ações em movimento, práticas, experiências, em síntese, acontecimentos. Estes acontecimentos atravessam, modificam e formam sujeitos, objetos e modos de existência. Os encontros dão origem

⁵⁰ Cf.: Rita (Serie) Intro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5b46VEoYJW0>. Acesso em: 13 out. 2023.

⁵¹ Em *Lógica do Sentido*, Deleuze (1974) utiliza a metáfora do cristal, que cresce apenas pelas bordas, fazendo alusão ao mapa em questão.

aos pontos. Os pontos são estas unidades discretas, que se criam mutuamente no entrecruzamento de linhas.

As linhas são erráticas, entrelaçadas, emaranhadas (Deleuze; Parnet, 1998), múltiplas, e, constantemente em movimentos sem direção pré-determinada, seguem desordenadamente. Também não há previsibilidade de começo ou término delas, sabemos apenas onde se cruzam pela formação de pontos.

Nos cruzamentos, as linhas formam pontos e qualquer ponto se conecta a outro ponto por meio de linhas livres. Há fusão de coisas que julgávamos não poder ser juntadas, já que as fronteiras não são limitantes. Se os pontos provêm de linhas e eles se constroem mutuamente, nada impede que, durante esse processo, os pontos se convertam e se transformem em linhas também. Na visão deleuziana, o ponto deixa de ser um local de partida e converte-se num local de chegada, ideia contrária à filosofia clássica.

Deste modo, no rizoma, não existe um eixo central (unidades/uno), as linhas não se originam de uma divisão binária (bifurcação) de pontos e a estrutura é aberta. “Um rizoma não começa nem conclui. Ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-*ser*, *intermezzo*” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 37). Não foi à toa que Villani (1999) delegou a Deleuze a preposição ‘entre’. Logo,

O mapa⁵² não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O 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. (...) Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 22).

O mapa, diagrama que se pode descrever a partir das linhas e pontos, está na lógica do inacabado, portanto, em (des) (re) construção, aberto e atravessado por várias ramificações, permite conexões entre suas dimensões, possibilita múltiplas entradas. Por estar sempre em construção, o mapa cartográfico não pode ser fotografado, desenhado... pois o que fora há segundos, já não será mais no próximo. O princípio da decalcomania, que explicaremos mais detalhadamente à frente, destaca essa impossibilidade de registro ou representação de suas formas.

⁵² Em alguns livros de Deleuze e parceiros, há referências a “diagramas” ou “máquina abstrata”, termos sinônimos.

Além do rizoma, Deleuze e Guattari (1995a) apresentam ainda dois outros elementos na sua elaboração: as raízes pivotante (árvore) e fasciculada (sistema-radícula). Para ele, o rizoma é um processo pleno, amplo, que agrupa a árvore e o sistema-radícula e os colocam como parte integrante dele. Em outras palavras, o rizoma vem antes de qualquer outro e absorve todos os demais modelos. É no rizoma que tanto a árvore de pivô, quanto o sistema radicular se formam; partem do rizoma e dele derivam. A este aspecto, Deleuze e Guattari denominam de “pontos de arborescência” (1995a, p. 48) ou “sistema arborescente” (1997, p. 220).

Quando estes modelos são formados dentro do rizoma, de certa forma, criam caminhos pré-definidos, fechando o sistema ou parte dele, e, por conta disso, tornam-se óbices à capacidade rizomática de cruzar pontos, das linhas se movimentarem e ocasionam uma “redução das leis de combinação”, conforme Deleuze e Guattari (1995, p. 14). Ao inverter a lógica das raízes pivotantes, do sistema fasciculado e abandonar a ideia essencializante de algo original no mundo, Deleuze estabelece que o rizoma não parte de pontos pré-existentes no mundo, mas de linhas errantes, conforme destacamos acima.

No rizoma não há parte subordinada ao todo, nem todo subordinado às partes, não há análise ou síntese, há tão somente movimentos. Os movimentos das linhas não possuem ponto de partida e destino certo, neste sentido, são aberrantes. Como já citamos anteriormente, Lapoujade (2015, p. 15) foi quem primeiro notou que o problema geral da filosofia de Deleuze estava centrado nos movimentos aberrantes, que constituem uma potência genética autêntica de existir e são capazes de primeiro desterritorializar a terra; como “há sempre um combate em curso”, ameaçam a integridade dos organismos.

Ao ampliar sua análise para as linhas e romper com a ideia representativa e tradicional de níveis de hierarquização e delimitações, Deleuze e Guattari (1995a, p. 15) explicitam que o rizoma possui uma “extensão superficial ramificada em todos os sentidos”. Bulbos, grama, ratos e erva daninha são alguns dos exemplos de rizoma citados pelos autores. Mais recentemente, o coronavírus pode ser assim considerado um exemplo de rizoma, considerando que Deleuze e Guattari (1995a, p. 20) se referem às evoluções e mortes oriundas de “gripes polimorfas e rizomáticas”.

Em Deleuze, as linhas que compõem o rizoma são pensadas como relações de forças. Na movimentação delas ocorrem conexões, encontros; deles emerge o conceito agenciamento, o que é, para o autor, pontos formados pelas linhas de forças. Essas linhas

se jogam umas contra as outras e esses embates produzem o entrelaçamento de fios (nós), encontros, o que nesse contexto trataremos de agenciamentos.

Embora tenha como foco inicialmente a observação do elo entre as linhas de forças, essa forma de pensar deleuziana reconhece a existência de espaços entre as linhas, ou seja, lugares no mapa sem linhas (que o autor denominou de “vazios” ou “virtual”, espaço para as singularidades) e movimentos de dobras de linhas (que o autor denominou de “linhas de fuga” - nos deteremos sobre essa mais à frente). Na filosofia tradicional predecessora, tais espaços eram *locus* preteridos, deixados de lado já que o foco estava sobre a árvore (raiz pivotante) ou sobre o sistema radícula (raiz fasciculada), modelos de compreensão de como se estruturam as linhas de força. Ao identificar e reconhecer a existência deles no mapa, Deleuze, para além disso, abre possibilidades para sua análise.

Nesta guisa, Deleuze e Guattari recorrem ao conceito geológico de estratificação, para os quais:

Os estratos eram camadas, cintas. Consistiam em formar matérias, aprisionar intensidades ou fixar singularidades em sistemas de ressonância e redundância, constituir moléculas maiores ou menores no corpo da terra e incluir essas moléculas em conjuntos molares. Os estratos ou oclusões que se esforçavam para reter tudo o que passasse ao seu alcance. Operavam por codificação e territorialização na terra, procediam simultaneamente por código e territorialidade (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 54).

Para os autores, os estratos são formados por linhas de forças que, ao se chocarem nos cruzamentos, desaceleram (pontos de rigidez) e também se desviam (válvula de escape). O entroncamento forma camadas sobrepostas, amontoadas, que, por sua vez, se articulam em sedimentação e dobramento. Os núcleos desses nós tornam-se firmes e, por isso, difíceis de serem desfeitos, quase impossível de voltarem a ser como antes. Quando ocorre a estratificação, em outros termos, quando se originam árvores ou sistemas radiculares, enquanto formas de relação entre as linhas, tais enlaçamentos dificultam cada vez mais a mobilidade inerente ao rizoma.

Os processos de subjetivação se dão a partir da desestratificação das linhas. A ruptura, iniciada nas moleculares que deságua na linha de fuga, desfaz o eu com suas relações estabelecidas, entrega-o à pura experimentação do devir (ainda que momentaneamente), libera o desejo da prisão dos estratos, lança o homem nos acontecimentos, ao passo que o livra das armadilhas identitárias (Cassiano; Furlan, 2013; Rocha; Sales, 2018).

Deleuze e Guattari assim resumem agenciamento:

As velocidades comparadas de escoamento, conforme estas linhas, acarretam fenômenos de retardamento relativo, de viscosidade ou, ao contrário, de precipitação e de ruptura. Tudo isto, as linhas e as velocidades mensuráveis, constitui um **agenciamento** (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 11-12, grifo dos autores).

São nos agenciamentos que Deleuze e Guattari identificam e formulam as ideias de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Carecemos explicá-las. Trata-se da coexistência de três dinamismos que se implicam um no outro, que Deleuze vai chamar de ritornelo (ritmo que marca o território⁵³) e que, observando o radical dos termos, indicam a dinamização do território. Facilita nosso entendimento se pensarmos o território como Deleuze, uma espécie de “zona de conforto”.

O fluxo da territorialização é o ato de sair do caos para produzir um território (Trindade, 2017b), que se desdobra em segurança e conforto. Podemos dizer que ela está associada ao nascimento, à existência do ser. “Uma criança no escuro, tomada de medo, tranquiliza-se cantarolando (...). Esta é como o esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 101).

O movimento de desterritorialização, como o próprio prefixo sugere, diz respeito a abandonar o território, sair dele e arriscar-se no caos. Para o sujeito, ele pode vir a deixar de existir. Podemos dizer que significa, em âmbito psicológico, abandonar antigas convicções, nos desconstruirmos e nos abirmos para o novo. “Foi preciso traçar um círculo em torno do centro frágil e incerto, organizar um espaço limitado (...) componentes para a organização de um espaço” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 101). Esse novo traço é um exemplo de desterritorialização.

Esse movimento surge de encontros entre “velocidades diferentes”, em outras palavras, da relação de elementos externos ao território (Cavalcante, 2020). Para essa ação, Trindade (2017b) explica tratar-se da organização de um agenciamento num território diferente ao seu atual. Após os encontros dessas linhas, a desterritorialização esvazia o sentido e introduz o caos no território.

⁵³ A fácil explicação é creditada a Rafael Trindade (2017b, p. 3-4), para quem ritornelo “é o ritmo que marca o território, são os meios de expressão, é a qualidade harmoniosa dos fluxos. Não é uma questão de medidas, mas sim de ritmos; impor ritmos, dar cadências, organizar velocidades. O ritornelo é um agenciamento territorial, é todo um conjunto de expressões e contrapontos que se desenham num ritmo”. Os movimentos aberrantes estão localizados no aspecto caótico do ritornelo. A potência do pensamento de Deleuze está fundamentada na lógica irracional dos movimentos aberrantes das forças, que constituem as linhas e formam o rizoma. Lapoujade (2015, p. 22) argumenta que o movimento aberrante “tem grande amplitude que faz morrer tudo o que não é necessário para as potências da vida”. Ou seja, a vida provoca a morte de algo em nós para libertar suas potências; seguir as linhas de ação da diferença, próprias dos movimentos aberrantes, é uma forma de experimentar a mais alta potência de existir. “Pensar e agir com base no devir nos faz compor com as potências da vida que se erguem em nós e levam a algo não pessoal, mas coletivo ou político” (Tótor, 2017, p. 113).

Deste modo, pensar pode ampliar este risco, visto que, segundo Cavalcante (2020, p. 94), “pensar significa ser afetado pelo caos e compor com ele”. O caos faz parte do processo inventivo-criativo, foge dos modelos representativos e proporciona o vazio (não-sentido ou *nonsense*). É nesse movimento de arriscar-se no caos, em que emerge o pensar e são liberadas as linhas de fuga.

De outro modo, o processo de reterritorialização é o movimento de retorno para o mesmo território, que já não é como antes, agora diferente. Trata-se de um processo de recodificação da experiência; é quando tenta-se ordenar o caos. Ao criar um novo território, ele se torna o território da ordem. Trindade (2017b) aduz que a reterritorialização é a saída em busca de outros agenciamentos. “Entreabrimos o círculo, nós o abrimos, deixamos alguém entrar, chamamos alguém, ou então nós mesmos vamos para fora. (...) Lançamo-nos, arriscamos uma improvisação” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 101).

Trindade (2017b) apresenta alguns exemplos que facilitam nosso entendimento sobre tais ênfases (e não fases). O ritornelo, diz ele, é como abrir

Uma clareira dentro da floresta (criação de um centro no caos), constrói-se uma cabana (construção de um território onde se sinta em casa), mas todos os dias se sai para caçar, ou ir à cachoeira, ou escalar uma montanha (lançar-se, abandonar-se, improvisar-se). (...) O território (...) está sempre aberto para o caos. É como construir sua casa na beira do abismo. (...) O ritornelo aponta sempre para uma possibilidade de fuga de um território, abrindo-se para novos encontros, mas ao mesmo tempo, um “voltar para casa”, fechar a porta e tirar o pó dos móveis. Mas nunca volta-se para o mesmo território, não se encontra um “eu primitivo”, existe uma tensão permanente que permite a mudança constante. (...) É sair pela porta, dizer “já volto”, dar uma volta no quintal, ver o quarteirão ao lado, continuar andando e voltar a si somente a quilômetros de casa. É criar frases que vão cada vez mais longe, não como o filho pródigo, mas como os animais que migram mas retornam exatamente ao mesmo local (Trindade, 2017b, p. 4-6).

Deleuze e Guattari (1995b, p. 69) sugerem que pensemos a desterritorialização como uma “potência perfeitamente positiva”, visto que é nela que se produz a diferença. A desterritorialização é a “complementariedade na reterritorialização”. A afirmação faz uma inferência que torna as três ênfases indissociáveis, elas se interpenetram.

Como exemplo, Ribeiro e Pozobon (2013) encaminham uma análise cujos processos comunicativos podem possibilitar o surgimento de territórios de conhecimento. As autoras defendem que o surgimento do computador e, conseqüentemente, a rapidez da internet são efetivamente desterritorializantes e não existem novas reterritorializações. Segundo elas,

As funções disponibilizadas pela internet, como a facilidade em criar novas formas de cultura e comunicação, faz com que ela se torne um local propício para a desterritorialização e reterritorialização. A internet é, efetivamente, máquina desterritorializante sob os aspectos políticos, econômicos, culturais e subjetivos. O ciberespaço cria linhas de fuga e desterritorializações, mas também reterritorializações (Ribeiro; Pozobon, 2013, p. 8).

O esforço de trazer os conceitos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização para o campo da comunicação nos faz pensar que os conceitos não estão restritos apenas à geografia ou à filosofia, mas são processos a serem acompanhados também nas pesquisas comunicacionais.

As ideias formuladas até aqui resumizam seis princípios do rizoma, apresentados por Deleuze e Guattari (1995a): conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania. Tomados por essa explicação, deixaremos por último o Princípio da Cartografia, a fim de que possamos seguir adiante, visto que ele é a base da pesquisa cartográfica e, portanto, postura adotada na presente tese.

O **Princípio da Conexão** apresenta a ideia fundante do rizoma: qualquer ponto pode-se conectar a outro se valendo de uma linha ou linhas de força. A possibilidade de conectar partes quebra a ordem hierárquica e reconhece que as linhas estão em constante movimentação; suas direções não são fixas e suas partidas e destinos são inexatos. Durante esse percurso, as linhas (que formam uma multiplicidade de coisas) crescem se descentrando, estão em devir e as movimentações criam novas conexões.

O **Princípio da Heterogeneidade**, como prolongamento do primeiro, nasce da possibilidade de conectar diferentes naturezas: corpos que, embora tenham forma heterogênea, coexistem, havendo uma abertura para ordens, categorias e lógicas diferentes.

Quanto ao **Princípio da Multiplicidade**, este está ligado à ideia de *n-1*, ou seja, por mais que tentemos, não conseguimos abarcar todas as dimensões do mundo, sempre faltará o domínio da totalidade. Por ter lógicas próprias, no rizoma a multiplicidade é pensada, concebida e praticada. É ela a responsável pelo crescimento das dimensões, e, a partir delas, a mudança de natureza das conexões. Mil Platôs, por exemplo, “é uma teoria das multiplicidades por elas mesmas” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 8), onde “cada elemento não para de variar e modificar sua distância em relação aos outros (...) [e] não aumentam e não diminuem **sem que seus elementos mudem de natureza**”, como diriam Deleuze e Guattari (1995a, p. 44, grifo dos autores). A multiplicidade é a relação entre as linhas que atravessam o agenciamento, como diria Cavalcante (2020).

O **Princípio da Ruptura A-significante** expõe que o rizoma também se faz por desconexões, podendo ser rompido em qualquer trecho, quebrado em um lugar qualquer, assim como pode também ser retomado através de suas linhas. A partir dessas interrupções, as linhas abrem múltiplos caminhos e perspectiva de reconstrução.

Já no **Princípio da Decalcomania**, o rizoma está em processo, está acontecendo (inclusive agora!). A partir dos múltiplos agenciamentos, frutos dessas linhas de forças, o mapa vai se configurando e vai se moldando a cada instante, o que significa dizer que ele está em constante mudança. Se as conexões não param de acontecer, fica impossível fazer qualquer representação do rizoma, imitação ou “decalque” dele (recorte, fotografia, desenho, etc.). O decalque não reproduz o mapa, somente “ele mesmo quando crê reproduzir outra coisa” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 23). Como vimos, o acontecimento é único, impossibilitando qualquer forma de reprodução (Castro, 2009).

1.3.2 Poder, potência e o que pretende a cartografia

O que mais nos interessa nessa etapa da pesquisa, é o **Princípio da Cartografia**, um método para criar métodos. Segundo Deleuze e Parnet (1998, p. 102), a pesquisa cartográfica ou rizomática, embora tenha outros sinônimos como esquizoanálise, micropolítica, pragmática e diagramatismo, “não tem outro objeto do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos”. Segundo os autores Deleuze e Parnet (1998), indivíduos ou grupos são feitos de linhas e elas são de natureza diversa.

Diferentemente de outras metodologias que posicionam o pesquisador num ponto externo da pesquisa, a cartografia inclui o pesquisador dentro das situações e, enquanto percorre o caminho que se altera a todo instante, o convida a fazer mapas. Nesse ínterim, a cartografia tem se revelado uma abordagem metodológica profícua na leitura de um rizoma.

A pesquisa cartográfica está calcada na ideia de acompanhar “ao mesmo tempo” em que os processos ocorrem. Não significa dizer que o pesquisador vai desenhar o rizoma ou um mapa, muito menos descrever a experiência, mas significa colocar-se na pesquisa, juntar-se ao rizoma, fazer parte da composição do campo de pesquisa (que em nosso caso é a Comunicação)⁵⁴. A cartografia valoriza a subjetividade e a sensibilidade.

⁵⁴ Rosário e Coca (2018) afirmam que no campo comunicacional a perspectiva cartográfica é recente, é ainda pouco utilizada e está em caráter experimental.

A pesquisa cartográfica segue as lógicas da Filosofia da Diferença, que critica as formas hegemônicas de pensar o mundo, especialmente aquelas que compõem as grandes linhas de pensamento, tais como a fenomenologia e o marxismo (Souza, 2017). A proposta da Filosofia da Diferença é ir de encontro à filosofia da representação. Enquanto a primeira valoriza a diferença, a transformação, o devir, a mudança contínua (produção de conceitos novos); a segunda se volta para a identidade, o imóvel, o eterno (reprodução de conceitos) (Araújo, A., 2020).

Mas o que efetivamente é fazer cartografia? Em nosso pensar, é a atitude do cartógrafo em olhar para o mundo a fim de fazer um acompanhamento analítico das movimentações das linhas emaranhadas do campo social. Volta-se para mapear as relações das linhas de forças que compõem os territórios. Dito de outro modo, a aposta da cartografia é acompanhar processos de transformações territoriais (Barros; Kastrup, 2009).

As linhas criam o território e a cartografia deleuziana pretende observar como o território foi configurado. Assim sendo, ao pesquisador fica a tarefa de pensar esses encontros de linhas, que se dão na superfície, a fim de ver como essas linhas se conectam, como constituem os sujeitos. O pesquisador cartógrafo pode também ser desafiado a descobrir quais linhas criam esses sujeitos e como essas linhas se movimentam para composição de corpos.

Por assim ser, nesta tese, pensamos a pesquisa cartográfica de modo territorial, partindo do princípio de como esse real pode ser criado/produzido, observando os encontros das linhas e percebendo como tais linhas constituem o território. Nosso enfoque é a cartografia existencial, que se volta para uma pergunta básica: como esse território rizomático é habitado/formado/ocupado pelos sujeitos? Esses movimentos que envolvem o território, embora aparentemente se estabeleçam na Geografia, dizem respeito aos atravessamentos de corpos. Interessa-nos seguir as linhas e descrever o mapa desse território por meio de diagramas.

Há três linhas basilares que atuam na formação do mapa cartográfico enquanto territórios: molares (duras), moleculares (maleáveis/flexíveis) e de fuga⁵⁵. Comparemos as duas primeiras e nos deteremos nas linhas de fuga, que reivindicam a questão-problema desta tese.

⁵⁵ Cavalcante (2020, p. 98) coloca a relação dessas linhas como multiplicidade, que, ao lado do cofuncionamento e coexistência, caracterizam o agenciamento. “As linhas são a parte cartográfica-abstrata do agenciamento”.

As linhas molares são **sedentárias**, quer dizer, dão forma aos estratos e **sedimentam** os territórios que as constituem; são duras, fixas, o que quer dizer que seus estados estão definidos, não mudam; elas nos constituem enquanto sujeitos. Deleuze e Parnet (1998, p. 101) reforçam que elas são “todas as espécies de segmentos bem determinados, em todas as espécies de direções, que nos recortam em todos os sentidos”. Fazem parte das linhas molares instituições como o Estado, a família, a escola e o trabalho (modelos dominantes), o que justifica dizer que estão sob a égide de máquinas dicotômicas (árvore)⁵⁶ e geram estabilidade e segurança (Deleuze; Parnet, 1998). Como as linhas molares se voltam ao controle, normatização e enquadramento - isto é, dispositivos de poder-, no que diz respeito aos estudos de gênero, essas linhas têm como foco repor a ordem vigente e refrear inadequações no contexto social, o que significa colocar os sujeitos em seus devidos lugares, como parte do plano de organização, de conservação do território, de (cis)generificação. As linhas molares são territorializadas.

Por exemplo, para determinada linha molar, ser gay é pecado e tal comportamento deve ser evitado. “A máquina dos elementos binários produzirá escolhas binárias entre elementos que não entram no primeiro recorte” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 104). Você é homem ou mulher. Nesse território hierarquizado, “há sempre um poder que corta e segmenta em modos de sujeição”, no intuito de “controlar os processos de desterritorialização”, aludiu Cavalcante (2020, p. 92).

As linhas moleculares, por sua vez, são **migrantes**, estão no trânsito entre um território e outro e, deste modo, são flexíveis. Tais linhas “fazem correr fluxos de desterritorialização que já não pertencem nem a um nem a outro”, quanto à sexualidade, as linhas moleculares já não são mais de um homem ou de uma mulher (Deleuze; Parnet, 1998, p. 106).

Enquanto as linhas molares são de **cortes**, as moleculares são de **fissura**, o que, conforme Deleuze e Parnet (1998, p. 101), as fazem provocar, dentro do território já constituído, “pequenas modificações, fazem desvios, delineiam quedas ou impulsos”, no que chamou de plano de consistência ou imanência. Essa linha pode ser tanto conservadora, reforçando assim o *status quo*, quanto revolucionária, a depender do investimento.

A abertura para o novo coloca os sujeitos no lugar de migrante, na instabilidade dessa linha e ocasiona devires e microdevires (Deleuze; Parnet, 1998). A partir da

⁵⁶ Se seu aspecto fosse apenas literário, poderíamos dar como certa a referência à obra mais conhecida de Cecília Meireles: “Ou isto ou aquilo”.

desconstrução de ideias rígidas (desestratificação), essa linha possibilita que encontremos uma nova forma de existência que já não “suporta o que se suportava antes” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 103). A velocidade da linha molecular a deixa menos visível que as molares.

Carvalho (2011, p. 341) argumenta que, por meio do devir, essa linha possibilita que minorias na ordem da sexualidade (cujos homossexuais estão aí incluídos) não sejam estados ou gêneros definidos socialmente, mas “experimentação de intensidades”, com potencialidade para resistir e transformar. Assim, diz ele, devir é ruptura com o modelo dominante (resistência) e abertura para a produção de territórios singulares (processo de diferenciação) (Carvalho, 2011)⁵⁷.

Infere-se, em relação às duas linhas acima, que as linhas molares precipitam uma imposição de uma instituição (macro), por vezes conservadora e tradicional, em relação a qual nos apropriamos; as linhas moleculares nos remetem a uma ação que nós permitimos e provocamos (micro). As linhas moleculares problematizam e podem potencializar a capacidade de agir no mundo. Todo indivíduo é atravessado pelas linhas molares e pelas moleculares ao mesmo tempo e caso não deixemos ser atravessados pelas linhas moleculares torna-se um entrave para o devir. Vale lembrar ainda que as linhas moleculares, quando estriadas, podem elas mesmas passarem a atuar como linhas molares, se voltando para um modo conservador. No modo revolucionário, as linhas moleculares potencializam o meu modo de existência, quando o território é transformado.

São as linhas moleculares que vão produzir uma linguagem menor, que vão fazer a linguagem gaguejar, como explicitado por Deleuze. Elas apontam para um modo de segmentaridade flexível que frustra os esquemas dominantes de interpretação do mundo. Elas passam no meio dos esquemas, por isso são sempre *intermezzo* - sempre “entre”.

Partamos para a terceira sequência de linhas: as linhas de fuga. Deleuze e Parnet (1998, p. 22) a descrevem como “linhas que não se reduzem ao trajeto de um ponto, e escapam da estrutura, (...) devires, sem futuro nem passado, sem memória, que resistem à máquina binária”. São as linhas em direção a uma destinação desconhecida, não previsível, não preexistente, mas que se estabelecem no meio das linhas molar e molecular (Deleuze; Parnet, 1998).

Em outras palavras, as linhas de fuga são multiplicidades **nômades** e há pessoas que não permitem ser atravessadas por elas. Enquanto as linhas molares produzem *cortes*

⁵⁷ Ainda conforme Carvalho (2011), todos os tipos de luta/resistência são molares e moleculares.

(que os autores lembram a atuação do *laser*), as moleculares **fissuras** (o prato rachado), as linhas de fuga, no que lhe diz respeito, produzem o **rompimento** de fato - ato criativo: pintar o mundo à sua cor (borda, declive, ruptura) (Deleuze; Parnet, 1998).

Essa linha, de forma absoluta, é a responsável por nos fazer abandonar o território (desterritorializa)⁵⁸ e nos fazer rumar a outro, mas elas próprias não têm território. Graças a ela somos acometidos por grandes rompimentos. A segurança, a certeza e a valorização do outro não são preocupações para o homem *nômade* e, assim como na pré-história e no tribalismo, sempre que houver necessidade, deslocam-se em busca de melhores condições de vida.

Embora seja a terceira linha nessa lista exposta para fins didáticos, ela vem antes, sendo a primeira das linhas; as outras derivam dela. Isso não significa dizer que elas não estejam emaranhadas, tomadas umas nas outras (Deleuze; Parnet, 1998). Essa ideia reforça que “as fugas e os movimentos moleculares não seriam nada se não repassassem pelas organizações molares e não remanejassem seus segmentos, suas distribuições binárias de sexos, de classes, de partidos” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 104).

É possível uma linha retornar ao seu estágio anterior? Sim. Deleuze e Guattari (1995a) explicam que as linhas de fuga devem ser preservadas para permitir que voltemos ao meio associado diante do perigo. As “linhas de fuga [dizem eles], dão prova da presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização” (Deleuze; Guattari, 1995a, p. 71). Deleuze e Parnet (1998) destacam, no entanto, que são sempre negociáveis as grandes rupturas, já a pequena fissura, que são rupturas imperceptíveis, não.

Embora as linhas moleculares sejam o *habitat* natural das minorias em geral, ora elas são “reterritorializadas nas estruturas endurecidas (molar), buscando reconhecimento, sendo recuperadas”, ora seguem as linhas de fuga, como no caso das revoluções (Carvalho, 2011, p. 342). De forma sumariada, as linhas molares estão para a territorialização, assim como as moleculares estão para a desterritorialização relativa e as linhas de fuga para a desterritorialização absoluta. Vale lembrar que a desterritorialização e a reterritorialização podem acontecer ao mesmo tempo e, por conta disso, alude Carvalho (2011), tais linhas, em alguns momentos, ficam em vias de se confundirem.

⁵⁸ Enquanto a desterritorialização é absoluta na linha de fuga, na linha molecular ela é relativa, porque “embora perfure os esquemas de representação maiores da molaridade, ela mesma adquire uma consistência (...) [e] promove um regime menor” (Cavalcante, 2020, p. 96).

Essas linhas desterritorializantes podem se reterritorializar de forma conservadora ou revolucionária/criativa.

Deleuze e Parnet (1998, p. 32), no entanto, sinalizam que devemos agir com cautela quanto às linhas de fuga⁵⁹, pois nem sempre são positivas e, ao contrário, se mostram perigosas quando nos conduzem a “reencontrar tudo aquilo de que fugimos”. Neste aspecto, estamos diante de dois perigos: a) a linha de fuga pode cair em um novo fundamento; e, b) a linha de fuga pode se transformar em linha de morte (Trindade, 2021). Deleuze e Guattari (1996) citam o exemplo de que o próprio fascismo pode se erguer sobre uma linha de fuga. Em outros termos, a fuga pode significar esperança ou mesmo a morte.

“Por que, então, fugir? O que existe de tão importante no ato da fuga que poderia compensar todas essas dificuldades?”, perguntam-se Moraes e Jardim (2017, p.23). Foge-se para escapar das convenções daquelas linhas duras segmentárias, que aprisionam os sujeitos em um único modo de existência, respondem na sequência: “Mas o que é, afinal, o ato de fugir? Qual o alcance total de suas consequências?”, continuam os autores se indagando (Moraes; Jardim, 2017, p. 25). Deleuze e Parnet (1998, p.49) nos oferecem a seguinte resposta:

Partir, se evadir, é traçar uma linha. [...] A linha de fuga é uma desterritorialização. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então alguma coisa covarde, porque se escapa dos engajamentos e das responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano. [...] Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia. Só se descobre mundos através de uma longa fuga quebrada.

Acima de tudo, quanto às características, nos interessa nesta tese o fato de que a linha de fuga é de caráter criativo; ela é nômade e experimental. Esta linha possibilita que os fluxos próprios de um território escapem e sigam ao encontro de outros territórios. Essas rotas de escapes geram o caos produzido pelo encontro violento de fluxos decodificados e nos forçam a pensar; a desnaturalizar o que estava naturalizado pelas linhas molares. Nesse encontro, os sujeitos são lançados para as bordas desses territórios. Esses sujeitos das bordas são os anômalos, que se colocam entre humano e animal, entre anômalo e sujeito. “O anômalo é aquilo ou aquela/e que se desterritorializa: vara

⁵⁹ Carvalho (2011) acrescenta no *hall* também as linhas moleculares.

fronteiras, desaprende, recomeça, estranha e torna-se estranha/o em seu próprio lar” (Conegatti, 2022, p.135).

Nesta lógica, pensar remete a inventar, criar ideias, em termos deleuzianos: produzir diferença. Esse mergulho força o devir. É a partir dessa ideia, que Deleuze posiciona o caos como potência para o ato criativo. Deleuze e Guattari (2010) relacionam o ato criativo ao artista, à arte; ambos entendem arte para além de sua instrumentalização: a arte forma um “bloco de sensações”, que é “um composto de perceptos e afetos” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 213). Dito de outro modo, o artista é aquele que eterniza sensações e transforma em arte o encontro entre seu corpo e o mundo (Trindade, 2017).

Antes, precisamos retomar que as linhas de fuga são experimentais, a-significantes, a-subjetivas e desterritorializadas, portanto, se constituem como o espaço da potência. Na condução metodológica desta tese, estamos cientes que por serem potências, elas são imprevisíveis, indizíveis e a-codificadas, sendo possível somente observar seus rastros, suas contraefetuações. Dito de outro modo, não temos como falar de toda a potência, senão através das suas contraefetuações, que nos permitem observar e dizer sobre suas evidências.

Dito isso, propomos cartografar as relações dessas linhas de forças agenciadas por dois sujeitos pertencentes à “comunidade” gay⁶⁰. Mas especificamente, nos interessa mapear como esses sujeitos lançam mão do humor para furar esquemas duros de interpretação de mundo que elegem a heterossexualidade como parâmetro ideal de sexualidade. Nosso intuito é assistir ao movimento dessas linhas (via suas pistas), buscando observar *como* elas entram em correlação e constituem os sujeitos *gays* dos canais Laranjas Baía e Raymundinho Furacão, ambos no *Youtube*.

1.3.3 Baía Bahia: a “personagem fria” da Paraíba

Você incorpora um personagem que é feliz e pronto, viva isso sempre (Baía Bahia)

Iniciemos por Baía Bahia Mainha (ou apenas Baía), apelido carinhoso dado por sua irmã, Auristela, ainda na infância a Abraão de Sousa Lima. Atualmente com 55 anos,

⁶⁰ Reiteramos, novamente, que se trata de uma experiência gay, portanto, particular e individualizada. De modo algum, estamos generalizando, já que a comunidade é mais ampla e mais plural.

Baia é natural de Alagoinha (PB), dista cerca de 90 km de João Pessoa (PB), e ficou cego (ou como ele mesmo se autodenomina, “invisual”) no ano 2000, aos 31 anos de idade, quando já exercia o ofício de cabeleireiro⁶¹.

Figura 01 – Baia Bahia posando para foto de Ary Régis Lima



Fonte: Canal Laranjas Bahia/Youtube/Reprodução

O reencontro com o conterrâneo, o fotógrafo e produtor Ary Régis Lima e a amizade regada a bons conselhos, em João Pessoa (PB), levou Baia a contar suas histórias em vídeos postados no *Youtube*⁶² pelo amigo no canal Laranjas Bahia⁶³ (cujo nome foi substituído mais recentemente para canal Ary Régis Lima). Casos íntimos e amorosos, riscos de vida e lembranças da infância, adolescência e vida adulta são as temáticas mais

⁶¹ No episódio “De repente dá certo” (Cf: De repente dá certo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1ko7PeBhRFM>. Acesso em: 13 out. 2023.

), Baia conta que, a convite de um amigo DJ, passou a fazer uma *drag queen* na boate Capim Fasion, em João Pessoa (PB). A Ana Maria Baia, inspirada na Ana Maria Braga, se apresentava vestida de noiva com um piu-piu de pelúcia gigante e entoava o bordão: “vai catar lata!”. “Ana Maria nasceu de grandes necessidades (...). O cachê sempre (...) cobria um aluguel, uma água e uma luz. (...) Eu fiz sempre por dinheiro, nunca gostei.”

⁶² Além do *Youtube*, as histórias de/sobre Baia Bahia circulam ainda no Facebook (<https://www.facebook.com/LaranjasBahia>), Instagram (<https://www.instagram.com/laranjasbahia/>), twitter (<https://twitter.com/baiabahia>) e Medium, plataforma de publicação de conteúdos semelhante a blogs (<https://medium.com/@aryregislima>).

⁶³ O nome é uma homenagem a um dos episódios em que Baia conta a história de Fábio, um rapaz de família abastada da capital paraibana, que após uma noite que oscilou entre prazer e perigo, lhe doou várias laranjas Bahia. Cf: Eu não sou isso! (Uma Noite de Loucuras). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pWiE0Wy2Xk&list=PLCJjQekAxONBv7KG0-8wp9U6KejaUX_8O&index=2. Acesso em: 13 out. 2023. O caso será analisado na segunda fase das cartografias dessa tese (capítulo 4).

comuns dos vídeos. Uma parcela deles é ambientada na capital paraibana, onde também atuou em salões de beleza. Outros acontecimentos narrados se deram em Guarabira, Mangabeira e Alagoa Grande, municípios localizados no interior paraibano, próximos a cidade natal, Alagoinha.

A partir de 2010, após retornar para a cidade natal, é que os primeiros vídeos de Baia começaram a ser postados na rede, tendo como pano de fundo imagens capturadas em sua casa, no interior paraibano. Foi na *websérie* Laranjas Bahia, que Baia Bahia trouxe à memória a existência de um ser imaginário, criado por ele, que sempre lhe dava força e “encarnava” nos momentos de iminente perigo e violência, a “personagem fria”.

A violência é uma das táticas de uma política microfascista. O fascismo é uma série de processos que se desenrolam ao longo do tempo, portanto, não são essencialmente fixos. Sua preocupação está no declínio, humilhação e vitimização de uma comunidade, tendo como uma de suas estratégias a violência redentora (Paxton, 2007). “O fascismo se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 123). Quanto ao microfascismo, ele agencia os afetos mais primitivos, mobiliza sentimentos de medo, ódio, repulsa e “elege um Outro como o inimigo a ser combatido, na qual qualquer desculpa basta para uma composição violenta e destrutiva, que se materializa em infinitas formas e contexto” (Bonetto; Vieira, 2021, p.8).

No vídeo “Gomos e bagaços”⁶⁴, explica Baia que não recebe a “personagem fria” apenas nos instantes de perigo, mas ela vem também em meio às situações que envolvem o cotidiano. Segundo Baia, você tem que ser frio para a própria realidade, para o momento de vida atual e as dificuldades impostas. “Todos os dias, quando você acorda, tem algo novo e muitas vezes você tem que incorporar um personagem (...). Nem todos os momentos são flores, tem os espinhos também”, diz ele.

Segundo Coutinho Junior *et al.* (2016), a “personagem fria” esteve presente em quase todos os momentos de sua vida, especialmente nas situações de sofrimento e preconceito. Ela constituía-se como posturas, ações e reações diante das adversidades. Dar lugar à “personagem fria” era uma reação ou mecanismo de defesa volátil, um jeito de fazer emergir força e superação.

⁶⁴ Cf: Gomos e bagaços. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DpxvCOLjqTk&t=486s&ab_channel=AryR%C3%A9gisLima. Acesso em: 13 out. 2023.

Ou seja, a cada dificuldade que se apresentava, a Baía assumia uma determinada identidade, pertinente a personagem fria. (...) As vivências desse personagem se apresentam constante em nossa realidade e no nosso meio social. Sempre nos deparamos com inúmeras situações onde sempre há alguma coisa a explicar, desculpar, esconder ou, pelo contrário, corajosamente ostentar, negociar, oferecer e barganhar. (...) Era a forma de vencer e passar o preconceito vivido. Essas relações de perda, ganho e negociações, vem sendo travada durante toda a nossa vida (...). Conhecimentos esses adquiridos pelos modos de vida com que cada indivíduo se adapta, como forma de reação às condições a que são submetidos pelo seu meio social (Coutinho Junior *et al.*, 2016, p. 7-8).

Em 2018, aos 49 anos de idade, Baía foi acometida com uma pneumonia crônica e ficou internada vários dias aos cuidados médicos. Como consequência da doença, Baía perdeu a memória, atualmente sofre de demência, sendo cuidado por familiares em Alagoinha. Na internet desde fevereiro de 2009, o canal Ary Regis Lima (antigo Laranjas Bahia) conta atualmente com 16,6 mil inscritos e obteve, desde sua presença na plataforma de vídeos um total de 813 mil visualizações.

Ao tratar do ex-cabeleireiro homossexual de meia idade, Almeida (2015) o adjetivou como divertido em seus vídeos reveladores e com personalidade cativante, o denominando de *webstar*. “Seus vídeos são muito engraçados e ao mesmo tempo muito conscientizadores. (...) Não tem quem não rir com as loucas histórias de Baía” (Almeida, 2015, p. 4). Aninha⁶⁵, personagem dos vídeos do canal e amiga de Baía, nos informou que ele teve mais de oito irmãos, entre os quais Auristela, Samiria e Abel (irmão que mora e cuida de Baía atualmente).

1.3.4 Raymundinho Furacão: a “bicha louca do Maranhão”

É caindo que a gente se levanta (Raymundinho Furacão)

Raymundinho Furacão (ou Ray, como é conhecido carinhosamente pelos fãs) é o apelido dado ao auxiliar de serviços gerais, Raimundo da Conceição Barros Sampaio, de 36 anos. Homossexual assumido de Arari (MA), município localizado a cerca de 160 km de São Luis, Raymundinho Furacão ganhou esse apelido após atuar como bailarino de bandas maranhenses. A “bicha louca do Maranhão”, como se denomina, ingressou com

⁶⁵ Informações repassadas via Whatsapp em 20 set. 2022.

seu canal no *Youtube* em agosto de 2017 e contabiliza atualmente 160 mil inscritos e mais de 19 milhões de visualizações⁶⁶.

Figura 02 – Caras e bocas de Raymundinho Furacão



Fonte: Canal Raymundinho Furacão/Youtube/Reprodução

No ciberespaço do *Youtube*, o *digital influencer* relembra seus casos amorosos, momentos alegres e tristes de sua vida em sua cidade natal, no interior maranhense, além de mostrar suas andanças na bicicleta apelidada de “caça-macho”, sua companheira inseparável.

Ray também criou um gritinho famoso pelas ruas da cidade, especialmente quando passa por um homem bonito com olhar desejoso: uauuuuu! Geralmente, a marca registrada é acompanhada de um bote de tigresa (movimento realizado com as mãos). Raymundinho Furacão também chegou a criar a *websérie* Perdida na Selva, que contabiliza no *Youtube* três episódios.

O conteúdo de Ray tem se ampliado recentemente: ele prepara pratos tipicamente maranhenses, recebe amigos em casa, mostra sua participação em eventos da região, faz

⁶⁶ Canal disponível no link: <https://www.youtube.com/@raymundinhofuracao549/featured>. Ray também está presente nas plataformas Facebook (https://www.facebook.com/raymundinhofuracaoOFC/?locale=pt_BR), Instagram (https://www.instagram.com/raymundinho_furacao/?next=%2F) e Tik Tok (<https://www.tiktok.com/@raymundinho.furacao>).

entrevistas e realiza *quiz* com artistas maranhenses. Raymundinho tem cinco irmãos: Antônio, José, Andreza, Silvana e Ana Lúcia.

1.3.5 Aproximações e distanciamentos

Tanto Baia Bahia quanto Raymundinho Furacão possuem pontos em comum: são homens gays, habitantes da região Nordeste e trabalham em profissões consideradas marginais (aqui no sentido de profissões de pouco prestígio social e baixa escolaridade), onde a atuação profissional de homossexuais é tolerada⁶⁷.

Podemos dizer que eles se distanciam quanto à edição do material videográfico. Geralmente, os vídeos de Raymundinho, especialmente aqueles de histórias que envolvem relacionamentos e sexo, são feitos sobre sua bicicleta, e, mais recentemente, durante suas andanças a pé pelas ruas da cidade ou pelas fazendas da região.

Os vídeos são gravados do próprio celular de Ray e a “edição” é amadora (ele utiliza aplicativos de edição de vídeo no celular); há cortes apenas quando fala palavras erradas e nas partes em que há ruídos ou passam pessoas que, de certa forma, o deixam constrangido para narrar suas histórias. Ele avisa ao público, desliga a câmera do celular e continua na sequência. Os vídeos não são roteirizados, sendo publicados de forma “bruta” e os temas são escolhidos conforme as memórias e o estado de espírito de Raymundinho; “vêm da própria cabeça”, como disse em recente entrevista. Apesar disso, a narrativa possui um começo, meio e fim e ele garante que são experiências que ele ou seus amigos vivenciaram.

Os vídeos de Baia Bahia são editados por Ary Régis e são estruturados em uma ordem sequencial lógica e linear (cronológica) que dá sentido à narrativa. Os temas eram definidos por Baia Bahia, durante as visitas do amigo, que andava com a filmadora a tiracolo. Quando foi editar o primeiro vídeo do canal, Ary Régis disse que

Baia não conta suas histórias dentro de uma sequência lógica de tempo. Tipo: começo, meio e fim. Sorte que eu tinha um conhecimento prévio das histórias gravadas naquela tarde, e, uma certa familiaridade com criação de roteiros. Fui então, fragmentando todo o texto falado, para só depois, ir organizando os blocos, por ordem-sequência dos acontecimentos. Meio que, encaixando as peças, tipo, um quebra-cabeça (Lima, 2017a, p. 3).

⁶⁷ A afirmação se fundamenta em Coimbra (2011), Silva *et al.* (2012), Souza, Honorato e Beiras (2021).

O plano de fundo, comumente, é a casa de Baia, enquanto realiza ações cotidianas: almoça, fuma um cigarro, coloca comida para Domitila (cadela de estimação), arruma a casa com Júlia (travesti que morava com ele), etc. Na maioria dos vídeos, Baia assume o personagem, imita muitas de suas amigas e “revive” a situação, como se estivesse encenando, performando. As gravações de Baia já possuem um toque mais profissional. Possui música de fundo (quase sempre de boates gays, da década de 80), inserção de imagens de Alagoinha para ambientar o internauta e as entrevistas possuem enquadramento (planos e ângulos).

Uma diferença na edição é que Raymundinho comumente se volta para o público internauta, enquanto Baia parece estar em bate-papo informal com Ary Regis, chamando-o pelo nome (o que demonstra certa intimidade entre eles) e fazendo da risada do “câmera” um personagem que constitui, do mesmo modo, as cenas. Ao mesmo tempo, se aproximam quando nas suas videografias falam especificamente sobre si.

Embora haja interferência na edição, na tentativa de facilitar a compreensão do público, ambos já vieram a público declarar que as histórias são de fato verdadeiras e não inventadas. Há casos isolados em Baia Bahia em que histórias foram mescladas para “apimentar” a narrativa; ao que Lima (2017b, p. 3) explicou tratar-se de uma colagem de histórias, uma colcha de retalhos, “que, reunia fatos reais, de episódios que aconteceram em diferentes momentos da sua vida, porém, costurados num só enredo”.

Importante destacar que, muito embora tenhamos consciência que haja nestes vídeos um sequenciamento linear de eventos (lógica do tempo *cronos*) proporcionado pela edição, o que nos interessa neles são as narrativas, os pontos de fissura, as linhas (molar, molecular e de fuga), as transmutações e contraefetuações que tanto Raymundinho, quanto Baia Bahia vivenciam. Uma existência que pulula e se dá na lógica do acontecimento e da diferença, operando seus processos vivenciais de (des) (re) territorializações, seguindo o devir.

A edição não influencia em nossa análise, uma vez que não são os vídeos (enquanto material técnico) que dizem o que são os modos de vida, mas as narrativas presentes neles que irão demonstrar os modos de vida, que se constituem os próprios rastros da luta homossexual.

Ainda que tenham distintas idades, diferentes núcleos familiares, outras rotinas de trabalho e sejam de regiões distantes uma da outra, é no interior do Brasil que ambas as histórias se avizinham por meio de suas existências e resistências; tanto Ray quanto

Baia cresceram *gays* em meio a uma sociedade preconceituosa, moralista e machista e resistiram em suas vivências homossexuais.

Em comum, Ray e Baia tem origens na região Nordeste, muito perceptíveis pelo sotaque carregado e se apropriam do gênero narrativo *fait divers*, que são histórias incomuns, que mesclam aceitação, excitação, perigo e conscientização. Essas narrativas são tecidas com fios de drama, suspense e humor. O humor empregado na narrativa dos contos é o elemento linguístico utilizado por ambos.

Ao analisar quatro vídeos produzidos pelos canais em questão, Ramos e Dias (2020, p. 13-14) concluíram que as histórias narratológicas de Baia e Ray personificam “uma nova forma de vida calcada na lógica espetacular (...), disponível ao olhar do outro, seja em palavras e/ou imagens”, demarcando seus territórios e enfrentando “os desafios na maioria das vezes impostos pela sociedade”.

No contexto de popularização da cultura participativa na internet, mais especificamente através do *Youtube*, os dois se lançam na *web* e seus vídeos ganham novos espaços de fala, agora nos meios digitais. Tais tramas, que envolvem orgulho, aceitação, representatividade e visibilidade, avançam na tessitura através de fluxos de desejo. Assim, acreditamos como Alliez (2000), que analisar as relações entre essas linhas é também inventar novas possibilidades de vida, efetivar uma criação singular. Do mesmo modo, interessa-nos perceber **com** o humor, no caso dos vídeos analisados, lhes parece inerente⁶⁸.

1.4 LETRAS E LINHAS: A POSTURA DE ACOMPANHAR PROCESSOS

Partimos da ideia de que a cartografia não é exatamente uma metodologia. Neste sentido, Costa (2020) assegura que a cartografia mais se parece uma ética, já que a metodologia está no “domínio das **formas**”, a ética está para o “regime das **sensibilidades** e das **forças**” (Costa, 2020, p. 12, grifo nosso). Na Filosofia da Diferença, a ética não se ocupa em perguntar “o que deve?”, mas ajusta o foco para: “o que pode?”. A essa última pergunta, a qual nos interessa, põe em evidência a potência e a força não apenas da cartografia, mas também dos corpos. Logo, perguntamos: “O que podem os corpos *gays*?”.

⁶⁸ Seguiremos a ideia de Foucault no prefácio da edição americana de *O Anti-Édipo*, quando diz que a filosofia deleuziana está mais interessada no “como” do que no “porquê” das coisas (Deleuze; Guattari, 2010).

Essa temática tem vários desdobramentos. Em âmbito geral, Suely Rolnik (1989, p. 15), uma das primeiras a escrever sobre cartografia no Brasil, explica que a cartografia consiste no desenho que acompanha e se faz concomitantemente ao “desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos”, dito de outro modo, movimentos de transformação da paisagem.

Pensando neste aspecto, Barros e Kastrup (2009) explicitaram que a cartografia se avizinha à pesquisa etnográfica e se utiliza da observação participante na coleta de dados⁶⁹ e reforçam Rolnik (1989), ao destacarem que o objetivo da cartografia é “desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente”. Mergulhar e seguir o fluxo desse campo⁷⁰ de forças, nada tem a ver com a ausência de controle de variáveis, muito menos com modos prescritivistas, mas sim a uma concentração, “uma condução reflexiva adequada” (Rosário; Coca, 2018, p. 40). Não há uma orientação quanto ao percurso da pesquisa, mas é no caminhar que se vai traçando o percurso da pesquisa e, conforme observam Rosário e Coca (2018, p. 41), “o rigor se constitui na precisão, no detalhamento, na consistência”.

A experiência pouco importa e o saber só advém do fazer, da condição que provoca um deslocamento no próprio pesquisador. Por este motivo, Passos e Barros (2009, p. 17) recomendam que é necessário seguir os efeitos, as pistas, elas que “orientam o percurso da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo de pesquisar sobre o objeto da pesquisa, o pesquisador e seus resultados”.

Antes, é necessário observar, com base em seus princípios, a elaboração de um breve roteiro de preocupações, instrumento que pode nortear a pesquisa e motivar o pesquisador (Rolnik, 1989).

Kastrup enumerou quatro variedades da atenção do pesquisador-cartógrafo: rastreio, toque, pouso e reconhecimento atento. O rastreio é a varredura para conhecer o objeto e afetos que surgem; é a abertura ao encontro. O toque consiste na atenção que resulta do acionamento das forças de afetação, está no âmbito das sensações; nesta etapa

⁶⁹ Barros e Kastrup (2009, p. 69) citam até mesmo um instrumento comum nessas pesquisas, o diário de campo, onde se escrevem relatos regulares sobre o objeto, com informações e impressões. Acrescentam também que métodos como análise de conteúdo e do discurso são compatíveis com a cartografia, desde que não prejudiquem o processo investigado. “O cartógrafo se apropria de tudo que encontra pelo caminho para realizar seu trabalho, sem preconceitos, racismos ou fascismos” (Prado Filho; Teti, 2013, p. 56).

⁷⁰ Quanto ao método cartográfico, Passos e Barros (2009) se recusam a utilizar o termo “campo” e o substituem por “plano”, no que diz respeito à intervenção do cartógrafo. Rosário e Coca (2018) usam a palavra “campo” enquanto espaço e movimento.

aprimora-se a seleção e critérios da pesquisa. O pouso, diz respeito à percepção (visual, auditiva ou outra) que se realiza numa parada; o pesquisador foca num movimento que se assemelha ao movimento de *zoom* de uma câmera de vídeo. Por fim, o reconhecimento atento é a fase de reflexão e compreensão dos variados pontos e linhas, uma espécie de “vamos ver o que está acontecendo”, caracteriza-se por nos reconduzir a fim de que destaquemos os contornos singulares do objeto (Kastrup, 2007).

Dentro da lógica deleuziana, a cartografia se mostra como o resultado de várias conexões em um determinado mapa. O ponto nevrálgico de tal postura de pesquisa é investigar a produção destes elos entre coisas ou seres. Se as linhas, como dissemos antes, correspondem a processos (aqui no sentido de processualidade) ou ações em movimento – processo em curso, a cartografia consiste em acompanhá-los. A partir da análise comunicacional do terreno movediço do rizoma, Rosário e Coca (2018) colocam a cartografia como “mapa movente”, sujeita a permanente alteração.

A cartografia pode ser um modo de pensar a comunicação, e talvez essa seja uma das suas maiores contribuições ao campo e também um obstáculo – instigante, sem dúvida – a quem se propõe a utilizá-la em sua investigação. É desafiador para o pesquisador cartografar, construir o seu próprio mapa/rizoma – um mapa que está em constante movimento, já que a cartografia não oferece regras definidas por antecedência, um roteiro definido e fixo ou um método estabelecido de trabalho (Rosário; Coca, 2018, p. 37).

A possibilidade de vários objetos empíricos inclui a comunicação no radar da cartografia, lhe sendo pertinente, basta apenas que se construa conhecimentos a partir de um panorama comunicacional dos movimentos e territórios encontrados em determinado fenômeno ou fato, sempre na perspectiva de “criar **com**”. Os estudos em comunicação, cuja base é a pesquisa cartográfica, problematizam pessoas a partir de suas contribuições, participações e autoria; além dos sujeitos, são objetos também da cartografia toda ordem de produtos midiáticos (Rosário; Coca, 2018).

Barros e Kastrup (2009, p. 58) evidenciam que a ciência moderna e seus rígidos métodos engessaram o objeto para meramente representá-los. Por isso, o desafio do cartógrafo é abrir-se ao encontro, “começar pelo meio, entre pulsações”, ser tocado, transformado e produzir mundos. Não à toa, Passos e Barros (2009) a inserem no circuito científico como “pesquisa-intervenção”, no intuito de que o cartógrafo caminhe de mãos dadas com o objeto, construa um caminho próprio e constitua a si mesmo no caminho. Ou seja, cartografar, a nosso ver, é, inicialmente, o movimento de aproximar-se do território e reconhecer e dialogar com as vozes, a partir de suas linhas de forças.

O encontro, violento por sinal, demanda do pesquisador atenção para que possa desenvolver formas de acompanhar, investigar os processos inventivos e a produção de subjetividades no campo social. Vale destacar que o caminho cartográfico se forma com passos que se sucedem sem se separar, como ressaltou Barros e Kastrup (2009). Rolnik (1989, p. 67) lembra que o cartógrafo é um verdadeiro antropófago que se alimenta de temas e vive para expropriar, apropriar-se, devorar e desovar, transvalorar (reinterpretar os valores).

Tudo o que der língua para os movimentos do desejo, tudo o que servir para cunhar matéria de expressão e criar sentido, para ele é bem-vindo. Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas. Por isso o cartógrafo serve-se de fontes as mais variadas, incluindo fontes não só escritas e nem só teóricas Seus operadores conceituais podem surgir tanto de um filme quanto de uma conversa ou um tratado de filosofia (Rolnik, 1989, p. 66).

A imersão do pesquisador na geografia dos afetos permite ao cartógrafo embarcar na constituição do território e também constituir essa realidade, a partir da criação de seus próprios procedimentos de pesquisa, por este motivo, está interligado pela sensibilidade. “O que ele quer é se colocar, sempre que possível, na **adjacência das mutações** das cartografias, posição que lhe permite acolher o caráter finito e ilimitado do processo de produção da realidade que é o desejo” (Rolnik, 1989, p. 68, grifo da autora).

A cartografia, como análise do desejo, está relacionada aos critérios sociais inventados e à existência; escolha de novos mundos, sociedades novas. Rolnik (1989, p.72) afirma que a prática do cartógrafo é “imediatamente política”, podendo ser entendida também dentro de um compromisso ético (Rosário; Coca, 2018), ou, como diria Barros e Kastrup (2009, p. 59), sua atividade tem “caráter construtivista”, onde objeto e sujeito se fazem juntos no plano afetivo. Para além, a busca do cartógrafo é acompanhar “intensidades buscando expressão” (Barros; Kastrup, 2009, p. 61).

Como Deleuze, pensamos território em seu aspecto existencial, que envolvem sujeitos e práticas de existências e resistências. O território *gay*, em nosso pensar, é resultado da desterritorialização. É no meio desse caos que empreendemos os primeiros passos para uma pesquisa cartográfica, a fim de “cartografar, mesmo que seja [em] regiões ainda por vir” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 13). A cartografia se opõe aos discursos hegemônicos e incentiva a busca pela alteridade (Rosário; Coca, 2018).

Reforça esse pensar Lapoujade (2015), quando assegura que os territórios se distinguem dos ambientes por atos expressivos. Para formar um território, segundo ele,

devemos expressar qualidades e produzir marcas expressivas (canções, cheiros, sons, cores, secreções, etc.), em ritmos específicos. Para o autor, o “ter” auxilia o “ser” na medida em que as qualidades são atos de apropriação, marcações territoriais.

Na estruturação da experiência individual e coletiva, o acontecimento suscita reações e respostas apropriadas dos corpos (compreensão e apropriação), Quéré (2005) nos ajuda a pensar que o acontecimento advém da passibilidade (qualidade do que “é possível de”) que a ele devemos.

Passibilidade não é passividade, no sentido ordinário do termo. (...) A passibilidade que faz com que a confrontação com um acontecimento assuma dimensões de provação, isto é, de travessia, na qual, aquele a quem o acontecimento acontece, seja um indivíduo seja um coletivo, se expõe, corre riscos, perigos, põe em causa a sua identidade. Mas essa travessia é, também, um fator de individualização do acontecimento que nela encontra uma parte da sua significação (Quéré, 2005, p.66).

Isso significa dizer que nossos acontecimentos nos colocam numa zona de perigo, cuja travessia fortalece nossa individualização, nossa singularidade. Para além da passividade, como diria Quéré (2005, p. 69), a passibilidade nos coloca no patamar de que o acontecimento de nós depende e o que podemos “fazer dele um outro acontecimento e reconfigurá-lo através da maneira como o apropriamos”.

Acreditamos que o papel do pesquisador no campo da comunicação é diagnosticar a realidade dessas forças, acompanhando seus traçados de potência, fazendo uso das letras e compondo as linhas, tendo em mente que todo o processo é feito de forma coletiva. Além de toda a estrutura que a cartografia move e constrói, é de nosso interesse, na análise dos vídeos, escutar os enfrentamentos e cruzamentos entre forças, agenciamentos, os jogos envolvidos (objetivação e subjetivação), produções e estetizações de si mesmo e, acima de tudo, as práticas de resistência e liberdade.

Muito embora seja uma análise crítica, é principalmente uma ação política. Trata-se do “desenho” de uma estratégia não-topográfica, mas topológica dinâmica, que por estar alinhada a pautas da atualidade (loucura, sexualidade, criminalidade, saúde, educação, entre outros), Prado Filho e Teti (2013, p.51) sinalizam que a cartografia problematiza a história do tempo presente, especialmente quando “possibilita uma crítica do nosso tempo, permitindo também enfrentar enunciações, modos de sujeição e resistir a jogos de objetivação x subjetivação que fazem de nós aquilo que somos”.

De forma sumariada, a cartografia tem a subjetividade como objeto privilegiado e seu processo de efetuação se dá em múltiplos sentidos. Um deles, como diz Cunha

(2019, p. 945), foca na análise da diferença e se volta para a “localização de processos onde circulam indivíduos, pessoas, grupos, estados de ser”, que em nosso caso é o *Youtube*, onde podem se expressar, se posicionar, deixar fluir sua subjetividade gay.

Ressalvando-se de qualquer equivalência, Cunha (2019) lembra que diversidade e diferença costumam se apresentar muito próximas em trabalhos que problematizam questões ligadas à sexualidade e ao gênero. Dito de outro modo, “a cartografia encaminha-se sempre para a produção da diferença” (Rosário; Coca, 2018, p. 38). Ou seja, a cartografia não apenas acompanha processos, como também reconhece singularidades.

Explicitados até aqui esses pontos, que deslocam essa pesquisa para o cunho pós-estruturalista, pela formalidade acadêmica carecemos elucidar outros pontos que dizem respeito à metodologia em si.

De modo geral, esta tese se assenta na abordagem qualitativa, que, ao esquivar-se de ideias preconcebidas, tem como enfoque a interpretação de fenômenos sociais, trazendo como eixo central a preocupação com os significados presentes nas ações humanas, que não podem ser traduzidas pelo rigor dos números, mas, de outro modo, compreender comportamentos subjetivos⁷¹. Quanto ao objeto é descritiva por observar, analisar, registrar e correlacionar aspectos (variáveis) que envolvam populações, fenômenos ou experiências/fatos - são comuns neste grupo pesquisas que têm por objetivo levantar as opiniões, atitudes e crenças de determinados grupos; é ainda exploratória, por proporcionar maior familiaridade com o objeto e o problema, cuja investigação sai da análise superficial e se aprofunda em análises de exemplos que estimulem a compreensão do público leitor. Ambas se complementam, por terem foco em atuações práticas (Barcelos; Gomes; Barros, 2018; Cervo; Bervian, 1983; Gil, 2002; Martino, 2018).

Embora as linhas da abertura da série “Rita” tenham um fim nas mãos da autora, as linhas e nós, a que Deleuze e Guattari se ocupam em estudá-los, não finalizam e continuam até formar novos pontos de encontro, fenômenos novos.

Graças à possibilidade de conexões cartográficas com outros procedimentos metodológicos e observando que os materiais audiovisuais produzem sentidos a partir das dimensões visual e verbal, utilizaremos algumas estratégias para coleta do material⁷².

⁷¹ Sobre a investigação em Ciências Sociais, Quivy e Campenhoudt (2008, p. 159) destacam que são comuns estudos sobre conjuntos sociais como recorte para que se proceda à soma de suas partes e os pesquisadores, dizem eles, estão interessados, em primeiro lugar, nos comportamentos de conjuntos pesquisados, “suas estruturas e os sistemas de relações sociais que os fazem funcionar e mudar, e não os comportamentos, por si próprios, das unidades que os constituem”.

⁷² Pois, assim como Braga (2011), ressaltamos a importância da realização de pesquisas empíricas, bem como a aplicabilidade e tensionamento de teorias pertinentes sobre tais materiais coletados.

Parecem-nos didáticos os passos de Rose (2002), que, na análise de imagens em movimento, propõe e orienta que sejam executados três processos: seleção/registo dos vídeos (construção da amostra, a partir de explícitos critérios de escolha, tópicos de interesse e seleção de extratos), transcrição da fala/descrição das imagens (geração de um conjunto de dados com base na definição da unidade de análise: linha, sentença, parágrafo ou tomada da câmara) e codificação/análise dos dados colhidos. Neste último aspecto, cada história é discutida a partir de seu conteúdo e sua estrutura narrativa e o pesquisador irá interpretar o sentido das unidades de análise, que podem ser citações ilustrativas.

Durante a seleção, transcrição e análise dos vídeos, serão observados marcadores humorísticos no conteúdo. No aspecto documental, o banco de dados mobilizado será o próprio site *Youtube* e os vídeos serão escolhidos com base em critérios preestabelecidos, ou seja, aqueles que estejam no agenciamento humor-violência-aceitação.

Para esta fase, pode nos auxiliar Sibilia (2008) quando sinaliza uma forma metodológica a fim de materializar *corpus* ao conteúdo teórico da pesquisa proposta. Quanto aos registros autobiográficos no Youtube, a autora pontua três dimensões/perspectiva de análise das experiências subjetivas: a singular, que foca na trajetória de cada indivíduo como um sujeito único e irrepetível; a universal, oposta à singular, que abrange todas as características comuns ao gênero humano; e a particular/específica, que é intermediária e intenta detectar momentos comuns a alguns sujeitos, mas não necessariamente inerentes a todos os seres humanos. A partir desta metodologia de análise, contemplamos:

Aqueles aspectos da subjetividade que são claramente culturais, frutos de certas pressões e forças históricas nas quais intervêm vetores políticos, econômicos e sociais que impulsionam o surgimento de certas formas de ser e estar no mundo. E que solicitam intensamente essas configurações subjetivas, para que suas engrenagens possam operar com maior eficácia. Esse tipo de análise é o mais adequado neste caso, pois permite examinar os ‘modos de ser’ que se desenvolvem junto às novas práticas de expressão e comunicação via internet (Sibilia, 2008, p. 17).

Por estarmos partindo da ideia deleuziana de que os instrumentos metodológicos podem ser aliados, a metodologia delineada até aqui continua com *status* “em processo” ou “em andamento”, podendo ser incluídos inclusive novos procedimentos/instrumentos metodológicos, a fim de abarcar o objeto da presente tese.

No próximo tópico, trataremos mais especificamente sobre o humor e sua relação com a ideia de comunicação, abordando elementos caros ao problema de pesquisa proposto. Nos debruçamos sobre o fenômeno do humor, no primeiro momento enquanto entretenimento e no segundo, a partir da visão deleuziana de ato de contraefetuação criativo.

2 HUMOR E COMUNICAÇÃO: PELA INSTAURAÇÃO DE NOVOS MODOS DE EXISTÊNCIA E RESISTÊNCIA

O bom humor é a única qualidade divina do homem (Arthur Schopenhauer)

Etimologicamente, a palavra “humor” é oriunda da ideia de líquidos que regulam e protegem nosso corpo. Na biologia, o termo está comumente ligado a fluxos, seja ele de sangue, coriza, lágrima, leite materno, entre outros (Jerónimo, 2015). Mas foi somente na Idade Moderna, entre os séculos XVI e XVII, que o termo ganhou outro significado quando transposto para o campo social.

Humor, neste tópico, é entendido como máquina abstrata⁷³ que produz o riso⁷⁴. Riso esse que já passou por várias significações. Já foi considerado divino na Antiguidade, restrito ao povo e permitido apenas aos deuses e deusas; foi demonizado e proibido na Idade Média, por estar associado ao pecado e à rebeldia diabólica; ganhou *status* de liberdade durante o Renascimento, passando a ser entendido como superior e tornando-se aceito; na modernidade, o riso foi dividido entre riso sério e não-sério, possibilitando a ele o *status* de objeto de estudo (Ferreira, 2020).

Frente a esse percurso, autores como Santos (1986), a nosso ver, de forma equivocada, deslocam o riso, na pós-modernidade, para um descompromisso, o rir por rir, sem criticidade ou preocupação com o social, o que chamam de “riso leviano” na “sociedade humorística”. Essa é uma das possibilidades de se interpretar o riso e, conseqüentemente, que não esgota suas intencionalidades.

Entendemos o humor como um estado de espírito, um sentimento, uma linha capaz de atravessar corpos singulares e possibilitar novas formas de vida, na ambiência digital, através da criatividade de fazer rir, ainda que estejam envoltos em problemas que lhes exigem solução. O humor como uma forma especial de arte, um ato criativo e, conforme já pontuado anteriormente, toda criação é traidora.

No percurso a seguir, nossa exposição, inicialmente, discute como o humor tem sido tratado na literatura, se ele pode ser definido e por que rimos. No segundo momento

⁷³ O conceito de máquina abstrata é sinônimo a “diagrama” e “mapa”, ou seja, ela é o plano virtual onde operam as distintas forças em relação (Deleuze; Guattari, 1995b). As relações de forças são moveidças, dinâmicas e instáveis (Hur, 2015; Hur, 2018) e a máquina abstrata se demonstra mais performática que representacional (Silva, 2015). “As máquinas abstratas operam em agenciamentos concretos (...) [e] abrem o agenciamento territorial para outra coisa, para agenciamentos de um outro tipo, para o molecular, o cósmico, e constituem devires” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 241).

⁷⁴ Vale destacar que há riso que não provém do humor (como, por exemplo, rir por estar nervoso, rir diante da opressão ou rir diante da morte), bem como o humor microfascista, porém não fazem parte do foco desta investigação.

apresentaremos o pensamento de Deleuze, filósofo que tangencia outra perspectiva de humor, que nos interessa neste trabalho.

2.1 Lógicas do Humor

Em 1981, o filme “A Guerra do Fogo”⁷⁵ rememorou a vida de nossos ancestrais pré-históricos, demonstrando o processo de humanização, marcado por etapas como espírito de competição, transformação da natureza e, principalmente, o controle do fogo. Para além da ideia central, o longa-metragem põe em circulação uma vertente fundamental e marcante da natureza humana: a manifestação do riso. Duas cenas são emblemáticas. Na primeira, os três guerreiros descansam num penhasco e, de repente, cai um coco sobre a cabeça de um deles. Ika, a guerreira de uma tribo canibal que naquele momento acompanha o grupo, solta uma gargalhada sonora. Na oportunidade, o trio a deixa rir sozinha (rir do outro). No segundo *take*, o grupo descansa sob uma árvore. Um deles, que estava dependurado, lança uma pedra sobre a cabeça do que estava abaixo. O impacto a faz sangrar, mas o que fora atingido sorri de si, e dessa vez é acompanhado pelos demais do grupo.

A descoberta do (sor)riso visualizada na obra cinematográfica demonstra que ele, enquanto produto do humor, é inerente à existência do ser humano. A capacidade de rir (das coisas/animais, de si próprio e/ou de um interlocutor) e provocar o riso, além de ser a primária manifestação natural (rir antecede a fala e o andar), nos difere das demais espécies, nos posicionando como diferentes frente aos demais reinos (Ferreira, 2020).

Ainda que nesta tese compreendamos o humor como estado de espírito, iremos nos referir o tempo todo ao humor que estimula, de alguma forma, a comicidade, o sorriso, a descontração/diversão/entretenimento.

O humor é qualquer mensagem falada, escrita, [ou] desenhada, cuja intenção é provocar riso. (...) Ele é desestruturado, desorganizado e caótico, ou seja, é uma atividade humana, fundamentalmente transitória (Ferreira, 2020, p. 12-13).

Assim, o entendemos, portanto, como “a capacidade de se perceber algo como engraçado” (Acselrad; Facó, 2009, p. 3), que se estabelece no instante. Vários exemplos de materialidades estão enquadrados no gênero humorístico: anedota, *cartum*, tiras,

⁷⁵ O filme relata a saga de uma tribo de homínídeos pré-históricos que teve seu fogo roubado por uma tribo inimiga. Designados, os guerreiros Noah, Gaw e Amoukar seguem em busca do fogo e a partir da via-sacra em busca dele é que se desenrola o enredo central do filme.

charge, piadas, memes, entre outros. No entanto, para esta pesquisa, queremos fugir de tais aspectos únicos da linguagem falada, escrita, visual e direcionarmos nosso olhar para vídeos de humor publicizados na plataforma Youtube. Vale destacar que nas videografias *on-line* tais linguagens não são excludentes, mas complementares ao passo que fazem combinações sem que haja uma linguagem de veículos propriamente impressos, televisivos e/ou radiofônicos.

Esse corpus de análise tem como base autores tais como Minois (1946) e Bergson (1980), que problematizaram a temática do humor. Ambos concordam quando observam que o humor é necessário e, acima de tudo, universal. Todos riem e é humanamente impossível viver todo tempo de forma sisuda. Esse aspecto considera o contexto (espaço e tempo). O que será engraçado às pessoas e o que elas fazem no intuito de produzir humor, “muda imensamente de uma época para outra, de uma sociedade para outra, de uma cultura para outra” (Acselrad; Facó, 2009, p. 13). “Os usos sociais, e não o conteúdo das piadas, é que definem a cultura cômica de uma época” (Saliba, 2016). Os autores caminham na direção de pensar o humor como categoria universal.

Além do contexto, Almeida (2017) estipula também que “muitas vezes, o que faz rir não é a figura de estilo em si, mas as incongruências perceptivas e/ou interpretativas que ela envolve”, uma demonstração de que, para além do conteúdo, está em jogo também o caráter interpretativo e contraditório da mensagem em circulação. “O riso (...) nasce de uma certa combinação entre objetos e situações” (Almeida, 2017, p. 24).

Além disso, levam-se em consideração as perspectivas humanas, tais como intencionalidade, abertura e repertório de experiência de cada ser humano, se constituindo, deste modo, como um importante elemento do imaginário cultural e, mais que isso, um fenômeno humano.

2.1.1 Teorias do Humor: virando o jogo, traindo os esquemas

Comumente utilizadas em investigações de cunho científicos, pelo menos três teorias clássicas procuram explicar o fenômeno do humor, a saber: a Teoria da Superioridade, Teoria da Incongruência e o modelo Tensão-Relaxamento⁷⁶.

⁷⁶ A Teoria da Superioridade ganha outros nomes, como Teoria da Depreciação, Hostilidade, Agressão ou Escárnio. A Teoria da Incongruência também é conhecida como Teoria da Inconsistência, Contradição, Ambivalência ou Bissociação. O modelo Tensão-Relaxamento é também conhecido como a Teoria do Alívio ou Teoria da Liberação. No texto, seguiremos as nomenclaturas adotadas por Tabacaru (2015). Ferreira (2020) acrescenta o título de Teoria Cognitiva à Teoria da Incongruência. Importante destacar que elas são complementares e não se sobrepõem umas às outras.

A **Teoria da Superioridade**, associada a Thomas Hobbes, consiste na reação de soberba do narrador, que ao sentir-se superior, explora falhas humanas (anormalidade, erro e comportamento imoral/tolo) e profere difamações verbais, ridiculariza e/ou inferioriza um alvo/vítima. O riso é estimulado pelo seu lado negativo/agressivo. “Rir de” alguém, também simboliza a astúcia do falante sobre grupos marginalizados, excluídos, em desvantagem e/ou em posições inferiores. Ainda que essa Teoria considere também o humor autodepreciativo (“rir de” si), não abrange todos os tipos de humor (Ferreira, 2020; Tabacaru, 2015). Mira-se em um alvo e se estabelece na relação falante-ouvinte.

Desenvolvida por Immanuel Kant e Arthur Schopenhauer, a **Teoria da Incongruência** enfatiza ideias de oposição, contradição e contraste percebidas por quem ri. Segundo teóricos, o riso é proporcionado quando se quebra as expectativas (o que se pensa e a realidade); o interlocutor é surpreendido com uma frase/atitude absurda/inesperada por parte do falante. O riso seria um mecanismo de defesa, uma maneira de enfrentar o conflito, a incongruência. Por ser mais ampla, a Teoria da Incongruência abarca todas as situações humorísticas, porém, nem toda incongruência incita o riso (Ferreira, 2020; Tabacaru, 2015). Tem relação com o estímulo da mensagem.

O **modelo Tensão-Relaxamento** acentua que o humor está intimamente ligado ao descanso/alívio das repressões e restrições impostas pelas regras sociais. Fundamentado nas ideias de Sigmund Freud, o modelo prevê que o humor consegue diluir a tensão comum a temas polêmicos e controversos, distraindo a moralidade e driblando a censura. É através do riso que se libera os desejos e pensamentos reprimidos, colocando o humor numa posição libertadora, uma “válvula de escape” da rotina e problemas. Como se trata de uma descarga de energia psíquica, o modelo está relacionado ao efeito mental, à libertação das próprias emoções, sensações (Ferreira, 2020; Jerónimo, 2015; Saliba, 2017). Se referem aos sentimentos e psicologia do ouvinte.

É comum encontrarmos nos nossos dias as teorias clássicas de Superioridade, Incongruência e o modelo Tensão-Relaxamento como balizadores para se fazer humor.

Entre as teorias contemporâneas, parece ser frutífera a Teoria do Enquadramento. Ela lança mão do humor no intuito de quebrar a seriedade da vida cotidiana a seriedade da vida cotidiana – que podem ser efeito de linhas sedimentárias. Nela, o autor do humor é o responsável por alterar a moldura de seriedade de forma a acomodá-la numa moldura humorística. Essa tática lhe exime de represálias e motivos para ofensa. A Teoria do Enquadramento coloca o humor como fruto da cultura e da

sociedade, ainda que se posicione fora do discurso de normalidade. Mas ainda não é ela que nos interessa.

Assim, podemos destacar que o humor está envolto de três atributos caros a esta análise. O primeiro deles é que o humor, enquanto forma de expressão, em sua abordagem, é capaz de outorgar a assuntos pesados e sérios certa leveza e até mesmo sedução/estímulo, quando utilizado no âmbito comunicacional (é o caso da publicidade e propaganda). Ao carregar consigo a habilidade de atrair a atenção do público, o humor produzido com responsabilidade e inteligência lança mão de alguns fatores: surpresa, criatividade, improviso e quebra de raciocínio. Nesse sentido, o humor torna-se um instrumento de discussão que possibilita que ele, a informação e a política passem a caminhar de mãos dadas (Acselrad; Facó, 2010). Como disse Tabacaru (2015, p. 120), “de todas as piadas, nenhuma cria riso maior do que algo dito ao contrário das expectativas”.

O humor, a partir da observação dos comportamentos sociais, apreende, interpreta e reflete a realidade, pondo-a em circulação⁷⁷. É o segundo ponto. Seu caráter textual, independentemente da plataforma explorada, o transforma num discurso, numa espécie de linguagem que possui implicações com o social: facilitando a compreensão e mediando o conhecimento do mundo. Essa ideia não representa qualquer novidade atribuída a nós, mas apenas reforçamos que o humor teve suas origens na cotidianidade vivenciada pelo povo.

Francisco Secundo Silva Neto e Marcio Acselrad (2018) observaram essa cotidianidade junto aos humoristas da capital cearense, visto que a matéria-prima

Tem suas origens na própria cultura popular, onde muitos desses artistas dizem buscar inspiração para o humor que fazem, observando e convivendo com a população, por bairros da periferia de Fortaleza e ao viajarem para o interior, de onde muitos deles provêm. (...) O sucesso deste humor brega (...) mostra que a derrisão e a auto-derrisão, a capacidade de rir de si e de suas próprias mazelas, atributo ancestral presente em todos os povos que fazem piada de si, continua firme e forte na contemporaneidade (Silva Neto; Acselrad, 2018, p. 220-1).

⁷⁷ Necessário é pontuar que o humor aqui se volta para a observação e interpretação (processo passivo de registro e condizentes com a ironia) e não à experimentação (processo ativo de cofuncionamento). O humor, em Deleuze, é mostração, fuge da ilustração (próprio da ironia) e das explicações (Silveira Júnior, 2016). A ideia em Deleuze é que nos interessa nesta pesquisa. Adiantamos também que os processos de reconhecimento, representação e reconhecimento, que Deleuze caracteriza como imagens do pensamento e as quais critica, estiveram por muito tempo sob a hegemonia da perspectiva representacional (mesmo, idêntico, semelhante, análogo, etc.). O autor, portanto, busca restituir ao pensamento sua potência criadora, procurando lhe afirmar como um procedimento inventivo. Deleuze, então, propõe outra imagem do pensamento que se distancia da imagem representacional, é a da imanência ou do devir pensador (Bonfim; Manguiera, 2011; Deleuze, 2006; Deleuze, 2003). O devir pensador “vai aos poucos se constituindo, ou seja, vai se individualizando através dos encontros experimentados em seu trajeto. Mais ainda, o filósofo francês nos mostra que a obra – artística, filosófica, etc. – diz respeito, na verdade, ao viver” (Bonfim; Manguiera, 2011, p. 302).

Foi a partir da humanidade que “tornou-se instrumento de legitimação social, consagrando-se como necessário e imprescindível”, tornou-se uma forma de falar da verdade e lidar com a vida e suas mazelas, como bem lembrou Ferreira (2020, p. 16). Ele pode ainda incentivar laços de sociabilidade, sublimar agressões ou ressentimentos, administrar o cinismo ou estilizar a violência (Saliba, 2016). Bergson (1980, p. 41) ousa dizer que “a comédia poderá nos dar (...) mais instrução que a vida real”, exaltando assim o cômico como um processo criativo-educativo.

Para além dessas características do humor, uma delas atrai nosso olhar com mais intensidade. O humor tem uma funcionalidade de desfazer o coro e se configurar pelo curso da mudança. Essa particularidade dele deságua na afronta à ordem estabelecida, o que lhe confere força corrosiva frente aos excessos ou fundamentalismos.

O riso revela o não normativo, o desvio, o indizível. (...) O humor é o sentimento do contrário, é ver as coisas pelo avesso, encontrar a profunda ironia por trás de tudo isso que está aí. Isso implica num espaço de riso, de diversão e ao mesmo tempo de reflexão, de pensamento em que somos todos transformados em personagens de uma grande farsa. (...) O riso é sempre uma afronta à ordem estabelecida. É sempre da ordem do outro, do fora. O trocadilho, o chiste, o jogo de palavras são afrontas à ordem gramatical, à ordem que liga as palavras e as coisas. Irrupção do inesperado, do radicalmente novo, do inusitado. É obscuro, agressivo, pulsional. Por vezes mesmo grotesco. Da mesma forma que é a arte. Para Heidegger toda obra faz explodir o quadro do que é habitual, do ordinário, do admitido, explicita a fenda entre mundo e terra, produz o advento de uma nova verdade. A arte, como o riso, perturba a ordem, desafia o coro dos contentes (Acselrad, 2009, p. 4-6).

Esse excerto nos faz recordar de DaMatta (1997) e Bakhtin (1993), quando ambos exploram o riso como celebração da desordem ou da carnavalização.

Seu caráter de resistência está vinculado a outro traço: o humor é portador do conhecimento e enfatiza a criticidade. A descoberta do riso tem relação direta com o desenvolvimento da reflexão, do pensamento e da autocrítica. Acselrad (2009, p. 4) assim resumiu: “o humor é o sentimento do contrário, é ver as coisas pelo avesso, encontrar a profunda ironia por trás de tudo isso que está aí”.

Além de ser uma poderosa arma, o humor pode restabelecer a conexão que aproxime o cidadão ao pensamento (auto)crítico sobre política, tema que no Brasil está bastante descredibilizado pelos sucessivos escândalos de corrupção. O humor, por ser assim, “traduz” a linguagem política e dinamiza as relações. Após pesquisa empírica sobre o programa televisivo “Custe o que custar”, Acselrad e Facó (2010) observaram que o humor pode discutir acontecimentos do país, confrontar e questionar pessoas, bem

como despertar o interesse para a vida social e política, reposicionando e incluindo os cidadãos no debate e propiciando a participação mais ativa na política.

Nesse curso, um terceiro traço atribuído ao humor é que, como elemento basilar, ele pavimenta as transformações que aí está e pode forjar transformações. Acselrad e Facó (2009, p. 2) asseguram que pesquisar o humor representa a busca pela compreensão da evolução humana e do comportamento dos indivíduos inseridos nela. As transformações construídas nas bases do humor, ao fundamentar-se num eixo intertextual de discursos, “fazem com que este fenômeno torne-se ferramenta essencial para o desenvolvimento da história”.

Tais propriedades colocam o humor na rota da comunicação. Em entrevista ao *Jornal da USP*⁷⁸, Saliba analisou que o humor é “uma das formas mais universais de comunicação”. Assim como ele, Ferreira (2020, p. 12) demonstrou que o humor possui um “alto poder comunicacional” e que seja “talvez sua principal razão de existir”. Almeida (2017), por sua vez, observou que, como parte constitutiva da mensagem comunicacional, o humor facilita a comunicação, com vistas a sua realidade simbólica.

Comparando-o à comunicação, precisamos reconhecer que o humor, como parte da experiência humana, é tão variável, impreciso e caótico que rechaça qualquer tentativa de enquadrá-lo numa categorização. Mas, até que ponto uma cultura humorística pode incentivar revoluções?

2.1.2 Tipologias do Humor

Embora hoje conheçamos tais apontamentos, nem sempre foi assim. Saliba (2016), ao analisar a história cultural do humor, recorda-se que as pesquisas direcionadas para a temática do humor são relativamente recentes, por vezes assumem abordagens interdisciplinares e apresentam uma diversidade de temas internos que tornam o campo vasto para novas pesquisas.

Pesquisadores do humor eram tidos como “patinhos feios”, por terem sua contribuição histórica ignorada (Ferreira, 2020), mas nas últimas décadas, especialmente após 1980, os intérpretes do humor perceberam que “a cultura cômica tornou-se aquela espécie de fio descoberto a provocar curto-circuito nos sistemas de comunicação coletiva”

⁷⁸ O professor concedeu entrevista em 20 de outubro de 2015 ao *Jornal da USP Online* sob o título “As particularidades da linguagem humorística brasileira”, disponível em: <https://www5.usp.br/noticias/cultura/as-particularidades-da-linguagem-humoristicabrasileira/>. Acesso em: 20 jan. 2022.

(Saliba, 2016, p. 23). Para o autor, o que motiva o riso das pessoas e que usos sociais elas fazem do humor são motores que dão força às pesquisas no campo do humor.

Nossa análise nasce nesse ínterim. Não nos interessa saber o **porquê** de rirem, mas queremos saber **quais** usos são feitos do humor em canais de personagens da “comunidade” gay. Trata-se de uma subversão à ordem, mas na grande mídia, nem sempre foi assim.

Há vários tipos e nomes que designam o fenômeno do humor⁷⁹. Interessa-nos seguir pela linha que o coloca, de um lado, como humor depreciativo ou ácido, e, de outro, humor reflexivo ou construtivista. Estamos cientes que uma linha tênue separa o lugar de desconstrução e o de reforço de certas normas/paradigmas quanto ao humor.

O humor depreciativo ou ácido tem suas bases fincadas na Teoria da Superioridade. São formas de fazer humor que fazem a *performance* perder a graça e partir para a ofensa de minorias oprimidas pela sociedade e/ou abordagem minimizando ou naturalizando assuntos sérios, como estupro e violência; ou até mesmo ridicularizando e rebaixando cor de pele, deficiências e etnias. Mais que *bullying*, quando o enfoque da prática se dá em relação à orientação sexual (homossexual, lésbica, etc.), torna-se LGBTfobia.

Além disso, com ideias fúteis, descabidas e ofensivas para o século XXI, o humor depreciativo reforça normas e estereótipos sobre grupos socialmente diferentes e apenas corroboram com o machismo, racismo, sexismo, homofobia ou qualquer forma de opressão, preconceito, discriminação e violência a grupos vulneráveis. Nesse tipo de humor, o principal elemento é a dor e a condição do outro.

O humor, “politicamente incorreto”, interfere na relação entre pessoas e é campo fértil para a criação de outro tipo de humor, atuando como instrumento de opressão. “Décadas atrás não eram incomuns na grande mídia piadas com forte teor depreciativo e preconceituoso sobre mulher, negro, *gay* e índio” (Magalhães, 2016, p. 35).

Esse tipo de humor foi amplamente divulgado no Brasil a partir de quadros emblemáticos no *Zorra Total*, humorístico da TV Globo⁸⁰. Um deles é a esquete Alfredinho e Alfredão, respectivamente filho e pai. Homofóbico, Alfredão tentava

⁷⁹ Para citarmos alguns: humor de zombaria, humor moleque, humor negro (já em desuso pela sua conotação negativa e inadequada), humor popular, humor brega, humor debochado, humor de sátira, humor construtivista, humor maduro, humor inteligente, humor útil, humor crítico, humor agressivo, humor fático, humor comercial, humor emotivo, humor intertextual, entre outros.

⁸⁰ Soares e Fonseca (2016, p. 159) já tinham observado que aparecer não é o problema e que os problemas não desaparecem. Ao observarem o programa televisivo *Zorra Total* chegaram a conclusão que ele se utiliza do humor do bode expiatório, quando o “alvo é a pessoa que se encontra em uma posição de desprestígio social ou em situação desfavorável”.

mostrar para as pessoas que o filho não era homossexual, mas macho. Sem sucesso, ao final Alfredão entoava o bordão: “Onde foi que eu errei?”, uma espécie de vergonha e autculpabilização da figura paterna e ridicularização do sujeito *gay*.

Ao contrário do humor depreciativo, o humor reflexivo ou construtivista (também denominado de humor conceitual) procura usá-lo como ferramenta de reflexão, formação crítica e se refere, antes, a uma empatia.

Em nosso modo de ver, a ideia do humor construtivista é provocar o riso sem fazer graça do oprimido, mas rir das situações de como as “minorias” conseguem vencê-las. A homofobia não impede que a “comunidade” LGBT siga sorrindo. Ao contrário, o humor para o movimento se mostra um instrumento de luta, resistência e militância. Nesta lógica, o humor construtivista/reflexivo é aquele que arranca o indivíduo do lugar do conforto e o conduz ao lugar da resiliência. Em oposição ao humor depreciativo, nos voltamos para o humor combativo, que enfrenta o preconceito e gera empoderamento⁸¹ diante de situações reais recorrentemente vivenciadas pelos gays.

Embora separados didaticamente, o segundo aspecto do humor é uma resposta às provocações levantadas pelo primeiro. Mas onde entra a “comunidade” LGBT, mais especialmente os gays nesse debate? Qual o papel dela quando o assunto é desconstrução do estereótipo de exclusão da grande mídia e protagonismo a partir da chegada da plataforma Youtube?

2.1.3 Humor gay: empoderamento, visibilidade e respeito

No ano da primeira postagem do Põe na Roda, o ex-deputado federal assumidamente gay Jean Wyllys denunciou em seu primeiro livro o dilúvio da desinformação, citando como exemplo *vlogs* produzidos e promovidos na plataforma *Youtube* sem qualquer ética em relação à verdade.

O *Youtube* permite a qualquer pessoa — de neonazistas a publicitários, passando por parlamentares sem escrúpulos, decoro ou ética — publicar anonimamente vídeos enganosos, fraudulentos, manipuladores e descontextualizados, que são compartilhados quase sempre acompanhados de insultos, injúrias e xingamentos (Wyllys, 2014, p. 183-4).

⁸¹ Empoderamento aqui entendido pelo olhar de Joice Beth (2018, p. 16), que o descreve como “uma gama de atividades, de assertividade individual até a resistência, protesto e mobilização coletivas, que questionam as bases das relações de poder”.

Embora naquele momento reconhecesse a importância da internet no processo democrático da sociedade no âmbito da informação, proporcionar a interatividade das pessoas e estender a cidadania, Wyllys se voltou para o lado negativo da utilização da plataforma, ao invés de destacar a importância da mídia na militância LGBT, como o fez Trevisan (2018, p. 528).

No século das redes sociais e da comunicação digital propiciada pela internet, novos marcos criativos emergiram na cena política LGBT, em torno do chamado ativismo, conceito que ganhou fôlego nas jornadas de junho de 2013. (...) Mediadas pela tecnologia, vieram eclodindo experimentações que mesclavam linguagens e recursos de expressão criativa. Assim nasce um território novo, o ativismo. (...) O espaço das novas mídias na internet também foi invadido por revistas e fanzines digitais, sites, *blogs* e programas no Youtube com temática LGBT de todos os tipos.

De qualquer forma, a chegada dos *gays* enquanto protagonistas na internet não aconteceu de forma imediata (Cruz, 2014). O *Youtube* foi criado na Califórnia (EUA) em fevereiro de 2005, porém, o primeiro vídeo, por exemplo, do canal brasileiro Põe na Roda, que aborda temáticas eminentemente LGBT no *Youtube*, só foi postado em 26 de janeiro de 2014, um hiato de nove anos que separa o Brasil em relação ao país norte-americano (Hmc, 2016).

O Põe na Roda foi o primeiro canal nacional humorístico *gay* no *Youtube* e seu criador, Pedro Hmc (2016), lembrou que a primeira ideia de vídeo foi o “Não é por ser gay”⁸². Segundo ele, o vídeo foi motivado por um desabafo pessoal, escrito em cinco minutos, sobre os rótulos que lhe colocavam quando se declarava *gay*. O seu canal coleciona muitas histórias de superação:

É incrível fazer o canal e saber que muitas pessoas passam a se aceitar melhor a partir dos vídeos, seja se informando ou se divertindo, vendo que ser *gay* não é ruim nem um bicho de sete cabeças. Muita gente escreve dizendo que assistiu aos vídeos, se sentiu encorajada e se assumiu. Sempre sinto um frio na espinha ao receber esse tipo de relato. Respiro, e aí leio o restante para ver o que se sucedeu. Claro que eu não sou responsável pela decisão da pessoa, mas, em parte, acabo me sentindo assim, pois meu trabalho inevitavelmente faz com que muitas pessoas aprendam a se aceitar e queiram viver a vida como são (Hmc, 2016, p. 16).

O humor apresentado pelo canal Põe na Roda conseguiu furar as muitas bolhas às quais pareciam estar presos esses públicos. Em vídeos posteriores postados na

⁸² O vídeo “Não é por ser gay”, com duração de 1’56”, tem mais de 3 milhões de visualizações e 121 mil curtidas como “gostei” e 3.611 comentários (dados coletados em 24 de jan. de 2022). O texto em questão abre a sessão 3.3 dessa tese.

plataforma, pais, mães e companheiros de sujeitos *gays* participaram de quadros de pergunta no intuito de normalizar suas relações e demonstrar que não há preconceito quando há aceitação e amor.

2.1.4 Obras precursoras sobre humor

Três obras são precursoras e facilitam nosso entendimento sobre o riso e o cômico: “A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento” (1993), de Mikhail Bakhtin, “O Riso” (1980), de Henri Bergson, e “História do riso e do Escárnio” (2003), de Minois.

Em “O Riso”, por exemplo, Bergson (1980) apresenta três características fundamentais do humor: **o cômico é propriamente humano**: rimos quando surpreendentemente enxergamos semelhanças de atitudes, características, expressões e/ou usos humanos em coisas inanimadas (paisagens, animais, etc.); **o riso é acompanhado naturalmente pela insensibilidade**: segundo o autor, o aliado natural do riso é a indiferença e seu maior inimigo é a emoção, ou seja, para produzir efeito o cômico exige que o interlocutor não se envolva com o objeto do riso (comoção), para que entre em estado de “inteligência pura” (dispersão); e, **o riso é um fenômeno social**: quando rimos, estabelecemos laços com o grupo ou círculo fechado de pessoas; como um eco ou uma ressonância, o riso do outro contagia e me estimula a rir; o riso reverbera a ideia de cumplicidade, provocando em mim uma vontade de compartilhar histórias com os demais (Bergson, 1980).

Ao tentar decifrar os mecanismos que provocam em nós o riso, o filósofo sinaliza que o riso tem a função social de mostrar o que é ridículo, nos diferenciando do que estamos rindo e, ao proceder dessa forma, o riso conecta e une pessoas, exercendo uma inteligência em grupo.

O riso advém de ações e atitudes involuntárias, desajeitadas e casuais; “castiga os costumes”; é um gesto social, sendo capaz de suavizar a “rigidez mecânica na superfície do corpo social”. Ao fenômeno da leveza proporcionada pela alma (imaterialidade) à forma humana/corpo (materialidade), o autor denomina de graça (Bergson, 1980, p. 19-23).

Henri Bergson (1980) coloca como risíveis gestos, atitudes e movimentos do corpo humano, dando como exemplo fisionomias do rosto, imitações, paródias e disfarces; bem como, situações e palavras vivenciadas e expressas de forma mecânica.

Acrescenta ainda que é usual na comédia a repetição de palavra ou expressão por certo personagem, assim como também de combinação de circunstâncias em várias ocasiões.

Bergson (1980) enumera três processos de feitura do humor: repetição (refere-se a reiteração de uma situação em várias ocasiões), inversão (marcado pela imprevisibilidade) e o processo de interferência das séries (cravada na duplicidade de sentidos diferentes, na ambiguidade).

Esses modelos expostos por Bergson são cada vez mais comuns na atualidade. Autores, como Minois (2003) e Gilles Lipovetski (2005) destacam que na sociedade contemporânea, o humor perdeu seu caráter de seriedade e reflexão. Minois, por exemplo, ousa dizer que o riso humano está em declínio e acrescenta:

Vendo o riso estampar-se por toda parte neste início do século XXI, deveríamos ficar tranquilos quanto a nosso futuro. Mas a constatação revela-se, hoje, contraditória. (...) O riso volta ao vazio; ele é só fogo de palha generalizado, numa sociedade de consenso fraco. (...) O riso está em perigo (...). Na unanimidade midiática, o riso da tribo dos telespectadores é mimético (Minois, 2003, p. 620-2).

A afirmativa se refere ao que chamou de banalização e midiatização do riso na “sociedade humorística”. Nessa sociedade, alerta Minois (2003), o riso tornou-se produto a ser difundido e consumido. O autor usa como referência o filósofo Gilles Lipovetsky (2005) que, por sua vez, entende que o humor não teria grande utilidade na “sociedade hipermoderna” e o reduz ao entretenimento, rir meramente por rir.

Inventar um argumento destinado a ridicularizar outrém aos olhos de todos suscita hoje mais reprovação do que encorajamento. (...) O cômico exige nos nossos dias mais discrição e novidades: já não estamos no tempo em que as pessoas se riam invariavelmente com as mesmas graças; o humor requer hoje o espontâneo, o “natural” (Lipovetsky, 2005, p. 86).

Precisamos tensionar tal concepção, verificar se o humor se reduz ao seu ponto mais vulgarizado, sendo direcionado especialmente para a diversão e o consumo. Faz-se necessário, portanto, demonstrarmos que é possível, no século XXI, um humor reflexivo, termo que adotaremos a partir daqui. Seríamos nós capazes de produzir um humor com pretensões além do mero divertimento?

Após todos estes tensionamentos concluímos que nada escapa ao alcance dos tentáculos do humor. “Não há um só tema, nem mesmo a morte, que não seja passível de humor”, já dizia Acselrad (2004, p. 05). Apesar disso, precisamos pensar pelo menos dois aspectos: há o humor sério, inteligente, construtivista, que se preocupa com o tecido e as problemáticas sociais; ao mesmo tempo que há o humor que busca meramente divertir.

Essa forma de pensar humor é mais convencional. No entanto, Deleuze trata de humor de uma forma bastante peculiar, que é o que perseguiremos no próximo tópico. A nosso ver, o humor se avizinha à comunicação, quando pode constituir-se como um agenciamento. Seguindo neste sentido, é possível unir humor e comunicação à luz do pensamento filosófico de Deleuze? O que há de características acontecimentais no humor? Esses tensionamentos nos conduzem à próxima passada.

2.1.5 Trair sim, trapacear não: humor à luz de Deleuze

Neste tópico empreendemos outra visão de humor a partir das ideias de Deleuze (e parceiros), visão na qual nossa análise está estruturada. Antes precisamos explicar alguns movimentos dentro da filosofia deleuziana, para facilitar a compreensão do leitor.

Deleuze (1974) dividiu os filósofos em três grupos. O primeiro deles é o dos filósofos das profundidades, advém da filosofia pré-socrática (Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito, etc.), que buscam a razão no físico, no corporal. Por estarem “dentro” da natureza, “os pré-socráticos instalaram o pensamento nas cavernas, a vida na profundidade”, afirmou Deleuze (1974, p. 132).

O segundo grupo é aquele dos filósofos das alturas, fixado pelo platonismo (Sócrates, Platão, Aristóteles) e conhecido como parte da filosofia socrática, que busca “esquecer” da terra, sair da caverna (natureza) e partir para as nuvens. Os filósofos socráticos estão no âmbito do ideal, que se purifica quanto mais se eleva (sobrenatureza).

Os filósofos da superfície constituem a terceira imagem, que se baseia de forma predominante nos estoicos⁸³ e é também conhecida como filosofia pós-socrática. Esse grupo, faz despencar as ideias socráticas no chão, estabelece a dúvida como carro-chefe constante, não há nem profundidade, nem altura. “Na superfície os estoicos se preocupam com o puro acontecimento, deixam as profundidades e as alturas para assumirem a superfície como novo lugar de sua filosofia”, na visão de Vitkowski (2014, p. 33). Em Deleuze (1974), o *habitat* natural do filósofo é a superfície, por conta disso, como antes explicitamos, o sentido é produzido e atua na superfície.

Talvez o leitor esteja se perguntando: o que o humor tem a ver com esse traçado histórico da imagem dos filósofos em Deleuze? Acreditamos, como Deleuze, que o humor

⁸³ São também influenciados pelos Cínicos e Megáricos.

é fruto do que ocorre na superfície, nas relações, nos encontros. Mas apenas isso não basta, precisamos ir além, demonstrando como é o pensar deleuziano acerca do humor.

Partimos do pressuposto que para o homem, o humor é uma forma de libertação de si ou libertação das potências da vida em nós. A função do humor, diferentemente do que fora tratado até aqui, não se limita a motivar e/ou exercitar o riso. O humor se refere à nossa potência interior, especialmente quando precisamos demolir algo em nós e no tecido social.

2.2 HUMOR COMO LIBERTAÇÃO DE SI

Deleuze, bem como seus parceiros, tangenciou o humor algumas vezes em suas obras. Em “Lógica do Sentido” dedicou a 19ª série para desenvolver o assunto. Pelo menos em três momentos, o filósofo francês relacionou ironia e humor, tentando extrair deles a principal diferença:

A ironia (...) [é a] arte dos princípios, da ascensão aos princípios e da reversão dos princípios. (...) O humor (...) é (...) arte das consequências e das descidas, das suspensões e das quedas (Deleuze, 2006, p. 24-25).

O trágico e a ironia dão lugar a um novo valor, o humor. Porque, se a ironia é a coextensividade do ser com o indivíduo, ou do Eu com a representação, o humor é a [coextensividade] do sentido e do não-sentido; o humor é a **arte das superfícies** e das dobras, das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocado, a arte da gênese estática, o saber-fazer do acontecimento ou a “quarta pessoa do singular” – [nele] toda a significação, designação e manifestação [são] suspensas, toda a profundidade e altura [foram] abolidas (Deleuze, 1974a, p. 143, grifo do autor).

Todo o destino da ironia está ligado à representação, a ironia assegura a individuação do representado ou da subjetivação do representante. Como efeito, a ironia clássica consiste em mostrar que o mais universal na representação se confunde com a extrema individualidade do representado que lhe serve de princípio (a ironia clássica culmina com a afirmação teológica segundo a qual “o todo do possível” é, ao mesmo tempo, a realidade de Deus como ser singular) (Deleuze; Parnet, 1998, p. 56).

Explícita está a ideia de que o objetivo foi posicionar o humor (novo valor) no âmbito do acontecimento e a ironia (velho valor) ao território da representação. De modo algum um se sobrepõe ao outro. A ironia é o movimento de elevação, de ascensão em outro plano e está para as alturas socráticas. O humor é um tombo da ironia na superfície; é através dele que esta é afirmada. Como diria Costa (2010, p. 75), é a “destituição da

profundidade em favor dos acontecimentos de superfície que, agora, são apresentados pelo humor contra a velha ironia das profundidades ou das alturas socráticas”.

Levando em consideração o que pensa Deleuze, quem melhor explicou didaticamente a relação ironia-humor foi Nolasco (2010), para quem a ironia pertence ao domínio do significado, da linguagem e o humor, por pertencer ao sentido, traz tudo à flor da pele. A ironia se eleva para atingir algo original, a essência, busca a transcendência. Já o humor penetra no interior do mal existente, nas suas particularidades e faz parte da ordem dos acontecimentos, da imanência, do plano da vida.

O humor é o inverso da ironia; esta consiste em ultrapassar a lei pelo alto, ele tenderia a ‘torcer’ a lei mediante aprofundamento de suas consequências (Nolasco, 2010; Safartle, 2006). Dito de outro modo, a ironia arranca o indivíduo do acontecimento imediato, ultrapassa e elimina suas singularidades, assim como afina o modelo a suas ideias. Mas

Há um fundo indiferenciado, um pensamento trágico, um acontecimento imediato que se apresenta no instante, um devir-louco. Por isso, contra a ironia e suas significações, Deleuze propõe que se utilize o humor como um exercício. (...) Rejeita-se todo o trajeto de uma significação irônica através de uma designação imediata, uma ação instantânea ou mesmo uma mímica que se dá no instante presente. Designação de singularidades e instantes contra a imobilidade das Essências. É através deste tipo de exercício de imediaticidade que se pode alcançar o puro acontecimento (Costa, 2010, p. 76).

Com isso, Deleuze separa duas realidades linguísticas (humor e ironia) a partir de suas referências, que envolvem sofistas, cínicos e estoicos. Para além de suas diferenças, o que nos interessa nesta tese, que acreditamos ser o trunfo do humor, está em nos ocuparmos, como sugere Costa (2010), em desenvolver as potencialidades do momento para melhor desfrutar daquilo que é dado. Foquemos no humor e procuremos explicar as características que interessam a Deleuze.

Um texto-transcrição de uma palestra de Luiz Fuganti (2022) nos auxilia nessa tônica, já que Deleuze não seguiu e apenas tangenciou o humor. O pensador destaca que, para além de uma propriedade (capacidade humana de rir), o humor é uma dimensão humana singular, um modo de existir, que busca uma direção crítica destrutiva, um desmoronamento do social. Se em Deleuze (1974), toda vida constitui-se um processo de demolição, precisamos encontrar nos acontecimentos, nas fissuras algo de positivo. Assim, nossa função é aproveitar a tristeza em favor da alegria e o humor é uma ferramenta que pode conduzir a tristeza ao riso.

O riso produz alegria e seus efeitos (prazer e gozo). Porém, ele encaminha também outra direção: a direção crítica, que tem poder destruidor, considerada por Fuganti (2022), como uma das forças mais misteriosas, interessantes e reacionárias.

Por que é reacionário? Porque o riso vai produzir uma humilhação, um rebaixamento e vai forçar a vida a se enquadrar. (...) Existe um mau riso, que é o riso a partir da tristeza. (...) É preciso encontrar o sentido alegre da tristeza. (...) É preciso transmutar a paixão, seja ela triste ou alegre em ação, mas principalmente a triste. A paixão triste deve ser transmutada. Devemos usar a tristeza, devemos aproveitar a tristeza. Usar a tristeza como um presente, como um dom, assim como o sofrimento (Fuganti, 2022, p. 4).⁸⁴

Quando observamos a tristeza, a crueldade, o ressentimento⁸⁵ e a dureza da vida como estimulantes, provocadores, dons e temperos, e os transformamos em ações, seguiremos na direção de nos libertarmos das amarras sociais que tentam, a todo custo, nos formatar; é desse modo que partimos para o caminho da libertação de si. Outrossim, o sentido de humildade exposto na citação acima nada tem a ver com submissão, assujeitamento, conformismo ou resignação (humildade da humilhação).

Fuganti (2022) explica que a humildade aliada é olhar para dentro de si e fazer uma avaliação de forças, que corresponde a analisar seu poder nas relações sociais que se estabelecem na superfície, conforme suas maneiras de existência. É na superfície que nos abrimos para outras potências, inauguramos nossa existência e surgem problemas. Trata-se de se concentrar na própria potência (no que podemos), na vontade de potência que constitui nossa vida intensa. Quando nos colocamos na linha do acontecimento que nos constitui, a potência torna-se nosso centramento.

O autor destaca que quando nos separamos de nossa potência, nos transformamos em seres sérios. Dito de outro modo, somos entorpecidos por um riso que não leva em consideração nossa potência e nos esquecemos de nós mesmos. Fuganti (2022) afirma que há um riso (mau riso) que nos impede de acessar a potência, de usar nossa dor ou tristeza e nos atola numa seriedade triste. É a seriedade moral, que utiliza o humor como instrumento para adequar, se conformar e rebaixar a vida (preconceito). Essa tristeza não investida em alegria cria uma ambiência de moralidade, depressão, não-desejo e até morte.

⁸⁴ A citação de Fuganti (2022) se fundamenta na seguinte citação de Deleuze e Parnet (1998, p. 54): “[Temos que] extrair alguma coisa alegre e apaixonante no que acontece”.

⁸⁵ Fuganti (2022) se estende sobre este para explicar quatro ações que o ressentimento exige de nós. Quando recebemos o mal, podemos devolver (“não quero”), vomitar (apesar de tê-lo ingerido), digerir (passa mal, mas absorve) e isolar (não deixo aquilo que ingeri tomar conta de mim e envenene minha visão de mim, do mundo e de minhas relações). Caso o mal não seja isolado, ele pode se alastrar e você não conseguir dissolvê-lo em si. Fuganti (2022) cita de exemplo as pedras nos rins.

Mas há uma seriedade alegre, para a qual Luiz Fuganti advoga, que é trágica e reflete o duplo do humor: o riso (lado bom), bem como a crítica e a destruição (lado cruel). Fuganti (2022) diz que temos que amar a destruição ocasionada pelo humor dos aspectos que rebaixam, fixam e negam a vida. Como prática cotidiana, temos que fazer essa seriedade tornar-se totalmente risível, transformando limão em caipirinha. Outro autor, Arruda (2015, p. 68) complementa que “o humor foi um dos gatilhos a libertar a arte de seus grilhões sérios, nobres e sacros”.

O riso dá forças para não negarmos a vida, não odiá-la, mas lutarmos com as armas que criamos e fazemos dela um ato criativo/inventivo. É a seriedade da autonomia real da vida, que faz da existência uma obra de arte, a produção de si. Em outras palavras, carecemos usar o humor contra a seriedade triste, uma vez que nosso maior inimigo é a moral em nós. Quando cedemos à moral, nos acoplamos/adaptamos e somos menos valorizados ainda.

O humor só é possível numa superfície impassível, na insensibilidade. Nesse ângulo, o sujeito é capturado pela linha do acontecimento, pelo sentido essencialmente incorporal. Na nossa personalidade, nossas relações favorecem a potência de acontecer, de sermos acontecimentos de nós mesmos. A potência é extrínseca ao humor, segundo Fuganti (2022), mesmo sabendo que a dor e a tristeza são caminhos do desejo que temos que percorrer necessariamente.

A (auto)piedade nos faz desperdiçar essa oportunidade de usar a tristeza a fim de encontrarmos nossa força real, que é uma potência. Jamais podemos nos esquivar de nós mesmos, tentarmos nos anestésiar, querer pouco ou pela metade, o que Fuganti (2022, p. 27) chama de “pequenos prazeres” e “meios querer”. Por isso, ele orienta que temos que evitar ser trapaceiros conosco, precisamos nos preencher de intensidade (força) e admitir que há um riso de força, de potência, mesmo nas situações ruins.

Eu que aprenda a admirar a potência que me fez isso. Não é o mal, é a potência. Eu que aprenda a admirar a célula que se divide e produz um câncer na vida. Aquilo é admirável. É admirável um vírus ou uma bactéria. São potências. A condição para eu não moralizar é transmutar essa visão de que o mal seria uma substância, mas o mal, na verdade, é um mau jeito, é uma má perspectiva, é uma má maneira de perceber o que me decompõe, o que me ameaça, o que me destrói, o que eu não suporto porque ainda não estou suficientemente trabalhado ou preparado para me relacionar com aquilo (Fuganti, 2022, p. 19).

Quando crio força em mim e me abasteço dela, acentuo a intensidade do que sou, me conectando com o infinito, ou seja, carregando o que eu acredito até o fim, até o limite.

Somente assim, Fuganti (2022) afirma que estamos preparados para lidar com a potência de outros corpos (de fora); que aprendamos a nos relacionar com essas forças, num caráter de admiração. Faz-se necessário estabelecer uma conexão com o acontecimento, não com o outro ou um objeto. Importa o que acontece a mim na relação com o outro. O riso livre parte desse devir (Fuganti, 2022).

Aprender significa entender o que me excede, o que é uma afirmação e que eu não suporto por não estar preparado para me relacionar com aquilo, visto que aquilo tem outras velocidades, outros tempos, outras maneiras que não se integram às minhas (Fuganti, 2022). Parece-nos que ser sensível a outros modos de vida é uma virtude e que a complacência não se demonstra uma boa saída para nossas expectativas.

A potência nos coage a sentir, a agir e a pensar de determinadas maneiras, até que possamos, com esse movimento, formular um golpe, uma saída. A experimentação se faz necessária e ela tem que durar em nós. Compete a nós ruminarmos ideias, palavras, sentimentos, afetos e movimentos, desfrutar de cada um deles, conforme expõe Fuganti (2022). Semelhante ao sangue, é fazer disso um fluxo, um deixar fluir.

Mas como se faz fluir? Pega o significado e transforma em sentido. Pega o designado do estado de coisa ou de corpo e faz daquilo um movimento. Não um deslocamento, mas um movimento intenso. Pega o desejo subjetivado, que está na falta, e reencontra o corpo sem órgãos⁸⁶ nele, reencontra o acontecimento que acende o desejo, e não o objeto que falta. Sai do objeto, se liga no acontecimento. É difícil? É, é bem difícil. Às vezes isso pode levar dez, quinze, vinte, trinta anos para se libertar de um tipo (porque temos vários ao mesmo tempo). Às vezes nos libertamos de vários e de outros, não (Fuganti, 2022, p. 28).

Devemos ficar o tempo suficiente em nossas marcas, nunca permanecer; temos que fazer do mal um fluxo e não deixar coagular (ou o mínimo possível). Para ele, o segredo está em entender que “só conquistamos o humor quando somos capazes de criar as condições para usufruir o mal que nos acontece. Aí somos capazes do humor” (Fuganti, 2022, p. 20).

A ausência de forças que nos constituem nos faz covardes e descrentes. Para reverter esse quadro é exigido de nós que nos reconectemos ao acontecimento, que nos faz uma força. Separadas da relação, as forças se isolam e se tornam uma substância em

⁸⁶ Este é mais um conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari. O Corpo sem Órgão ou CsO se refere a “um corpo sem objetivo, sem imagem, sem destino. (...) O corpo sem órgãos é plano de expressão do desejo. (...) É o limite imanente interno do desejo. (...) É o corpo pleno que permanece aberto às intensidades, é nele que devemos habitar para criar para nós mesmos um corpo sem órgãos” (Trindade, 2013, p. 2-3). O CsO se traduz na potência do corpo, no corpo que não está controlado.

mim, um peso. Importante é se observar, se perceber e fazer de si um laboratório (Fuganti, 2022).

Para Fuganti (2022), o humor é movimento, e, portanto, uma linha que passa, atravessa e que tem um elemento crítico destruidor. Quando reforço quem sou, nego o que me desqualifica e encontro positividade em minha singularidade. O singular, nesse contexto, é entendido como uma força real e imanente. É mudar a visão: se desfazer do substantivo (corpo) e seguir o verbo, o movimento intenso (acontecimento). Transformar o significado em sentido. É o esforço de fazer o movimento mudar de natureza, quando chega ao limiar, no extremo (neste caso, a superfície). O movimento se divide para “continuar de outra maneira (...), mudando de natureza”, alude Fuganti (2022, p. 53).

O sentido não tem uma intenção; ele só é positivado quando somos capturados, dele aproveitamos e nos abrimos para, como diria Fuganti (2022, p. 46), “fazer a vida saltar”, me tornar uma fortaleza. Como o sentido é duplo, possui duas direções: ao mesmo tempo vai e vem do passado e vai e vem para o futuro. O humor só faz sentido quando sei rir de mim mesmo.

O humor talvez seja a nossa salvação — se precisamos de alguma salvação. A salvação interessante é pelo humor. Não pela verdade, pela bondade ou pela justiça, é pelo humor. Por quê? Porque o humor nos implica. O humor diz assim: “eis que você é cúmplice” e “eis que riem de você”. Aproveita, ria também de você. Não se ofenda com o outro que riu de você, ria junto (Fuganti, 2022, p. 51).

Quando adotamos essa postura, crê Fuganti (2022), estamos agregando o acontecimento (incorporal) em nós (corporal) e fazendo parte da idealidade dele. Há um retorno do acontecimento sobre mim. Corporalizar é criar movimento através do incorporal. Assemelha-se ao que faz o ator. “O acontecimento afirma a diferença, (...) diferencia a minha diferença”, explica Fuganti (2022, p. 56). O caráter destruidor do humor pressupõe a afirmação dessa diferença que limpa e prepara a superfície para a criação, a inventividade.

Voltemos à imagem dos três filósofos que inicia este tópico. Deleuze (1974) nos faz perceber que o humor, como seriedade triste, faz o movimento de rebaixar a vida, mergulhá-la nas profundidades da caverna; o humor ideal é aquele que me faz seguir uma forma moral, quando me relaciono com o ideal; enquanto o humor, como seriedade alegre, é a potência que não se submete à força, o que implica o retorno à superfície. É pela afirmação que o profundo sobe à superfície. Não ficamos presos nem no ideal e nem na profundidade, o humor nos afirma e nos coloca na superfície.

O humor tem a função de nos tirar da seriedade que a dor nos impõe. Como arar a terra, o riso pode desobstruir a vida, para que possamos encontrar o fluxo exato de nossas forças. A frase justifica que devemos amar a destruição daquilo que enjaula a vida (traz de volta à caverna) e a apequena; destruição do *modus operandi*, das más formas. Fuganti (2022) já dizia que tudo está em acontecimento e, portanto, possui uma dimensão inesgotável de possibilidades. O riso tem uma implicação sobre o nosso modo de existir. O aspecto crítico do humor está no retorno dessa linha, numa força afirmativa que sobrepõe àquilo que é negado, ele é cortante.

Sobre este retorno da linha do humor a que Fuganti se refere, outros autores denominam de contraefetuação, com base em Deleuze (1974)⁸⁷. Coelho (2021) é um dos autores que partem para a defesa do humor, sobretudo em relação à experimentação do tempo e da linguagem. Reconhece que o humor, embora seja um assunto pouco priorizado pelos comentadores, é uma atitude prática e seletiva diante do instante genérico do acontecimento, ao que o autor chama de “instante fugidio” ou “ponto cego que faz ver”. Assim,

É o instante que sustenta a operação do sentido. Mas qual presente corresponde a este instante, que tipo de vivência ele constitui? É o presente da contraefetuação, presente do ator, do mímico e do dançarino. Uma operação e não mais uma incorporação (Coelho, 2021, p. 35).

O humor é uma atitude seletiva diante dos acontecimentos puros, há um uso moral do humor (Deleuze, 1974). O instante da contraefetuação não é simplesmente compreender ou querer *o*, mas é querer *algo* no acontecimento, é “fazer de nós comediantes de nossos próprios acontecimentos, atores capazes de renascer no instante e de se diferenciar através dele”, em outros termos, “consiste no querer daquilo que permanece como reserva virtual do acontecimento” (Coelho, 2022b, p. 119-120). A contraefetuação é uma liberdade relacionada ao ser vivo, de forma volitiva.

Quando fala em instante, o autor se refere ao Aion, o tempo nas lógicas deleuzianas, já explicado anteriormente. Segundo Coelho, tanto o ator, como o comediante não param de criar atualizações divergentes (efetuação) que nascem das singularidades apresentadas pelo acontecimento e cada instante de sua operação. O acontecimento não pode repetir o mesmo, uma vez que a conjuntura e a comunicação são outras e ele só pode ser repetido por uma divergência criadora que seleciona algo em suas

⁸⁷ Segundo Deleuze (1974, p. 153), a contraefetuação duplica a efetuação do acontecimento de forma singularmente superficial, mais nítida, cortante e pura. Ela também delimita a efetuação e guarda do acontecimento apenas seu contorno ou seu esplendor. A contraefetuação é “tornar-se comediante de seus próprios acontecimentos”.

singularidades (Coelho, 2021). Dito com outras palavras, a singularidade do acontecimento é o que alimenta o humor.

Quando aprendemos a sermos comediantes de nossos acontecimentos, entendemos que o trauma ou a ferida é contraefetuado pela liberação das singularidades nômades que habitam o instante e afirma hecceidades (individualidade diferenciante dos corpos). Explica Coelho (2021) que o humor busca algo “naquilo” que acontece e nos faz ouvir a quarta pessoa do singular, que são as singularidades pré-individuais (o impessoal “se” ou o “a gente”). O autor infere, então, que o sujeito do humor é a singularidade, pois ela está o tempo todo escapando da representação.

O humor é perverso, uma terceira via que escapa da esquizofrenia dos corpos e da neurose das significações, o momento em que, por levarmos tão a sério a lei, ela se reverte. O resultado é que, nesta arte das superfícies, o indivíduo descobre a produtividade do sentido, a oportunidade não apenas da mera desconstrução, mas da construção de múltiplas direções do sentido, de múltiplas diferenciações do acontecimento (Coelho, 2021, p. 38).

Melhor explicando, o humor pode ser um instrumento para o indivíduo produzir sentido e possibilitar outras direções a ele, a partir de seus arranjos e rearranjos. Enquanto “saber-fazer” ou “fórmula” do acontecimento, o humor consiste na seleção executada pelo eterno retorno, que não pode ser contido pelo estado de coisas. O eterno retorno, deste modo, apanha algo singular do acontecimento e contraefetua.

Sobre o humor em Deleuze, diz Coelho (2021, p. 42):

Mais que uma mera distração lúdica ou uma brincadeira com as formas alheia ao conteúdo. Pelo contrário, o humor constataria a copresença do não-sentido no sentido, o ponto cego imanente às próprias regras de nossa linguagem e tempo, o desarranjo ou “treco” – para falar como Levi-Strauss – sem o qual a estrutura não funcionaria. Ou seja, o humor é uma forma de fazer ver o ponto cego que reside na linguagem e no tempo que nos constitui. É no instante do ator, do mestre zen ou do comediante que contraefetuamos as reificações do tempo cronológico e das proposições e significações estáticas. É o humor desse ponto cego que retoma a gênese da própria representação nas singularidades nômades das quais somos expressões e, ao fazê-lo, abre o horizonte para a repetição criativa do acontecimento, para o humor como atitude prática e seletiva diante da infinita comunicação dos eventos entre si. Essa atitude, como foi discutida, implica o próprio sujeito em seu movimento, um sujeito que se descobre nômade ou molecular.

É a partir do surgimento do problema que se extraem soluções criativas. A atitude do humor não resolve ou elimina os problemas, mas dissolve tanto problemas quanto expectativas, ao passo que repete sua potência de atualizar-se em diferentes formas (Coelho, 2022b). Dito de outro modo, a vida retorna em forma de humor sobre si mesmo

não apenas para repetir o mesmo, o idêntico, mas para reiterar o eterno retorno da diferença em cada acontecimento. Essa visão sobre o humor em Deleuze nos ajuda a entender melhor que a ênfase para Deleuze pode estar no retorno em si, que tanto Fuganti (2022) quanto Coelho (2021) notam.

Os autores admitem a valorização de uma presença, intimamente ligada ao acontecimento, cujo humor nele se inscreve como uma espécie de prescrição. Não se trata de resignação, ressentimento ou algo do tipo, mas ao contrário, se refere a contraefetuar o que se efetuiu, atitude que está intimamente associada à capacidade de liberdade do ser humano.

2.2.1 “Seu riso é seu poder”: humor e resistência *gay*

Como seres pertencentes ao tecido social, em momentos táticos, há homossexuais que sentem a necessidade de utilizar o humor para se contraefetuarem diante das efetuações que lhes acontece diariamente nas relações cotidianas. Em Deleuze, as atualizações fumegam novos problemas, conseqüentemente soluções para eles e irremediavelmente resultam em novos problemas, a partir de outros/novos arranjos. Deste modo, há homossexuais que necessitam atualizar suas formas de viver em sociedade, singularizando-se e possibilitando a abertura de horizontes para a criação de novas formas de vida, linhas divergentes de individuação.

Para além da libertação de si e da contraefetuação, o humor pode se reverberar numa parcela dos homossexuais como um modo de vida, que em muito reflete seu contexto, suas origens e sua forma de encarar as mazelas da sua condição sexual⁸⁸. Em distintos momentos o humor tem sido apropriado pela “comunidade” como uma ferramenta de resistência. Não se trata de impor seu gênero e sexualidade a outrem, como os acusam, mas ela se ocupa em buscar certa visibilidade existencial e respeito junto aos corpos sensíveis às relações sociais. O riso afeta pela alegria e rebeldia - trata-se de uma rebeldia alegre ou, por outro lado, jogo alegre de rebeldia.

Antes de partir às análises propriamente ditas, precisamos revisitar alguns pontos da obra de Deleuze que são cruciais e se voltam para a ideia que iremos desenvolver neste

⁸⁸ Embora não tangencie o tema do humor, Rodrigues (2021, p. 15), fundamentando-se em Deleuze, dá algumas sinalizações possíveis, especialmente a partir da ideia de que “os modos de vida das multidões *queer* podem funcionar, então, não apenas como um modo de existir, de ser e transitar pelos espaços sociais, mas trata-se, antes, de posicionamentos, de modos de enfrentar as formas instituídas de saberes e poderes que regulam e normatizam nossas vidas e, portanto, nossas sexualidades”.

tópico de humor como traição e resistência ao poder. E aqui, nos voltamos para as práticas punitivas na sociedade disciplinar, não apenas nos referindo aos saberes médicos, psicológicos e jurídicos, mas sobretudo, enfocamos o preconceito em casa (família) e na rua (sociedade)⁸⁹, quando considerados seus modos de viver, suas subjetividades.

Ao abordarem o assunto, Lemos e Oliveira (2016) afirmam que a crítica ao poder pelo riso é relevante e potente, sendo, portanto, arma política para resistir à punição das ciências, da justiça e da moral⁹⁰. Lembram-nos que só ri quem tem convicção e acredita firmemente em alguma coisa. O riso, dizem, tem potência crítica quando é lúcido e libertador (Lemos; Oliveira, 2016). Não à toa,

O riso expõe cinicamente as proibições e tabus que ameaçam fazer saltar o verniz da civilização, amenizando tais ameaças e aliviando a tensão que elas produzem. (...) Rimos para nos defender de uma realidade social que nos daria muitos motivos para chorar (Barros, 2013, p. 48).

Enquanto arte da imanência, o humor está no âmbito da exibição, na lógica do olhar, faz aparecer. Ele hiperboliza as características individuais das coisas e detalha o singular, que foge à norma. O filósofo Safatle (2006, p. 39) é mais preciso quando diz que o humor é um “modo de dizer a verdade do que é da ordem do sexual e enquanto forma de crítica à submissão do desejo à lei”. Precisamos reconhecer que as zonas do humor estão em locomoção e, logo, são passageiras. “O humor, nas suas andanças, tudo põe a mexer, não tendo domínio sedentário nem localização própria” (Nolasco, 2010, p. 90). O humor força ou move o pensamento para afirmar a superfície indo de encontro aos interesses de transcendência, se configurando, no entanto, como uma contraefetuação do acontecimento.

O humor tem potencial de “cura”. Há *gays* que sabem bem o que a frase significa. Ele é tomado, segundo Nolasco (2010), nas situações extremas, nos limites do real, e tornam-se formas do homem suportar os problemas e tirar prazer de seus próprios limites. O humor apresenta a capacidade de libertar energia “ruim”, por estar ligado às emoções, e, ao transgredir a norma do “bom gosto”, torna-se “domador de dores”, no pensar de Nolasco (2010).

⁸⁹ Estamos levando em consideração Roberto DaMatta (1997, p. 15), que traz um estudo sociológico minucioso quanto à relação casa e rua. No livro, para além de espaços geográficos, casa e rua se configuram “acima de tudo [como] entidades morais, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas”.

⁹⁰ Os autores reconhecem que o riso, capturado pelas mídias de entretenimento, foi esvaziado da tática de resistência e utilitariamente transformado em anestesia social e opressão, em especial pela indústria cultural (Lemos; Oliveira, 2016).

Falar de gênero e sexualidade na esfera humorística para alguns *gays* abre possibilidades para fazer fluir o que Deleuze (2009) denomina de pornologia, isto é, “uma linguagem cartografada não somente por palavras de ordem, mas sim pela produção de formas sutis e ao mesmo tempo intensas de prazer”, como definiu Solver (2012). Parece-nos promissor nesta tese rastrear formas do desejo observando este discurso homossexual e analisando-o a partir da linguagem produzida enquanto um efeito. Inclusive,

Sobre o humor e o dizer do sexo (...), há um largo movimento em Deleuze que consiste em recorrer ao masoquismo e à perversão a fim de tentar transformá-los em exemplos deste humor capaz de instaurar uma relação de imanência com um plano de simulacros. É por meio desses exemplos que Deleuze procura mostrar como o dizer da verdade do sexo deve necessariamente obedecer à dinâmica do humor (Safatle, 2006, p. 45).

O humor se impõe como uma forma de subverter a lei. E como lembrou Deleuze (2009): os golpes de chicote ao invés de ter um caráter punitivo ou até mesmo de prevenir uma ereção, eles a provocam e a garantem, surtem efeito contrário. Em um texto sobre o livro de Deleuze que analisa o humor e o dizer do sexo, Safatle (2006, p. 45) destaca que “Deleuze procura mostra como o dizer da verdade do sexo deve necessariamente obedecer à dinâmica do humor”, fazendo uma relação interessante de como o humor dribla proibições⁹¹.

Vinci (2017, p. 172) também observou a humorística na obra de Deleuze, quando disse que o riso é uma maneira de aplacar a dor e, amparado em Deleuze e Nietzsche, notou íntima relação entre filosofia e modos de existência. Segundo o autor, quando o humor demanda outra sensibilidade, que cria outras maneiras de pensar e sentir a partir de experiências singulares, extraímos das forças ativas aquilo que elas podem e transformamo-las em forças reativas.

Essa transformação (ou como diz o autor, “disjunção”), produz um devir-ativo das forças. É nesse âmbito, que o autor destaca a necessidade de conexões potentes produzidas ao sabor do acaso que fomentem em nós uma leitura em intensidade que, por sua vez, potencializa nosso viver, um viver outro. Pensar e viver fazem parte dessa experimentação constante (Vinci, 2017).

Ao analisar as obras de Nietzsche e Deleuze, Viesenteiner (2011) associa como sinônimos os conceitos de transfiguração e contraefetuação, justificando com base na

⁹¹ Acreditamos que sexo e sexualidade são assuntos constantemente revisitados por Raymundinho e Baia em seus vídeos, mediante discutiremos à frente.

citação deleuziana a seguir: “Devemos duplicar esta efetuação dolorosa [referindo-se à inscrição do acontecimento na carne] por uma contraefetuação que a limita, a representa, **a transfigura**” (Deleuze, 1974a, p. 164, grifo nosso).

Tomamos aqui transfiguração e contraefetuação como sinônimas, na medida em que não é possível compreender o acontecimento sem a arte de transfigurá-lo. Isso significa que mais do que acessar o acontecimento como um estado de coisas que se efetua no espaço e no tempo, trata-se de acessá-lo através da contraefetuação, ou seja, da transfiguração do próprio acontecimento (Viesenteiner, 2011, p. 192).

Ainda que as tomem como sinônimas, precisamos distingui-las. A arte da transfiguração é uma espécie de experimentação criativa da vida, sendo, pois, o caminho mais adequado para uma experiência de genuína criação com a vida, além de refletir o momento mais intenso do acontecimento. Segundo o autor, através da transfiguração o homem foge das codificações que o prendem e cria sua própria existência, ao passo que cria a si próprio, ultrapassando o mero acesso conceitual à vida e atingindo mais uma forma de dimensão estética da vida. Para além das identidades e conceitos fixos, acessamos a vida de forma plena pela leveza da transfiguração (Viesenteiner, 2011).

Segundo Viesenteiner (2011), a transfiguração é um conceito elaborado por Friedrich Nietzsche e diz respeito a transformar todo “foi assim” em um “assim eu quis”. Nietzsche acreditava que o acesso conceitual empobrece, simplifica, abrevia e sufoca nossa capacidade de criar algo novo e torna-se um entrave para as possibilidades criadoras da vida. Em Nietzsche, precisamos experimentar criativamente a vida, isto quer dizer transfigurarmos o acontecimento, querê-lo, desprender-se do acontecimento no corpo (impessoalidade).

Nessa lógica de pensamento, focar no ressentimento e colocar-se como vítima ressentida da vida pode ser perigoso. O homem que condena o acontecimento, reduz a vida à mera interpretação e torna-se indigno daquilo que acontece, fazendo do pus de suas chagas seu alimento e intoxicando-se com o próprio veneno. A vida é reduzida, apequenada, ao passo que sempre culpabilizamos alguém. “O ressentido nunca cria nada, apenas re-sente, apenas interpreta, pois seu acesso à vida é abreviado pela mera efetuação”, além disso, o indivíduo permanece “preso aos limites do próprio acontecimento efetuado ou da vivência que não cessa de sempre ser a mesma; permanece-se atado às feridas que insistem em permanecer abertas”, como observa Viesenteiner (2011, p. 193-7). Assim, o ressentido é reconhecido pela seriedade ou gravidade.

Afastando-se do aspecto ideal típico do platonismo, carece-nos concluir, portanto, que o humor estabelece uma inegável relação com o mundo real, dele fazendo parte com seu jogo e lógicas próprias, e criando, deste modo, uma esfera particular de experimentação, nunca interpretação, conforme externaram Deleuze e Parnet (1998). O humor, de acordo com Viesenteiner (2011, p. 194), tem como matéria prima a leveza, “que não o afunda na profundidade encarnada do acontecimento, mas o mantém na superfície que se distancia e transfigura o próprio acontecimento”. O humor encerra as significações no instante em que se desprende e contraefetua, “transformando o que é cinza em claridade, o que é grave em leveza” (Viesenteiner, 2011, p. 197).

Dito de outro modo, o acontecimento se repete internamente (é o eterno retorno) e, nesse processo, produz diferença. Como o acontecimento pode se efetuar de diversas maneiras (ou seja, abre-se para o devir), o humor transmuta (muda de natureza) o acontecimento e o retorna ao ponto cego (retorno à pré-linguagem), para ressignificar e abrir um outro possível, fazendo, desse modo, uma contraefetuação.

Assim, há de se destacar que o humor, como um acontecimento, provoca linhas de fuga, desterritorializa e reterritorializa, sendo, portanto, uma forma particular de comunicação. Se traduzirmos de forma simplificada, o acontecimento é a tese (afirmação) e o humor seria a antítese (negação da tese).

De tudo o que fora dito até aqui, parece-nos importante que guardemos a ideia de que o humor é o elemento mais importante do acontecimento e como tal se desdobra num movimento duplo de alegria e tristeza; ele afirma-se em dois sentidos ao mesmo tempo. Cabe a nós transfigurarmos o estado de coisas e sermos dignos do acontecimento, que

Pressupõe **querer** reunir em si as dimensões mais antagônicas da vida, mesmo naquilo que elas têm de mais dolorosas. Aceitar as feridas que se encarnam advindas da potência do acaso – que, por mais que nos esforcemos para controlá-lo através da fixação do devir, ele sempre nos foge e nos intranquiliza– significa ultrapassar a perspectiva de ser mais uma vítima da vida, precisamente aquela do ressentido cujas chagas são insuportáveis e, simultânea e paradoxalmente, imprescindíveis para sua sobrevivência como vítima (Viesenteiner, 2011, p. 190, grifo do autor).

Há gays no *Youtube* que contraefetua, em Deleuze, ou transfiguram, em Nietzsche. Eles se apropriam do espaço das redes e ocupam novos territórios. Ali tentam organizar suas agruras, “engolem o choro” e narram suas experiências de forma bem-humorada para seus seguidores, no intuito de, além de fazê-los rir, também alertá-los para

as violências sofridas durante a vida, tomando como referência a porta da rua - tanto para dentro, quanto para fora – de suas casas.

Apesar disso, carece-nos fazer um adendo: nem todo homossexual é bem-humorado, como sugere a origem etimológica da palavra *gay*, cuja tradução do inglês é “alegre” (Reis, 2018). Fry e MacRae (1985, p. 58) observaram que o humor estava entre as qualidades “mais frequentemente” atribuídas a muitos gays, quase “como se fossem propriedades naturais”, mas que na verdade é um marcador associado a “grupos marginalizados e estigmatizados socialmente”. Em pesquisa realizada em organizações, Irigaray, Saraiva e Carrieri (2010, p. 896) salientaram que há ainda gays que utilizam o humor na intenção de serem “socialmente aceitos”. A esses, Irigaray e Freitas (2013) denominam de pacificadores, por se esquivarem de conflitos.

Em nossa análise, evidentemente, cremos que para ser gay não é necessário ser engraçado, utilizar o humor e de qualquer modo fazer rir e/ou rir de si; em outras palavras, o humor não necessariamente faz parte da constituição dos sujeitos gays. Do mesmo modo, temos ciência que o humor pode funcionar como uma política microfascista⁹². No entanto, nosso foco segue naqueles que o utilizam a fim de viver uma nova experiência, a partir da constituição de formas de vida outras.

Diante das narrativas humorísticas homossexuais, como são feitas as publicações? Embora o preconceito pareça restrito ao lar e à rua⁹³, é na internet que os homossexuais reverberam sua resistência⁹⁴. É importante destacar que as novas composições nas Tecnologias da Comunicação, em especial a *web*, com todas as aspas necessárias, é uma “rama” que compõe a nova realidade do humor, a partir do instante em que ele passa a se manifestar e ser difundido através da rede. No capítulo que segue, tratamos de forma detalhada sobre esse ponto, observando os usos dessa ferramenta tecnológica por essa “comunidade”.

⁹² Neste caso, nos remetemos ao humor que “rir do outro”, como forma de rebaixamento. Geralmente esse tipo de humor flerta com diversos crimes (racismo, homofobia, misoginia, etc.) e já não é endossado atualmente (Batista; Campos, 2015; Campos, 2014).

⁹³ Como nos fazem pensar os relatos reunidos pelo Conselho Federal de Psicologia (2019), bem como as pesquisas de Eribon (2008), Toledo e Teixeira Filho (2013).

⁹⁴ Como bem demonstram Alongne (2012), Bonoto e Brignol (2020) e De Carvalho (2020).

3 “BONECAS EM EXPOSIÇÃO”⁹⁵: DIFERENTES CONCEPÇÕES EM TORNO DA HOMOSSEXUALIDADE E DO DESEJO

*Não pense que precisa ser triste para ser militante,
mesmo que o que você lute contra seja abominável.
É a conexão do desejo com a realidade
(e não sua fuga nas formas da representação)
que possui força revolucionária (Michael Foucault)*

Em âmbito geral, em dados momentos históricos, parece que a homossexualidade foi negatizada pelas estruturas sociais. Pela religião, especialmente após a Idade Média, a homossexualidade foi considerada aberração e pecado: não empreendia a procriação⁹⁶. Foi também postulada como uma doença sem cura, uma “anomalia” genética e mesmo um “desvio” pela clínica⁹⁷. No âmbito do direito se constituía um crime ser homossexual. Fry e Macrae (1985) frisam que as classificações são resultadas de uma ideologia sexual que interferiu nos valores sociais; quanto aos casos de “cura”, tirá-los de circulação se desenhava como um projeto maior.

Em 1906, o médico José Ricardo Pires de Almeida, definiu homossexuais como “invertidos” e “pervertidos” e até sugeria a “cura” e profilaxia da “doença” da homossexualidade. A última frase do autor, pôs em dúvida inclusive sua heterossexualidade: “[Na homossexualidade], as tateações e quedas são inevitáveis, quase sempre fatais. Só chegará a salvamento quem tenha caído bem, quem saiba igualmente bem se erguer” (Pires de Almeida, 1906, p. 259). Apesar das palavras do médico do início do século passado, até hoje é possível observar a atualidade de suas palavras quanto ao erguer-se, ver a vida de outro modo, fruir.

⁹⁵ Título relacionado a parte de uma carta provocativa que, em resposta, desqualifica os argumentos de Marc Oraison após artigo publicado na revista francesa *Télérama*, em outubro de 1973 (Oraison, 1977).

⁹⁶ Igrejas inclusivas defendem que houve uma tradução equivocada do texto bíblico. Fry e Macrae (1985) inclusive afirmam que o termo homossexual só foi citado pela primeira vez em 1869, pelo austro-húngaro Karl-Maria Kertbeny. O ano marca o início do movimento da “invenção” da homossexualidade, não apenas por ter forjado uma nova categoria linguística, mas também porque, conforme Vieira (2009), Karl-Maria foi um dos primeiros defensores da revogação das leis prussianas contrárias à homossexualidade, se posicionando publicamente por meio de uma carta. Na Bíblia, o termo “homossexual” só apareceu pela primeira vez na tradução da Revised Standard Version, de 1946. A palavra “homossexual”, portanto, substituiu ‘malakoi’ (suave), que descrevia pessoas com falta de autocontrole, fraqueza, covardia e preguiça (Montalvão, 2009; Oxford, 2019; Gay [...], 2022). Ou seja, o termo original não carregava qualquer conotação homossexual que as traduções bíblicas atuais insistem imprimir. Além do seu caráter religioso, o termo homossexual politicamente foi inventado no século XIX para sustentar/constituir/justificar/diferenciar, com efeitos de poder, a heterossexualidade da homossexualidade. Disse Foucault (1984, p. 43-44): “O homossexual do século XIX tornou-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que é, no fim das contas, escapa à sexualidade. (...) Agora o homossexual é uma espécie.”

⁹⁷ Segundo Fry e Macrae (1985, p. 61), buscando controle sociopolítico dos corpos, “os médicos que vão reivindicar a sua autoridade de falar a verdade sobre a sexualidade e são eles os agentes da gradual transformação da homossexualidade de ‘crime’, ‘sem-vergonhice’ e ‘pecado’ para ‘doença’, ao longo dos anos que seguem. O crime merece punição, a doença exige a ‘cura’ e a ‘correção’”. A medicina tentou explicar a homossexualidade a partir de três pilares: hereditariedade, defeitos congênitos e desequilíbrios hormonais.

Importante destacar que a homossexualidade deixou de ser considerada doença mental pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 17 de maio de 1990, ou seja, há 33 anos. Até esta data, “homossexualismo” era o termo usual, já que o sufixo “ismo” referia-se à doença. Depois de 17 anos, a Associação Americana de Psiquiatria a retira da classificação de doença e “cura” (Fry; Macrae, 1985). Vale destacar que livros mais antigos sobre o assunto traziam como sinônimo a homossexualidade termos como “uranista” (homenagem à deusa Urânia) e “pederasta” (relacionamento entre homens mais velhos e jovens/crianças).

Apesar da importância da medida para despatologização da homossexualidade e a sua afirmação como uma identidade⁹⁸ sexual, esta não acabou com os preconceitos, discriminações, segregações e violências dirigidas a essa parcela da população. No Brasil, mesmo com a criminalização da homofobia - decisão do STF em 2019 - e a abominação da cura gay nas instâncias jurídicas, essas práticas ainda resistem nas igrejas, na esfera política e em alguns consultórios profissionais de saúde.

Quanto à sociedade brasileira, ainda existem problemas. Dos Santos (2022) observou que tais discriminações sofridas pela população LGBT no Brasil fazem com que ela seja considerada atualmente um bode expiatório, sujeito inimigo e inferiorizado que é vitimizado inocentemente em prol de manter os valores sociais e evitar crises, como a suposta extinção da família “tradicional”. Segundo ela,

Notadamente, ainda existe na sociedade brasileira uma busca por parte de alguns grupos pela opressão de gênero, sob a esfera do conservadorismo religioso e do patriarcado⁹⁹. Sabe-se que muito já se evoluiu no Direito em prol desse grupo, mas que esta população ainda anseia por mais políticas públicas efetivas, inclusive no que tange a uma estatística oficial de mortes (Dos Santos, 2022, p. 19).

⁹⁸ Identidade é um termo provisório. Este capítulo, embora cite a palavra identidade por diversas vezes, segue o entendimento de que a sexualidade não diz respeito à identidade e/ou personalidade, mas se posiciona no lugar da subjetividade. Para o pós-estruturalismo, a identidade seria uma “cristalização de um território existencial, aprisionante do devir, do vir a ser que está presente como condição de possibilidade a todo ser”, enquanto a subjetividade diz respeito à ideia de produção heterogênea de um “si”, a maneira pela qual nos tornamos o que somos (Hoenisch; Cirino, 2010, p. 48). Como feixe de linhas finas, a subjetividade sempre é produzida e não está dada como substância (Lira; Marcos, 2020).

⁹⁹ No corpo desta tese, entendemos patriarcado como um sistema social baseado em uma cultura, estruturas e relações que favorecem os homens, em especial o homem branco, cisgênero e heterossexual. Conforme o patriarcalismo, a mulher é frágil, marginal e submissa, portanto, uma ameaça à heterossexualidade masculina. O patriarcado despreza também aqueles que não performam o seu papel social de gênero (homens heterossexuais) e se apresentam ou são vistos socialmente como afeminados (figura feminina). Assim, o patriarcado se constitui como misógino e homofóbico (Cunha; Mattos, 2022; Folter, 2021).

Deste modo, portanto, este capítulo nasce no intuito de observar como a homossexualidade - com foco na masculina - foi problematizada recentemente (meados do século XX) por diferentes campos do conhecimento. As distintas maneiras em que os saberes são propostos ancoram o avanço da questão homossexual e fazem pulular movimentos sociais, entre os quais, o movimento gay.

Nesse sentido, sinalizaremos algumas experiências e vivências dos homossexuais, que por muitos anos foram negativadas pela sociedade, em especial pela igreja, pela força jurídica e pelo aparato de saúde (medicina, psiquiatria, etc.). Não está na rota de nosso enfoque nos determos em questões já vencidas, ultrapassadas e inócuas, muito menos pretendemos recontar a história do movimento LGBT. Antes, interessa-nos observá-la de outro ângulo, com a lupa da filosofia deleuziana - e considerar a diferença como afirmação.

Nesse sentido, a perspectiva inicial de nossa escrita, neste capítulo, trata do modo tradicional, isto é, como esses diferentes momentos (naturalização da homossexualidade e busca por direitos) convergem na preocupação da formação de uma identidade gay, para, no segundo momento, pontuar quais os deslocamentos o pensamento deleuziano vai promover na perspectiva tradicionalista. Após o segundo movimento, podemos perceber que há um deslocamento epistemológico em Deleuze, que coloca a discussão no campo atual da subjetividade, questionando perspectivas das décadas de 70 a 90.

Comumente, autores como Sullivan (1996) e Fry e MacRae (1985) caracterizam o homossexual como um grupo minoritário de pessoas da sociedade que tem atração ou mantém relações sexuais e afetivas com pessoas do mesmo sexo. Isso não significa dizer que posicionar os homossexuais no mundo pela sua sexualidade é reforçar um simplismo insatisfatório, que diminui aspectos complexos e diversos de sua sexualidade. Mais que isso, a homossexualidade está arranjada na história.

Diante de todas as investidas, especialmente sedimentadas pelo moralismo e conservadorismo, Fry e Macrae (1985) reconhecem que há uma luta em curso em todas as áreas da sociedade, ao passo que Oraison¹⁰⁰ complementa:

¹⁰⁰ Marc Oraison é médico, padre e psicólogo, portanto, a personificação do dispositivo da sexualidade, “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito”, na visão de Foucault (2000, p. 244). Segundo Foucault (1984a, p. 105), ao identificar um jovem homossexual internamente, a família (pais, cônjuges) busca apoio externo e “lança aos médicos, aos pedagogos, aos psiquiatras, aos padres e também aos pastores, a todos os ‘especialistas’ possíveis, o longo lamento de seu sofrimento sexual”. A família, diz Foucault (1984a), atua como cristal no dispositivo da sexualidade, sendo um dos elementos táticos mais preciosos para o dispositivo.

Ser homossexual não é de ordem moral. Não é nem **falta**, nem **pecado**, nem **vício** – é um fato (...), [que são] realidades intensas que se impõem mais ou menos brutalmente, e que os interessados não desejaram nem escolheram, e que eles não podem nem desconhecer nem fazer desaparecer à sua vontade (Oraison, 1977, p. 137, grifo do autor).

A afirmativa nos estimula a entender que a sexualidade de uma pessoa é, se impõe. Tanto Oraison (1977), quanto Fry e Macrae (1985) e Sullivan (1996) concordam que ela é natural - aqui não no sentido naturalizante/essencializante, mas no sentido de involuntário, simples ação do destino¹⁰¹. O tecido social também contribui no processo cujos papéis são forjados, quando, por exemplo, determina pelos mecanismos que dispõe como devem se comportar homens e mulheres (Fry; Macrae, 1985). Em outras palavras, qualquer apelido pejorativo (bicha, marica, mulherzinha) e culpa colocada sobre os homossexuais, ou mesmo em seus pais, reluz ignorância.

Quando tratou sobre a importância de ser “ másculo”, Fernandes (2013) analisou o impacto da dominação masculina sobre o gênero de homens gays, salientando que

O gênero, conjunto de propriedades atribuídas distintamente a homens e mulheres, não corresponde a nenhum tipo de essência “a-histórica”, natural, manifesta na materialidade do corpo sexuado. O caráter presumidamente substancial do gênero, na verdade, é continuamente produzido pelo alinhamento de predicados tidos como próprios do ser “homem” ou “mulher” reunidos num arranjo político. Situar as propriedades dos gêneros numa natureza, instância dada de antemão, é uma forma de tentar ocultar a gênese social do que caracteriza o “masculino” e o “feminino” na sociedade (Fernandes, 2013, p. 1).

A explicação, segundo o autor, é que a masculinidade está para o domínio e a homossexualidade à desonra (descrédito). A figura do homossexual está vinculada à passividade sexual, enquanto ser “homem” significa ser dominador, forte e impetuoso. Para evitar tensões e conflitos sociais que o afeminado¹⁰² enfrenta, o “gay másculo” performa uma sexualidade heterossexual, a fim de burlar a informação a respeito de si mesmo e até mesmo “ao invés de questionar a estrutura que lhe nega direitos e lhe confere,

¹⁰¹ Vemos com ressalva a teoria biologizante (a sexualidade é algo dado com o nascimento, portanto, natural), visto que na filosofia deleuziana, a homossexualidade também está relacionada à experiência e percepção da vida em sociedade, quer dizer, devemos sempre considerar o contexto cultural. Raimondi, Moreira e Barros (2019, p. 2) explicam de forma lúdica a teoria biologizante: “[Essa teoria] pressupunha que o meu sexo biológico definiria o meu gênero, que, por sua vez, determina a minha orientação sexual, que deveria ser heterossexual”. Quando parte-se para o determinismo biológico, ocorre uma elisão do campo social, cultural, histórico e político. Quer dizer, o gênero é resultado do imbricamento desses campos.

¹⁰² Que, longe de ser um demérito, “é um modo de se afirmar determinada maneira de ser, sentir, se comportar e se relacionar desafiando um padrão de masculinidade heterossexual”, conforme Gomes (2016, p.326).

na prática, um status de ‘cidadão de segunda categoria’, queira se tornar igual em tudo o que for possível ao heterossexual”, como sugere Fernandes (2013, p. 7).

A *performance* do homem gay pode estar relacionada à ideia da interseccionalidade¹⁰³. O conceito sociológico, quando adotado junto ao público LGBT, nos ajuda a entender que há uma multiplicidade de categorias de diferenciação (Piscitelli, 1998) que, articulados socialmente (gênero, classe social, raça, etc.), são marcadores sociais de diferença e da desigualdade e suscitam práticas de violência (Ferreira, 2019), sendo a homofobia uma delas (Silva; Miranda; Santos, 2020).

Assim, o passivo na relação sexual é, deste modo, uma contradição em si mesmo: A “natureza” o dotou da capacidade de dominar, mas, ele se deixa por prazer, ser dominado, tornando-se, segundo Fernandes (2013), pior que uma mulher, uma vez que tornou-se “uma paródia grotesca de mulher, já que a sua posição de passividade não corresponde ao sexo feminino” (Fernandes, 2013, p. 3). Em outros termos, o homem pode até “dar”, desde que não aja fora dos padrões comportamentais aceitos de masculinidade, como gestos, posturas e tom de voz.

3.1 MARC ORAISON: NATURALIZANDO A HOMOSSEXUALIDADE

Marc Oraison (1977) inaugura uma das primeiras iniciativas na tentativa de naturalização da homossexualidade. Esse movimento documental-histórico não é necessariamente teórico, mas conforme identificado por nós, é um exemplo significativo de como a homossexualidade foi definida em diferentes âmbitos. Considerando tratar-se de um médico, padre e psicólogo, Oraison é a própria personificação do dispositivo da sexualidade¹⁰⁴, enquanto “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba (...) o dito e o não dito” sobre a sexualidade, na visão de Foucault (2000, p. 244). Por exemplo, no século XVIII, os primeiros especialistas procurados pelos pais e cônjuges quando suspeitavam ter um jovem homossexual na família: padres, médicos ou psicólogos (Foucault, 1984a).

O esforço de Oraison para tornar inteligível a homossexualidade é significativo para a época por estar calcado na inediticidade. Oraison atendeu por mais de duas décadas

¹⁰³ Cunhado pela jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw, em 1989, o termo é oriundo dos movimentos feministas negros. Numa atualização, Akotirene (2018) cita várias minorias que devem se apropriar do conceito, entre as quais, o movimento LGBT.

¹⁰⁴ Nesta tese, seguimos o entendimento de sexualidade enquanto efeito de relações de força materializadas em discursos e práticas sociais. Em outras palavras, a construção da sexualidade se dá a partir de uma grande rede que interliga estratégias de poder e saber (Foucault, 1984a).

peessoas com o que chamava de “tendências” homossexuais. Como documento importante para a linha reflexiva desta tese, seu livro conta vários casos e tenta observar os homossexuais com outros olhos, ainda que utilize (hoje equivocadamente, mas para a época algo corriqueiro) o termo “homossexualismo” e “**um** travesti”¹⁰⁵.

Ainda assim, interessa-nos nesse autor seu esforço clínico e religioso em torno do fenômeno. Certa vez, ao atender um jovem homossexual, com pouco mais de 20 anos, lembrou que tinha o desejo que ele se curasse, de acordo com a concepção apostólica e da própria ciência clínica. Mas reagia como se soubesse que era o desejo de Deus que o rapaz se tornasse heterossexual. Anos mais tarde, escreveu que todos esses casos o fizeram repensar:

Uma fissura havia sido aberta no “muro de proteção cultural”, que só progressivamente pude reconhecer como tal. Nos anos seguintes, todos os critérios preestabelecidos e implícitos – todos os preconceitos, é preciso empregar a palavra – que condicionavam e falseavam minha forma de ouvir, foram questionados radicalmente pela minha crescente experiência clínica. (...) Descobri progressivamente que essa doutrina tinha, de uma parte, muito pouco a ver com o Evangelho, e de outra, com a realidade complexa que observava (Oraison, 1977, p. 41).

No excerto, Oraison (1977) consegue, em certa medida, conduzir-se por um viés reflexivo do dispositivo da sexualidade, que começa a se autoavaliar e refletir sobre os efeitos das normalizações e normatizações anteriores. Apesar das pessoas acreditarem que estavam sendo neutras naquele período, o preconceito era refletido em suas práticas. Ao escutar os homossexuais, Oraison (1977) interroga, investiga e na busca de uma verdade sobre o sexo, mesmo reverberando traços do dispositivo da sexualidade, dá outro lugar ao desejo homossexual. Ou seja, a questão homossexual é, portanto, científica, clínica e religiosamente colocada.

Ainda hoje, “tratamentos” religiosos e clínicos são muito comuns na vida dos homossexuais. Muitos ingressam na igreja para se redimirem de suas “culpas” e buscarem o “perdão” divino pelas suas “falhas” sexuais. Outros precisam ir a psicólogos obrigados, muitas vezes pelos pais, para tentar se entender e, mais que isso, “curar” a mentalidade do adolescente com tendências homossexuais. Todos os esforços em vão, reconheceria Oraison (1977).

¹⁰⁵ Temos ressalvas quanto a pontos específicos defendidos pelo autor, de formação freudiana, quando Oraison (1977) se distancia dos movimentos emancipatórios da identidade da década de 1960, ao afirmar que é inadequado falar em “casal” homossexual e que deveria ser substituída pelo termo “par” (p. 70); do mesmo modo, quando diz que a situação da pessoa que tem tendências homossexuais é **anormal**, no sentido de que está fora da norma/lei e, e **anômala**, quando se refere a uma abordagem estatística da população homossexual (p. 53 e 73).

O próprio Oraison (1977) reconhece também a complexidade da homossexualidade em humanos, até porque ela ocorre em todos os contextos, tempos e culturas. Fry e Macrae (1985), considerando a estratificação da sociedade brasileira, adicionam ainda a variabilidade de segmento para segmento. Nesta esteira, os autores dizem que o fenômeno acontece por si só e não é algo intencional; além disso, não é um mal moral, portanto não há culpados e sequer pecados ou mesmo punição desses.

Para Oraison (1977):

A homossexualidade é o resultado de uma anomalia da evolução afetiva e psicológica, cuja origem se localiza na primeira infância. (...) A homossexualidade não existe, é apenas uma palavra. O que existe são pessoas humanas que têm tendências homossexuais e que se arranjam como podem para viver com elas (Oraison, 1977, p. 8).

Para Oraison (1977), os preconceituosos agem com hipocrisia e, dada sua experiência, acredita que muitos são *gays*¹⁰⁶ enrustidos, que no sigilo absoluto se entregam nos braços de rapazes, a fim de que sua posição social não seja “manchada” pela sexualidade latente. Realidade que, sabidamente, persiste até os dias de hoje.

Houve casos que, para fugir da opressão/repressão social, familiar e profissional, muitos desses homossexuais se reuniam em grupos, a fim de não se sentirem tão sós, serem reconhecidos quanto a sua sexualidade e desfrutarem de uma efêmera proteção (Oraison, 1977)¹⁰⁷, sociabilidade que se dá em torno de prática sexuais.

Ainda que Oraison se refira ao contexto europeu, essas reuniões se popularizaram no Brasil e fizeram aflorar grupos como o SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual, em 1979, e o Grupo Gay da Bahia, em 1980 (Fry; Macrae, 1985).

Poucas vezes Oraison (1977, p. 111-2) tratou dos homossexuais militantes (ou como ele prefere, homossexuais “revolucionários”), que, para além da causa, em alguns casos se envolviam em intrigas e “espetáculos de confusão”. Segundo ele, tais eventos reuniam líderes paranoides, exibicionistas excitados, loucos e farsantes. Ao fazer uma

¹⁰⁶ No contexto Brasil, o popularizado termo norte-americano *gay* (alegre) tornou-se “entendido”, na década de 1960. Eram homens que faziam sexo com homens, sem que fossem afeminados e passivos. Quase duas décadas depois, os primeiros movimentos homossexuais rejeitam “entendido” e preferem adotar o termo “bicha” como “uma maneira de ‘assumir’ uma homossexualidade considerada mais ‘consciente’ do que a dos *gays* e ‘entendidos’ e obrigar a opinião pública a reconsiderar suas atitudes em geral” (Fry; Macrae, 1985, p. 24).

¹⁰⁷ O médico Dráuzio Varela, em reportagem do Fantástico exibida em setembro de 2014, assim declarou: “Vou te perguntar uma coisa: que diferença faz pra você, pra sua vida pessoal, se o seu vizinho dorme com outro homem? Se a sua vizinha é apaixonada pela colega de escritório? Que diferença faz pra você? Se faz diferença, procure um psiquiatra, você não ‘tá’ legal!” (Homossexualidade, 2014, 2min52s). Embora as primeiras frases do período tenham um tom crítico, a última delas se volta para a essencialização biologizante e a busca pela clínica, reforçando a orientação como dispositivo de controle social.

descrição preconceituosa, Oraison desqualifica o debate e leva-o para o lado negativo, em alguns momentos.

Deste modo, percebemos que, enquanto naturaliza a questão gay, dando abrigo a noção de desejo (nos termos do dispositivo da sexualidade), a proposta de inteligibilidade de Oraison (1977) não dá espaço para uma dimensão ética e política em torno da homossexualidade.

Ao que nos parece, desde sempre os homossexuais conviveram com os interditos; fator também observado por Sedgwick (2007). O silêncio é imposto inicialmente pela família (casa) e, na sequência, no âmbito escolar e no ambiente profissional (rua). Conforme Oraison (1977), os pais orientavam aos filhos que buscassem experiências sexuais com prostitutas ou que se casassem com mulheres, acreditando que as experiências heterossexuais seriam capazes de “curar” a homossexualidade.

Muitos cedem na intenção de esconder suas preferências sexuais, para não serem mal-vistos socialmente, evitem o sentimento de culpa e minimizarem piadas de cunho preconceituoso. O armário, diria Sedgwick (2007, p. 27), é a estrutura que melhor define a opressão gay no século XX, limita as bases da própria existência do homossexual e, não à toa, “assumir-se se confronta regularmente a imagem do armário”. Dito de outro modo, assumir-se é sair do armário de si mesmo, reconhecer-se como tal, ainda que em formatos efêmeros; é um processo de processo de outramento.

A teoria do outramento foi inaugurada pela filósofa indiana Gayatri Spivak, que se refere à produção de sujeitos dominados/marginalizados (outros) pelo dominador (Outro). O discurso colonialista comunica e reproduz o processo de outramento (Morales; Ramiro, 2018). “Outrar-se” possui relação direta com resistir e inventar, produzir outras formas de ser e estar no mundo. Projeta-se na capacidade de criar e gerenciar diferentes “eus”. No âmbito dos estudos de gênero e sexualidade, outramento é um processo de afastamento, desprezo, desapego de si, para se tornar outro, para se fazer novo (Oliveira; Ferrari, 2020).

Este processo de outramento pode decorrer em concomitância com a mudança de localidade de residência. Alguns mudam de cidade, outros de Estado ou país – que Sullivan (1996) sabiamente denomina de “exílio” e, no caso das travestis, Gastaldi Benevides e Coutinho (2023) denominam como “êxodo”. Em pesquisa realizada com quatro participantes com faixa etária de 21 a 42 anos, Albertini, Costa e Miranda (2019) identificaram que é comum que homens gays deixem suas casas, mudem de cidade e/ou Estado. Não se trata de mudança de território apenas, muito menos que seja um percurso

geográfico, mas trata-se de criação de “condições favoráveis para se reconhecer em sua sexualidade de maneira mais ativa e profunda”, propiciando que se assumam e afirmem sua existência, não apenas para si, como também para os outros (Albertini; Costa; Miranda, 2019, p. 4).

Didier Eribon (2008) indicou que o processo migratório dos homossexuais é um corte na biografia dos indivíduos, ao passo que é quando o sujeito homossexual poderá de fato experimentar sua sexualidade (anonimato, liberdade, acesso a potenciais parceiros, etc.); a cidade grande torna-se um “refúgio”. Refúgio da palavra de ordem, refúgio do estigma, refúgio da injúria.

Há ainda outra parcela de homossexuais, que, na pior das hipóteses, suicida-se. Na visão cristã-religiosa, o pecado de ser homossexual representa uma parte do inferno. Ao suicidar-se, o homossexual é duplamente condenado ao inferno. Para remissão dos pecados, lhe é recomendado a confissão e nunca mais pecar. Mas dados oficiais de suicídio estimam que a cada 40 segundos ocorre um suicídio em algum lugar do mundo e que a população LGBT demonstra maior risco de tentativas de suicídio e depressão em comparação à população não-LGBT (Oliveira; Vedana, 2020). Entre os fatores de risco que fragilizam a saúde mental e potencializam a ideação, comportamento e consumação de autoextermínio nessa população estão a discriminação, o preconceito e a violência (Guimarães *et al.*, 2022; Oliveira; Vedana, 2020).

A sociedade por vezes realiza investidas de poder a fim de interrogar os homossexuais de diferentes maneiras¹⁰⁸. Como bem explica Foucault (1984a), a prática de se confessar em relação ao sexo (incluindo o comportamento homossexual), tornou-se um importante instrumento de controle operado pela Igreja junto às famílias até o século XVIII. Foi uma “saída” indicada pelo Cristianismo para redimir “pecados” relacionados ao sexo homossexual. Era preciso, relata Foucault (1984a, p. 22), que a confissão fosse pormenorizada, ou seja, dever-se-ia descrever a “posição respectiva dos parceiros, atitudes tomadas, gestos, toques, momento exato do prazer – todo o exame minucioso do ato sexual em sua própria execução”. Oraison (1977, p. 141) reconheceu, em sua visão conectiva de medicina e religião (“teobiomédica”), que tudo foi em vão; muitos homossexuais “recebem a absolvição, prometem não reincidir, sabendo perfeitamente que não conseguirão, (...) de modo quase compulsivo”.

¹⁰⁸ Entretanto, não nos custa lembrar que essa mesma sociedade inventa tipos homossexuais adequados às formas de exercício do poder no mundo contemporâneo. O autor espanhol Paco Vidarte (2019) já tratou dessa realidade.

Vale lembrar que quando Oraison (1977), um padre, psicólogo e médico, reflete, sistematiza em forma de livro e tenta naturalizar a questão da homossexualidade indica que algo mudou no tecido social e que a homossexualidade passou a ser pensada e problematizada de modo diferente. Oraison não foi qualquer médico que se dedicou a discutir a homossexualidade naquele período, mas é bastante significativo que tenha feito isso exercendo três profissões que caracterizem o dispositivo da sexualidade.

Para 1977, ele fez o que era possível cientificamente no intuito de melhoria de vida dos homossexuais, no que tange às tratativas desse grupo, vistos como anormais, viciados, compulsivos, etc. Oraison (1977) é um dos autores que problematiza a homossexualidade, e, a partir dele, percebemos um descompasso, no sentido de que a homossexualidade não é natural, não é um acaso, não é uma emergência, não é uma doença.

Embora estivessem ainda atreladas ao dispositivo da sexualidade (gestado desde século XVIII), as ponderações de Oraison (1977) no século XX, se constitui um rastro de que uma transformação estava em movimento; há em seus escritos evidências de um acontecimento no campo dos saberes sobre a homossexualidade.

3.2 ANDREW SULLIVAN: CORRENTES POLÍTICAS E HOMOSSEXUALIDADE

Em momento posterior a Pires de Almeida (1906) e a Oraison (1977), Sullivan (1996) enuncia que a homossexualidade deixou de ser “natural” e uma perversão, o que a coloca na rota do reconhecimento de direitos. Nesse percurso da homossexualidade, Sullivan¹⁰⁹ avança quanto a aspectos caros da homossexualidade ao mencionar algumas bandeiras que se tornariam “carros-chefe” do movimento e se coloca ora em primeira pessoa do singular (“eu”), ora como primeira pessoa do plural (“nós”).

Nesse movimento de identificação, eu-nós, o autor apresenta algumas características comuns a muitos homossexuais, como a possibilidade de se apaixonar por um amigo hétero, a proximidade com a mãe e o distanciamento do pai e, quando criança, a ausência categórica de referências homossexuais na família, na escola e nas redes informativas (TV, jornais, livros, etc.), fatores que dificultavam a vida homo no período.

¹⁰⁹ Ainda que tenha sido publicado em 1996 (seis anos depois da exclusão da “condição patológica” da homossexualidade pela OMS), o uso do termo homossexualismo no livro do autor em questão não desqualifica sua discussão e apenas reflete o termo usual naquele período.

No prólogo que abre a obra, Sullivan não replica a homossexualidade como algo biologizante, ao contrário:

Minha atração pelo mesmo sexo não era um desejo tão natural como espirrar, comer ou dormir, como algumas pessoas alegam. Era uma parte secundária de minha constituição psicológica e emocional: agia naquela parte confusa e perturbadora da minha mente que era a fusão do desejo involuntário com a aspiração consciente (...). A condição homossexual é tão involuntária como a heterossexualidade o é para os heterossexuais. Tal orientação é evidente desde o mais remoto início da formação da identidade emocional (Sullivan, 1996, p. 15-22).

O autor salienta que não se pode reduzir o ser humano homossexual à sua orientação sexual, visto que ela é apenas um aspecto de sua identidade, sendo “relevante considerar os limites e os perigos da definição do termo ‘homossexual’” (Sullivan, 1996, p. 63). Ao passo que também se opõe à ideia de que a sexualidade explica tudo (inclusive a constituição do sujeito), ideia erigida pela ciência da sexualidade (*scientia sexualis*¹¹⁰). Do mesmo modo, o autor denuncia que a *scientia sexualis* impôs uma luta contra a identidade. Isso pode apontar para um importante questionamento de uma opressão da identidade.

Ainda que reconheça a impossibilidade de escamotear seu desejo, o autor relembra que a primeira lição do adolescente homossexual é que sua sobrevivência depende da auto-ocultação e utilização de rituais de engano, fingimento e aparências, o que pode talvez explicar a “cultura masculina homossexual (...) de sexo anônimo ou promíscuo, mais que (...) de compromisso” (Sullivan, 1996, p. 19). Por vezes, reconhecer-se no outro se torna negativo, a ponto de reforçar a necessidade de manter a sexualidade encoberta, visto que é inalterável.

Sobre a auto-ocultação, segundo Sedgwick (2007, p. 35), a possibilidade de autorrevelação/exposição da sexualidade aumenta a perturbação e abala a estrutura do reino do segredo. O “armário” se configura como um dispositivo de regulação da vida de gays e lésbicas e sair dele “pode trazer a revelação de um desconhecimento poderoso

¹¹⁰ Segundo Foucault (1984a), a primeira técnica para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo desde o século XVI, a confissão, foi aos poucos sendo desvinculada do sacramento da penitência e emigrou para a pedagogia, para as relações entre adultos e crianças, para relações entre familiares, a medicina e a psiquiatria. Foi assim que, a partir do século XIX, foi desenvolvida a ciência da sexualidade (*scientia sexualis*), um campo de observações cientificamente aceitáveis. Cirino (2007, p. 82) observou que a *scientia sexualis* é apenas um desdobramento do dispositivo da sexualidade, ou melhor, ela “faz parte da expansão do dispositivo de sexualidade, que abre novas possibilidades para a infiltração do poder nos aspectos mais particulares e íntimos da vida. (...) Trata-se de uma forma individualizante de poder, que classifica os indivíduos em categorias e os fixa à sua própria identidade”.

como um ato de desconhecer, não como o vácuo ou o vazio que ele finge ser, mas como um espaço epistemológico pesado, ocupado e consequente”.

Quando trata da auto-ocultação por meio do armário, Sullivan (2007) reafirma a necessidade da política de direitos sociais e civis e, mais que isso, dá os primeiros passos em direção à uma política pós-identitária. Louro (2001) define a política pós-identitária como a crítica à oposição heterossexual/homossexual e outra perspectiva epistemológica voltada à cultura, às estruturas linguísticas ou discursivas e aos seus contextos institucionais.

Nessa linha, Sullivan (1996) relaciona a homossexualidade a quatro grandes correntes políticas: proibicionistas, liberacionistas, conservadores e liberais. Ao final, o autor acrescenta ainda a política de minorias.

Os **proibicionistas** se fundamentam na religião cristã. Para eles, a homossexualidade é uma escolha contrária à natureza divina, e, deste modo, uma aberração/abominação/anomalia/distúrbio. Essa corrente flerta com a intolerância e o fanatismo. Calcados na heteronormatividade, os proibicionistas desejam curar ou punir praticantes de atos homossexuais e evitar que héteros se desviem para a homossexualidade por depravação, curiosidade, lascívia ou má orientação moral. Para eles, o sexo heterossexual está enlaçado ao contexto conjugal e procriativo, não um ato imoral e iníquo, aos moldes do sexo homossexual (Sullivan, 1996).

Os **liberacionistas** emergem e seguem os ideários da ala proibicionista. Para os liberacionistas, a homossexualidade é “uma ‘construção’ gerada na consciência humana pelos que detêm o poder, a fim de controlar e definir aqueles que não têm poder” e “não [apenas] um estado inerente ou natural do ser” (Sullivan, 1996, p. 55). Para essa corrente, o comportamento homossexual está conectado ao contexto social e o que se presumia natural, na realidade é arbitrário. Assim, a natureza humana não existe, é uma criação social espontânea; além disso, o que os seres humanos são e significam, depende inteiramente do mundo em que se encontram. Qualquer forma de delinear discursivamente o sujeito homossexual, para esta corrente, é uma forma de exercer o poder sobre ele.

Apesar disso, Sullivan (1996, p. 66) frisa que os gays não aceitam qualquer modo de poder sobre eles de forma pacífica, já que “o descaso pelas normas de gênero sexual e o uso da linguagem, da roupa e das próprias convenções” a fim de “controlar os homossexuais têm sido as formas mais comuns da resistência homossexual às relações de

poder”. Uma delas foi a substituição da palavra *gay* para *queer* (bicha)¹¹¹, segundo o autor (1996, p. 76), “um recurso de autodeboche” usado por muitos homossexuais.

A subversão à ordem heterossexual estabelecida é um ponto essencial para refutar a ideia de que somos 100% construções sociais. Sullivan (1996, p. 59) até chega a citar Foucault, ao afirmar que ele “talvez seja a influência mais significativa sobre os pensadores e a política liberacionista”, já que para o filósofo, a identidade não se resume ao desejo sexual. Para essa corrente, o que de fato importa “é arrancar o poder das mãos daqueles que o exercem” (Sullivan, 1996, p. 74).

Os **conservadores**, por sua vez, são um braço da corrente liberal e, por conta disso, compartilham das premissas do Estado liberal (garantias à liberdade, ao pluralismo, à liberdade de expressão e de ação) e creem que a política é uma arena necessária para afirmação de certos valores culturais, sociais e morais sobre outros. Nele, tenta-se encorajar algumas formas de comportamento mais que outras; há uma preocupação com as normas sociais. Quanto à homossexualidade, os conservadores admitem a existência de uma pequena minoria homossexual e até que ela seja respeitada na área privada. Já em público, a homossexualidade é desaprovada, orientando o homossexual ao silêncio e à discrição. O comportamento homossexual em público, para essa corrente, “é vergonhoso, ilusório, autodestrutivo e corrói a sociedade” (Sullivan, 1996, p. 89). O autor rechaça tais argumentos contrários à assumência.

Sullivan (1996, p. 91) também rebate destacando que o pequeno número de homossexuais, no qual a corrente política acredita, não representa um risco para o sistema heteronormativo, considerado estável, e que os homossexuais são parte das famílias heterossexuais, cuja estabilidade “vincula-se estreitamente à maneira como os homossexuais são tratados dentro delas”. O autor expõe que ao invés de ajudar, o conservadorismo nutre efeito contrário: há um desajuste familiar devido à revolta dos *gays* com o tratamento familiar, quase sempre desrespeitoso e opressor. Além disso, não há qualquer ato contrário à vida familiar heterossexual por parte dos homossexuais, senão dos próprios héteros quando demonstram insegurança, instabilidade e arrogância (Sullivan, 1996).

Há exceções. Existem “homens que se sentem mais seguros em sua masculinidade e sua sexualidade (...) são os menos hostis aos homossexuais” e também

¹¹¹ Embora a tradução inglesa da palavra *queer* signifique “estranho”, a tradutora do livro manteve o termo “bicha”. No entanto, é necessário reforçar que “*queer* pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário” (Louro, 2001, p. 546).

“homossexuais (...) culturalmente conservadores vivendo abertamente na sociedade”, como pontou Sullivan (1996, p. 99-107). O autor destaca ainda que foi o conservadorismo que encorajou os homossexuais a ganharem a mídia (voltaremos nesse assunto posteriormente).

Os **liberais** possibilitaram que os homossexuais fossem inclusos na discussão política estadunidense e da tolerância lhes concedida. A ideia dessa corrente foi ampliar a liberdade de todos, mesmo que para isso haja a restrição da liberdade de alguns (paradoxo liberal). Para esse grupo, os direitos dos homossexuais são infringidos em várias áreas e preocupa-se de que modo os interesses do indivíduo homo são afetados pelo fenômeno da homossexualidade. Seus pilares são “criar uma sociedade que preza certos valores, transformar a cultura para fazê-la mais aberta e inclusiva e usar as leis para educar as pessoas nesse sentido” (Sullivan, 1996, p. 118).

Quando o Estado e o indivíduo estão em conflito, o liberal fica do lado do indivíduo; Sullivan (1996) considera ser uma intromissão do Estado, que, antes focado na regulação da vida pública das pessoas, passou a regular a vida privada, como forma de dirimir as injustiças quanto às minorias. Os liberais equiparam a homossexualidade à discriminação racial, embora esqueçam, como frisa Sullivan (1996, p.129), que “a raça é sempre visível, a sexualidade pode ser escondida”.

Antes de Stonewall, os corpos homossexuais eram relegados à abjeção, a uma espécie de “anomalia individual”. Pós-Stonewall, a “comunidade” foi estimulada a viver o “ser gay” como uma “identidade coletiva”, pensada em termos políticos e não psicológicos/psicanalíticos apenas, realocando-os num grupo social estigmatizado e diferenciado, como qualquer outra minoria ética ou religiosa (Vale, 2013). A noção de abjeção, como um conceito não-normativo e efeito de um jogo concreto de poder, torna-se “um elemento-chave para a construção de um contradiscurso livre de julgamentos normalizadores e de sensacionalismo homofóbico no que se refere à subjetividade sexual dos gays”, como reconhece Vale (2013, p. 308). A abjeção é capaz de transmutar humilhação social em glorificação erótico-religiosa; injúria, vergonha e ódio social em amor (Vale, 2013).

Para Sullivan (1996, p. 130), a homossexualidade seria uma mistura de identidade e comportamento, mas envolto de uma nuvem nebulosa, pois “nem mesmo é claro o que ‘ele’ é”. Os liberais procuram ampliar as proteções legais aos homossexuais, evitando o preconceito público. De acordo com Sullivan (1996), essa corrente se mostra

insuficiente quando não incentiva que a sociedade aceite os homossexuais, oferecendo um mero paliativo.

Apresentadas as quatro posições políticas e suas relações com a homossexualidade, Sullivan (1996) parte então para uma quinta corrente: a **política de minorias**. Ela respeita a lei, seus limites e seu rigor, tendo como valores a igualdade e a liberdade. A homossexualidade, diz o autor (1996, p. 144), como “condição essencialmente involuntária, (...) não pode ser negada nem permanentemente reprimida”. Mais importante para a democracia é provocar mudanças nas ações públicas, especialmente do Estado que se diz neutro, a fim garantir seu compromisso com todos os cidadãos, inclusive aos homossexuais, no que diz respeito à existência, integridade, dignidade ou peculiaridade.

O objetivo maior é eliminar toda discriminação pública e assegurar todos os direitos e responsabilidades também aos homossexuais, encorajando-os a se reconhecerem como seres humanos integrados e sentirem orgulho de sua capacidade humana. Uma de suas principais bandeiras é o casamento civil, como reconhecimento público e social de um envolvimento privado e compromisso mútuo. “Nossa batalha, afinal, não é pela vitória política, mas pela integridade pessoal”, afirma Sullivan (1996, p. 157).

Assim como os judeus, que desenvolveram maneiras de resistir, subverter e adotar uma cultura majoritária, também os homossexuais se veem ironizando a sua diferença. Como, em muitos casos, eles sobreviveram a agudos períodos de emoção, são mais capazes de apreciar – e até mesmo de festejar – as representações mais exageradas e melodramáticas da emoção. (...) É a capacidade de enxergar a agonia e desfrutar de sua forma, ignorando seu conteúdo; a capacidade de assistir ao trauma emocional e não ver a sua essência, mas sua aparência. É a estetização da dor (Sullivan, 1996, p. 168).

Atrai nossa atenção o autor argumentar que os homossexuais possuem capacidade de “dar a volta por cima” e, por meio da estetização, ver o lado bom de ser homossexual, quando tudo aponta para o lado contrário. A todo tempo reforça que somos inteiramente normais e que o projeto político heteronormativo intenta rebaixar e roubar nossa essência e fascinante alteridade.

Por fim, observa-se que o “saber gay” sofre algumas mudanças em duas décadas. Na década de 1970, Oraison (1977) é alguém que escuta o outro e fala pelo/do outro, ou seja, o saber até aquele momento é autorizado por um especialista, conforme reza o dispositivo da sexualidade quanto aos “pervertidos”, por meio de uma investigação pelo

campo da ciência. Quase duas décadas depois, Sullivan (1996) ao orgulhar-se de ser gay, ressignifica a lógica patriarcal imposta e passa a utilizar os pronomes “nós” ou “minha”, isto é, os gays começam a falar por, de e para si reivindicando direitos¹¹².

3.3 ORGULHO GAY E A BUSCA PELA VISIBILIDADE: ROMPIMENTO DAS LINHAS DURAS; SAINDO DO ARMÁRIO

Não é por ser gay que eu necessariamente... Me depilo! Que eu tenho barriga tanquinho! Que eu falo miando! Que eu tenho um poodle! Que eu sou um desperdício! Falo "aloca" ou "arrasa"! [Em libras: "Eu até falo arrasa, mas falo em libras"]! Que eu só ouço Madonna! Que eu só escuto Lady Gaga! [Mudo fala em libras: "Eu também não ouço nenhuma das duas, até porque eu não ouço"] Que eu gosto de Glee! Que eu tenho iPhone branco! Que eu faço chapinha! Que eu sou engraçado! Que eu queria ter nascido mulher! Que eu vou dar em cima de você só porque é homem! Que eu só tenho amigos gays! Não é porque eu sou gay que eu sei fazer coreografia! Só se for Britney, né? Eu não sei nenhuma mesmo! Não é porque eu sou gay, que eu torço pro São Paulo! Não? Que eu vou pro inferno! Que eu dou o cu! Ou que eu uso gola "V" até o umbigo! Até o peito pode? Não é porque eu sou gay, que eu não esteja num relacionamento estável! Há oito anos... e meio! Ou que eu tenha esses aplicativos de pegação! Que eu sou cabeleireiro! Mas eu sou! Que eu tiro a camisa na balada! Mas eu tiro! Não é por eu sou gay que eu necessariamente escolhi ser gay! Mas se eu pudesse, bem que eu escolheria! É, eu também! Não é por eu ser gay, que não dou orgulho para o meu pai! Ou que não podemos construir uma família igual a sua! (Não é [...], 2014)

Pedro Hmc, criador do canal Põe na Roda, um dos primeiros a unir humor e homossexualidade no Brasil a partir da plataforma *Youtube*, ajudou a desconstruir vários estereótipos de marginalidade e desvio relacionados à “comunidade” gay, como exemplo no texto acima. Assim como ele, buscamos empreender também um modo de pensar a homossexualidade não pautado em estereótipos. Seguimos o mote do grupo LGBT que busca questionar a homossexualidade nos valendo de movimentos teóricos alternativos à filosofia da representação.

Retomemos, pois, à ideia de “naturalização” da homossexualidade. Fry e Macrae (1985, p. 71) já alertavam, há quase quatro décadas, que a aceitação desta teoria poderia levar a “consequências terríveis”. Do mesmo modo, desde a década de 1980, o termo “orientação sexual” se popularizou atado à ideia de naturalização da homossexualidade. Outro mais nocivo foi utilizado por muitos anos e se perpetua até os dias de hoje: “opção sexual” (Sousa Filho, 2009). Precisamos rever o encaminhamento desses conceitos e

¹¹² Do mesmo modo, Madlener e Dinis (2007, p. 51) ressaltam que “paralelamente ao crescente interesse do discurso médico sobre a homossexualidade, surgiram também manifestações homossexuais interessadas em expor sua realidade, a verdade a partir do seu ponto de vista. Os homossexuais percebem esta dissecação de seus desejos como um desafio, produzindo como resistência outros discursos sobre si mesmos, principalmente através da literatura. Esta resistência, para Foucault, é essencial para que os movimentos homossexuais se afirmem, mas de outra forma que não aquela institucionalizada pelo dispositivo da sexualidade”.

buscar algo que possa desvinculá-los dos estereótipos ligados ao conservadorismo e à heteronormatividade.

Na década de 80, Fry e Macrae (1985, p. 117) sinalizavam o parcial reconhecimento político das minorias. Significa dizer que a sociedade passou a enxergar o poder não apenas no Estado, “mas também na rua, no escritório, no hospital, dentro de casa e na cama”, propiciando uma politização da vida cotidiana, muito embora a homossexualidade, como fato social, permaneça alvo de discriminação.

A política das minorias possibilitou novas formas de enxergar a sexualidade humana e várias fissuras foram possíveis nas estruturas sociais. Os homossexuais não desejaram apenas ter seus direitos reconhecidos, como também passaram a lutar para ocupar espaços, mesmo não restando dúvidas que a homossexualidade é dolorosa e pungente em determinados ambientes. Mas algo parece motivar os homossexuais e os levar a vê-la de outro ângulo, mais positivo em si, abandonando a percepção de negatividade.

Viver sem empecilhos só passa a ser uma realidade nos modos de ser de muitos homossexuais a partir do que Nunan (2003) denomina de “síntese de identidade”. Segundo a autora, o homossexual passa por pelo menos cinco fases não-lineares na vida: sensibilização (antes da puberdade), confusão (durante a adolescência), aceitação (durante ou após a adolescência) e compromisso (idade adulta).

Geralmente, a **sensibilização** ocorre quando o indivíduo começa a se sentir marginalizado e diferente dos outros, levando-o à **confusão**, momento em que pensamentos de uma possível homossexualidade provocam conflitos internos e incertezas. Vencido esse processo, se dá a **aceitação**, quando além de reconhecer sua homossexualidade, se revela a outros homossexuais, num processo conhecido como identificação. O **compromisso** seria a última etapa, quando o indivíduo adota a homossexualidade como modo de vida, apresentando-a publicamente sem qualquer receio (Nunan, 2003). É, portanto, no último estágio que Nunan (2003) diz ocorrer a síntese de identidade.

Na fase do compromisso, o indivíduo apreende maior senso de orgulho, certezas e valoração quanto à própria sexualidade. Sullivan (1996) lembra que algumas microconquistas não foram suficientes para parar o movimento LGBT, ao contrário, o estimula a ocupar outros territórios.

Inicialmente, as artes e a comunicação foram as responsáveis por abrir essa frente no Brasil. Na década de 1960, em plena a Ditadura Militar (1964-1985), Caetano Veloso

lança a música “É proibido proibir” (1968) e surgem os grupos artísticos Secos & Molhados (1970) e Dzi Croquettes (1972), com figurinos, *performances* e conteúdos subversivos, e empunhando a ideia de “como o questionamento dos papéis sexuais pode ser transformado em produções artísticas legítimas e amplamente curtido” (Fry; Macrae, 1985, p. 20).

Cabe destacar que a frase “é proibido proibir” foi o slogan do movimento de Maio de 1968, que, inicialmente, partiu de demandas estudantis e se estendeu às pautas trabalhistas. A manifestação, ambientada em Paris e que repercutiu no Brasil, plantou sementes como a dos direitos homossexuais e acentuou a compreensão “de que a revolução e as melhorias não deveriam se dar somente no escopo da política institucional, mas também na libertação da vida das pessoas” (Paiva, 2018, p. 13).

Mais que toda a luta, no Maio de 68¹¹³, na França, os jovens demonstraram que, para além de um simples *slogan*, o poder pode estar nas ruas e não apenas nas estruturas sociais (Estado, família, religião, justiça, etc.). Ao questionarem os valores tradicionais da sociedade burguesa, em meio a contradições, os jovens abriram, segundo Ridenti (2002, p. 148), “uma brecha no sistema” ou ainda “o vislumbre de que a revolução socialista e libertária” europeia seria possível.

Não à toa, Deleuze e Guattari (2015, p. 119) classificaram o Maio de 68 como um acontecimento puro, por romper com as causalidades, se desviar das leis e abrir um novo campo de possíveis. Foi “como se uma sociedade visse, de repente, o que ela tinha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. (...) O acontecimento cria uma nova existência, produz uma nova subjetividade”.

Tal movimento teve desdobramentos em terras brasileiras. Em meio à Ditadura Militar, o Maio de 68 aqui no Brasil, como relata Ridenti (2002), fomentou manifestações, ataque policial às universidades e prisões. A mobilização no Brasil se desencadeou após a morte do estudante secundarista Edson Luis de Lima Souto¹¹⁴, 17 anos, em 28 de março de 1968, no Rio de Janeiro. A contestação à ordem estabelecida respingou nas artes (música popular, cinema, teatro, etc.).

¹¹³ Foi no maio de 68 que Gilles Deleuze e Félix Guattari se encontraram (Baremlitt, 2003).

¹¹⁴ Natural de Belém (PA), Edson Luis estava há dois meses no Rio de Janeiro, onde morava com uma tia, e morreu após um tiro no peito. O estudante almoçava no restaurante Calabouço, espaço que os militares ameaçavam fechar. Ele e centenas de estudantes organizaram uma manifestação no dia seguinte a 28 de março contra o aumento do preço da refeição e a má qualidade da alimentação servida no restaurante. Ao ter conhecimento da mobilização, a PM cercou o restaurante e uma tropa adentrou o recinto atirando. Edson Luís chegou morto na Santa Casa de Misericórdia (Rodrigues, 2016; Santos; Castiglioni, 2018).

Na comunicação, o Brasil se destacou no que diz respeito à visibilidade e ao humor. Naquele momento um espaço mais engraçado que político foi conquistado pelo público LGBT. Ficaram famosos a “Coluna do Meio”¹¹⁵, de Celso Curi, em 1976, publicado pelo jornal Última Hora; e o jornal Lampião da Esquina¹¹⁶, fundado em 1978 no Rio de Janeiro, ambos voltados para informações do meio homossexual (Fry; Macrae, 1985). Nessa efervescência, nas décadas seguintes popularizaram também personagens homossexuais na TV Globo, como o Capitão Gay, de Jô Soares, em 1981, e Painho, de Chico Anysio, em 1987, respectivamente, caricaturas de um super-herói e um pai de santo homossexuais.

Importantes figuras no contexto da Ditadura Militar por utilizarem o humor no intuito de ridicularizar a homofobia, ao mesmo tempo ridicularizavam a própria sexualidade pelas vestimentas, afetação e demonstração de sexo fácil (assédio)¹¹⁷. Apesar das limitações éticas e estéticas de tais personagens, é possível identificar aqui a presença do tema. Em outras palavras, apesar de caricatos, o que hoje seria imediatamente condenável, tais criações indicam que o assunto passou a ser abordado e não apenas totalmente invisibilizado.

Lentamente, as novelas da TV Globo, principal emissora, também deram visibilidade ao assunto. Entre uma centena de casos, temos ao menos dois emblemáticos. A personagem Sarita Witt, vivida por Floriano Peixoto, em Explode Coração (1995, TV Globo), não era *gay*, *drag queen* ou travesti. Havia uma indefinição quanto à sua sexualidade, não passando de um homem que usava roupas, maquiagem e acessórios femininos durante o dia, e à noite, performava como *drag queen* nas boates. Apesar de levantar o debate, a novela o representou sempre de forma recatada, não desdobrou os aspectos da sexualidade de Sarita e desagradou o público LGBT (Há 25 [...], 2020), o que pode explicar os motivos que fizeram com que a Globoplay deixasse a personagem de fora da série documental “Orgulho Além da Tela”, lançada em outubro de 2021 (Orgulho [...], 2021).

¹¹⁵ Segundo Almeida (2019, p. 72), a coluna “tratava de homossexuais famosos no Brasil e no mundo, escrevia sobre o estilo de vida guei, paqueras, encontros e falas relacionadas a paqueras e lugares para os homoeróticos frequentarem”. De acordo com Cruz Lopes (2021, p. 71), “a coluna tinha uma subseção nomeada correio elegante, na qual homossexuais podiam mandar cartas, divulgando-se e marcando encontros”. Celso Curi chegou a ser processado e preso pela Ditadura Militar, até ser demitido. “Cury foi absolvido ao fim do processo, que durou de 1976 a 1979”, conforme informou Canabarro e Meyrer (2020, p. 5).

¹¹⁶ “Lampião da Esquina” foi um periódico afinado com a causa LGBT. Uma dezena de homossexuais conduziu o projeto, fazendo-o circular no Brasil entre 1978 e 1981, em plena Ditadura, no intuito de denunciar o preconceito de gênero. Pesquisas recentes têm se preocupado com as diversas temáticas trazidas pelo periódico (Cruz Lopes, 2020; Gonçalves, 2022; Pires, 2022).

¹¹⁷ Em artigo recente, Busetto (2020) relembrou que o Capitão Gay sofreu ataques de censura e foi criticado por telespectadores, assim como pela militância gay.

O personagem Bernardinho figura como um segundo exemplo de nossa lista paradoxal. Vivido pelo ator Thiago Mendonça, na novela *Duas Caras* (2007, TV Globo), o personagem era um cozinheiro que na trama se envolve com Heraldo (Alexandre Slaviero) e Carlão (Luigui Palhares). O personagem foi criticado pela promiscuidade, o que reforçaria ainda mais o preconceito. Para piorar, a “comunidade” LGBT aguardou até o último capítulo o beijo entre Bernardinho e Carlão durante a união estável do casal. A cena chegou a ser gravada, mas a autocensura a impediu de ir ao ar¹¹⁸.

Apesar da inovação na teledramaturgia em abordar um tema ainda tão espinhoso na sociedade, todos esses programas e personagens que representavam os homossexuais são frutos do pensamento e comportamentos da época. Diferente do passado, quando não se fala quase nada sobre o assunto na mídia, passa-se a tratar do tema, mesmo que de maneira ainda estereotipada. No entanto, de modo imprevisível, próximo ao período da novela *Duas Caras*, em 2005, surgiu a plataforma de vídeos *Youtube*. Uma nova potência do ser homossexual iria colocar anos depois à prova as padronizações por meio de outras formas de comunicação, menos unidirecionais.

Fernandes (2013) reforça que a imagem clássica do homossexual masculino que se fez na mídia, há alguns anos, era, tradicionalmente, a do afeminado. Segundo ele, nos programas humorísticos, a “bicha louca” era a personagem recorrente e a homossexualidade algo escandaloso, chamativo e que se pode rir dela. Até as paradas gay, evento mais importante, foram documentadas pela grande mídia com imagens, em sua maioria absoluta, apenas de travestis e *drag queens*, denotando (e por vezes verbalizando) uma espécie de “festa à fantasia” ou que ali somente esse público existiria.

Importa-nos, portanto, pontuar neste contexto o caráter pedagógico da mídia, que, similar à escola, à família e à religião, atua como instituição disciplinar que incide sobre os modos de subjetivação e as práticas de construção identitária.

[A TV] como um lugar especial de educar, de fazer justiça, de promover a “verdadeira” investigação dos fatos (relativos a violências, transgressões, crimes de todos os tipos) e ainda de concretamente “ensinar como fazer” determinadas tarefas cotidianas, determinadas operações com o próprio corpo, determinadas mudanças no cotidiano familiar e assim por diante (Fischer, 2002, p. 155).

¹¹⁸ Gonçalves (2018, p. 67) salienta que o primeiro beijo entre dois homens em uma telenovela na TV Globo só ocorreu em 2014, entre o casal Félix (Mateus Solano) e Niko (Thiago Fragoso), em “Viver à Vida”. Segundo ele, o beijo gay “repercutiu na imprensa como um marco na promoção da visibilidade LGBTQ+ e também debate da homofobia”.

Naquele período, a TV brasileira em especial não trazia qualquer solução para a questão homossexual, mas, em outros termos, educava como devíamos ser carnavalizados e interpelava como são os homossexuais. Ela tinha e ainda tem o potencial de problematizar como o sujeito homossexual deve e pode ser pensado, quanto às suas habilidades, sensibilidades e competências sociais.

Vale salientar que muitos desses produtos midiáticos vieram antes dos estudos de gênero no campo comunicacional, que foram responsáveis inclusive por questionar e criticar formas estereotipadas de representação inicialmente dos homossexuais masculinos. Em outras palavras, há uma crescente denúncia das formas pelas quais a TV reconhece o sujeito homossexual como podendo e devendo ser pensado, que às vezes não parecem estar alinhadas às dinâmicas mais atualizadas, funcionando muitas vezes como entraves e noutras como catalizadoras do devir.

Neste sentido, em relação às linhas de força, a TV atua como linha molar, sendo responsável por regular quais corpos e comportamentos são normais e quais são estranhos, grotescos, anormais. Quando apresentam os homossexuais na programação em horário nobre e diariamente, causa uma fissura na “homogeneidade midiática” (linha molar) e, embora seja necessário o uso de aspas, causa certa ruptura na estrutura enquanto linha molecular, desterritorializando valores sociais e, de forma pontual, tornando-se uma linha de fuga.

Observando a partir da lógica deleuziana, a aparição de LGBTs nas primeiras novelas, podemos entender que tal visibilidade não contribuiu plenamente e unicamente para a efetivação de um novo sujeito, um novo modo de vida. Ainda que este aspecto seja visto como linha molecular, ele se desdobra para o aspecto conservador, pondo em risco o orgulho de ser gay, na medida em que os marginaliza e os representa como caricaturais. Isso porque se utiliza do humor de rebaixamento, que ridiculariza os corpos gays e, num considerável número de vezes, reproduz e reforça o pensamento conservador (linha molar).

Durante um evento em Salvador, Ricardo Miskolci lembrou que a discussão do presente é qual visibilidade queremos ter. Segundo ele, quando a mídia quer mostrar o casal gay na novela, geralmente apresenta dois homens masculinos que, por si só, “reproduzem o que há de mais conservador” em nossa sociedade (Miskolci, 2011, p. 279). Ou seja, não há saída. Sempre que se falar em uma forma de ser gay, outra será excluída. Será inovadora a apresentação de uma “nova” forma, porém deixará outras formas invisibilizadas.

Assim, podemos perceber que essas novelas não foram capazes de instaurar um modo de existência ou coexistência com a ou na “comunidade” gay completamente novo, muito menos deu um novo sentido ao que é ser gay ou transfigurou essa representação que circula na sociedade sobre o que é ser gay. Ao contrário, ao caricaturar um modo de ser, as produções reforçaram vários estereótipos. Há de se considerar que não é criativo, nem transgressivo, muito menos rebeldia ou contravenção. Em certa medida podemos dizer que é subversivo e ousado por lhes dar visibilidade; colocar nos lares brasileiros o gay, até então invisível. Por ser proibido e silenciado, agora estimula o debate, torna o tema dizível ¹¹⁹.

Ainda precisamos lembrar que há uma linha tênue entre o humor gay de rebaixamento e o humor gay criativo, que produz diferença. Esse aspecto requer de nós cuidado na presente tese, já que a todo tempo nosso enfoque é sobre o humor de produção de diferença, o humor criativo. Em outras palavras, a representação dos gays (de não-gays sobre os gays e para os gays) é potencialmente diferente de gays representando a si mesmos, rindo de si mesmos (de gays para gays e não-gays)¹²⁰.

Enquanto a ciência e a política passam a reconhecer os gays em suas individualidades e importância, a mídia não acompanha necessariamente no mesmo compasso, pois os acontecimentos não se dão na mesma intensidade e simultaneidade em todas as esferas sociais.

Do mesmo modo, não acreditamos que o humor seja utilizado pelos homossexuais como método para que sejam aceitos pela sociedade heteronormativa,

¹¹⁹ Moreira (2023, p. 124) observou as possibilidades de afeto homossexual, a partir de 17 cenas de beijos entre personagens masculinos, exibidas em 16 novelas produzidas pela TV Globo, entre 2013 e 2022. A análise de quase uma década conclui também que “a predominância da representação do homossexual branco, jovem, performando uma masculinidade considerada padrão, ocupando posições sociais e econômicas elevadas, e beijando desde que esteja apoiado por uma relação romântica, em espaços privados e sinalizando um final feliz para as personagens promove uma abordagem higienista e conservadora frente à homossexualidade, apagando o desejo homossexual e o substituindo por uma narrativa quase idílica, como um conto de fadas. (...) [Em 15 das 17 cenas, há] o apagamento da paixão, do desejo sexual das personagens [que] as reduzem a quase (...) ‘apenas bons amigos’”. Quem também mencionou os beijos em questão foi Assis Neto (2017, p. 108), para quem há ainda certa orientação conservadora, citando dois casos emblemáticos: “a privacidade de um casal homo-direcionado ainda é explorada aquém do que poderia na faixa das 21h, dada a permissibilidade da “classificação indicativa”, se restringindo a insinuar momentos íntimos e presumir práticas sexuais. Vide a primeira cena de sexo entre gays, que só veio ao ar no ano de 2016, com os personagens André e Tolentino da telenovela ‘Liberdade, Liberdade’, transmitida na faixa das 23h. No caso de Ivan e Sérgio, qualquer possibilidade de ter desvelada sua intimidade, foi eliminada por completo, com o ‘beijo gay’ se realizando enquanto ‘ato final’, onde até isso foi previamente sabotado, para concretizá-lo de modo precário e dessexualizado”.

¹²⁰ Vale destacar, porém, que nem sempre é o que acontece. O autor de novela Walcyr Carrasco, para citar um exemplo, é bissexual, e ainda assim seus textos e personagens são estereotipados. Carrasco, diz Vieira e Moreira (2000, p. 14), “investe em discussões que pouco ajudam a ampliar as formas de se ver, viver e entender a questão homossexual” e, se utilizando do humor, “exibe conteúdos que zombam da homossexualidade e não investe em desconstruir os estereótipos e preconceitos”, sendo necessário, que autores de novela apresentem ao público “gays que consigam estabelecer novas formas de se ver, viver e compreender as outras possibilidades de gênero e sexualidade que fogem ao padrão imposto socialmente”. Colling (2007) já havia observado que de 1974 a 2007, os personagens gays eram criminosos, afetados e heterossexualizados.

tática que se demonstra ineficaz. Temos conhecimento que a constituição de sujeitos gays não necessariamente forjam sujeitos jocosos.

Ter consciência de nosso lugar no mundo, nos conduz para o que Sullivan (1996) trata do que vamos chamar provisoriamente de “empoderamento gay”. Quando traça as cinco correntes políticas já mencionadas anteriormente, por várias vezes o autor cita que os homossexuais possuem uma força que os move para além do mero reconhecimento de sua existência e conseqüente respeito.

A concepção de Sullivan se confronta com o pensamento deleuziano, filósofo que abdica da ideia de um sujeito universal e substâncias definidoras dele. O “sujeito só pode ser larvar” (Deleuze, 2005, p.118), é mutante e inconstante (Sales, 2005), e tudo nele é intensidade. A intensidade é entendida como um signo, o ser do sensível, “aquilo pelo qual o dado é dado. (...) A intensidade [para ele é] como pura diferença em si” (Deleuze, 2006, p. 203-209).

O desejo é demonstração de orgulho uma vez que não se trata de cooptação de pessoas para o “vale”¹²¹. Ocupar outros espaços, sermos vistos, falar por nós mesmos.

Uma forma de conquistar outros espaços de fala em grande escala foi possibilitada pela internet, com todas as aspas que lhe são necessárias. Essa escalada só foi possível a partir de uma mudança na forma de observar o mundo, fazendo dele lugar de microconquistas cotidianas que se projetavam sobre a “comunidade” homossexual. Isso se deu quando percebemos que nós, como homossexuais, podemos subverter de forma autoconsciente, entre tantos outros fatores, pelo riso. Dito de outra forma:

Dentro de qualquer estrutura social opressiva há um espaço onde os seres humanos podem agir a partir da sua própria vontade. Essa autonomia pode nascer da dor, da infelicidade ou até das próprias forças que procuram extingui-la. Mas a sua resistência sugere a existência de um indivíduo humano separado e independente da cultura em que ele age. Esse espaço pode ser não mais que uma fenda cultural, um gesto de uma *drag queen*, um abraço mudo roubado e um amigo desatento, o silêncio benevolente de um pai e mãe compreensivos. Mas entre o gesto e o espaço, existe a possibilidade da liberdade humana (Sullivan, 1996, p. 67).

¹²¹ Aqui nos referimos ao “Vale dos Homossexuais”, lugar imaginário adotado pela “comunidade” LGBT após as declarações da pastora evangélica Yonara Santo, que, em visões, alega ter visto no inferno, um espaço reservado para homens e mulheres homossexuais em sofrimento e dor. Como uma sátira, o apelido carinhoso foi abraçado positivamente pela “comunidade” LGBT como um lugar de acolhimento onde todos viveriam juntos, livres e felizes. O termo é comumente utilizado na mídia quando famosos saem do armário e “entram para o vale”. Além disso, batiza páginas nas redes sociais digitais (Instagram e Facebook) e estampa produtos de consumo (Pastora Ex-Lésbica [...], 2013; Strapazzon; Cesaro, 2021).

A essa liberdade humana que Spivak (2010) procurou elucidar em seu livro. Ainda que seu foco sejam mulheres, sua análise quanto à possibilidade de fala do que chamou de “subalterno” aproxima-se ainda sobre outras minorias. Segundo a autora, as redes de poder/desejo/interesse (bem como o sujeito subalterno) são tão heterogêneas que reduzi-las a uma narrativa coerente seria contraproducente, daí a necessidade de reconhecer que os oprimidos podem falar por si mesmos, contrapondo-se ao silêncio imposto pelo sujeito soberano/imperialista.

A autora (2010, p. 79) responde ao título do livro - “Pode o Subalterno Falar?” - afirmando que não se trata de apenas de “tornar o mecanismo visível”, mas “tornar o indivíduo vocal”, fortalecendo sua consciência e fazendo com que ele próprio se resgate da obscuridade. O subalterno é emudecido quando o posicionam como ouvinte ou ainda quando outros falam em seu nome, aliás, o subalterno é impedido de falar (Spivak, 2010).

Na lógica de produção discursiva, Michel Foucault (1996) reforça que o discurso não pode ser considerado como um amontoado de palavras ou concatenação de frases que possuem um significado em si. O autor aduz que compreendamos o discurso como o conjunto de enunciados estruturados dentro das lógicas de poder e controle (Foucault, 1996). O número de enunciados é limitado e define um conjunto de condições de existência. Dito de outro modo, a prática discursiva está relacionada ao tempo e ao espaço, “que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (Foucault, 2008, p. 133). A frase foucaultiana relaciona-se diretamente com a realidade traçada aqui da TV brasileira e o discurso apresentado do padre, médico e psicólogo francês, Marc Oraison.

Não é nossa intenção recontar aqui a história da TV, mas reconhecer que da TV até o *Youtube*, houve um longo caminho percorrido nas disputas em torno das representações acerca dos homossexuais. Ao estudar a convergência entre TV e internet no Brasil, Brandão (2015, p. 84) reconhece que a introdução de novas tecnologias e serviços nas casas das pessoas, tais como computadores, smartphones, tablets, etc., favoreceu a mudança comportamental dos consumidores uma vez que “assistir televisão deixou de ser uma atividade que comanda a atenção completa do público” e ocorre a “divisão da atenção com, pelo menos, mais uma tela”.

Na emergência da internet, o *Youtube* se mostrou uma importante plataforma midiático-tecnológica, com potencial infinito e gratuito de propiciar a crescente cultura participativa e facilitar as relações entre diferentes atores e meios de comunicação. Todos

esses atributos colocam o *Youtube* como uma das redes de compartilhamento de vídeos mais populares e acessados do mundo, tendo como diferencial conteúdos produzidos pelos seus usuários (Burgess; Green, 2009; Telles, 2011).

O Youtube foi visto como a nova TV corporativa (Ribeiro, 2013), um espaço de nostalgia (Turnes Montezano; Coutinho, 2019), uma possibilidade para circulação e condições de visibilidade de vídeos relacionados à saúde (Muzi, 2020) e, conseqüentemente, possui uma inegável força comunicacional e consolidação como fonte de práticas culturais características. Não à toa, por estar

Agregando tantas ferramentas que possibilitam e auxiliam a produção e difusão de conteúdo, o YouTube tornou-se uma plataforma em que as pessoas encontram a liberdade para usar suas vozes, se conectarem e descobrirem as similaridades e diferenças que fazem da plataforma um espaço acessível, plural e mais democrático, em que a cultura de massa deu lugar à cultura participativa (Delfino; Borges, 2021, p. 151).

O portal conta com um sistema exclusivo de "estrelas", permitindo que usuários ordinários conquistem reconhecimento (e, em última instância, sucesso financeiro) com base nos conteúdos que produzem em seus canais (Oliveira *et. al.*, 2017, local.7). Ao fazer um levantamento em uma população de 151 indivíduos com faixa etária entre 15 a 24 anos, Vale (2017) frisou que o espaço aberto pelo *Youtube*, a partir da figura marcante dos influenciadores digitais e seus canais, foi e é um pólo transformador de vidas. Acrescenta ainda que, “para os movimentos sociais, a internet representou o ganho de visibilidade e voz, antes restritos a espaços elitizados e dominados pela grande mídia tradicional” e também possibilitou formas até então inéditas de “propagação da imagem de pessoas LGBT+ como sujeitos dignos de direitos” (Vale, 2017, p. 21-22). Desse modo, a internet (e conseqüentemente o *Youtube*) favoreceu maior compreensão sobre sexualidades, significado social da luta, universo, causa e elementos LGBT e senso de pertencimento à comunidade.

Ainda, no pensar de Vale (2017), a construção de espaços de discussão *on-line* que promovam troca de experiências, fortalecimento de identidades, organização, mobilização e busca por novas vozes fazem com que grupos minoritários se fortaleçam e estabeleçam uma rede de contato muito valiosa para combater o preconceito. Temas tabus se fizeram ouvidos e pautas antes praticamente inexistentes foram levadas em consideração numa esfera social mais ampla, diminuindo o estigma relacionado à população LGBT.

Os homossexuais, portanto, demonstram que sua voz antes silenciada pode percorrer outros canais, especialmente no *Youtube*. O orgulho da sexualidade abriu espaço para que os próprios homossexuais ganhassem as redes e muitos pudessem falar sobre si abertamente, como forma de dar visibilidade ao que pensam e vivem cotidianamente, e, acima de tudo, como salientaram Alencar e Almeida (2019, p. 216), “questionarmos nossas existências enquanto sujeitos gays em um mundo onde as garantias políticas e jurídicas parecem não bastarem para o asseguramento de vidas mais vivíveis.”

Podemos denominar este processo de efervescência gay nas redes de linhas moleculares revolucionárias ou revolução molecular, processo que ocorre por engajamento e tensionamento de limites, tanto a nível microscópico quanto em escala social. Nele, o despontar da noção de desejo mobiliza afetos que transformam-se em discursos racionais (Guattari, 1981; Maeso; Santafe, 2021).

Não se trata, como diria Sullivan (1996), de punir o homossexual, muito menos de buscar aceitação ou aprovação da maioria, mas movimento de celebração da sexualidade. “A própria existência da bicha depende da recusa da maioria em aceitá-lo, (...) da intolerância da maioria. (...) Não pode haver bichas sem a hegemonia do normal”, respalda Sullivan (1996, p. 80), acrescentando que muitas de nossas conquistas ainda se mostram passageiras, transitórias e reversíveis. A afirmação evidencia a existência dos grandes binarismos das linhas molares: homem/mulher, adulto/criança, humano/animal, masculino/feminino (Deleuze; Parnet, 1998).

Esses binarismos, quase sempre reforçados pela ala conservadora, ao sofrer uma fissura, faz com que os homossexuais comecem a olhar para além de si mesmos.

À medida que uma massa crítica de homossexuais emergia das subculturas da década de 70, o mundo gay começou a apoiar a multiplicidade de ideias. A velha corrente homófila da primeira onda do movimento pelos direitos dos *gays*, nos anos 50, restabeleceu-se e começou a defender uma maior assimilação na sociedade em geral, arriscando-se mesmo a criticar o libertinismo sexual que alguns acreditavam ser a própria definição de uma existência homossexual. Jornalistas corajosos (...) passaram a desafiar as certezas dos gays radicais. E os gays radicais complementaram essa evolução com uma demanda, também estridente, por mais que uma simples satisfação no isolamento do gueto. Ambos os grupos começaram a desafiar a distinção público-privada, da qual dependia o pacto conservador da sociedade com o homossexualismo [sic]. À medida que a massa crítica aumentava, mais e mais gays e lésbicas começaram a identificar-se como tais publicamente: nas salas da diretoria e nas salas de aula, nos quartéis e nos jornais, nas fábricas e nas férias da família, nos jantares de Natal e nas festas de escritório. A distinção entre público e privado começava a desmoronar (Sullivan, 1996, p. 106).

Essa percepção também se transpôs por meio de sua aparição midiática. Não queremos aqui desmerecer as aparições no Brasil de personagens eminentemente gays nos veículos de comunicação, que naquele período foram importantes para discutir o assunto. No entanto, queremos ressaltar o fato de que a maior parte desses personagens não eram vividos/escritos por homossexuais de fato e que, por isso, estereotipavam-nos junto ao grande público. Não somente isso. Carece-nos dizer que, de algum modo, isso era o possível.

Nas redes, os homossexuais puderam falar sobre si abertamente, procurando demonstrar seus modos de vida, sem qualquer intermediário, mostrando a realidade das ruas e das casas, reforçando a luta de ser quem de fato são. A coragem é o acontecimento que muda o mundo, já diria Sullivan (1996). Para fugir da rejeição, os homossexuais passam pela autoaceitação, que ele descobre, geralmente sozinho, ao buscar forças internas para superar a hostilidade do universo. A ocupação da mídia digital lançando mão do humor pode ser uma saída.

Vale resgatar ainda que, a partir das diferentes maneiras como a homossexualidade foi pensada, primeiro por Oraison e posteriormente por Sullivan, vão criar um terreno propício para a emergência de um movimento que mais recentemente desagua numa percepção da diferença.

3.4 DIDIER ERIBON E A EXPERIÊNCIA SINGULAR GAY

Didier Eribon (2000, 2008), anteriormente citado, se desvincula das amarras da identidade (e por conseguinte da representação) ao propor estudar a subjetividade gay a partir da experiência. Em seu livro mais conhecido, Eribon (2008, p. 15) sugere que não são os sujeitos gays que têm experiências, mas são as experiências que produzem esses sujeitos, com base na “subordinação’ a uma ordem, a regras, normas, leis...”, em dado momento da história.

Como já elucidaram os autores citados até aqui, em certa medida diferente do que propõe Eribon, interessa-nos sua visão em relação à injúria. Elemento central no pensamento do autor, as ofensas percorrem a vida de muitos homossexuais, sobretudo dos afeminados. Ou seja, antes mesmo de conhecer o amor, muitos experienciam a violência e a mentira.

Eribon (2008) averigua o mundo de injúria na centralidade da vida homossexual. A injúria é aquilo que:

Todo gay pode ouvir num momento ou outro da vida, e que é o sinal de sua vulnerabilidade psicológica e social. “Viado nojento” (“sapata nojenta”) não são simples palavras lançadas *en passant*. São agressões verbais que marcam a consciência. São traumatismos sentidos de modo mais ou menos violento no instante, mas que se inscrevem na memória e no corpo. (...) Uma das consequências da injúria é moldar a relação com os outros e com o mundo. E, por conseguinte, moldar a personalidade, a subjetividade, o próprio ser de um indivíduo (Eribon, 2008, p. 27).

Se toda injúria se prolonga semelhante a um *continuum* na memória e no corpo, do mesmo modo, ela é capaz de formatar nosso ser. O insulto, como um veredito, desnuda a diferença em nossa face, (re)afirma que contrariamos a heteronormatividade. A partir desse ato de linguagem, o homossexual descobre ser quem e a quem “se pode dizer isto ou aquilo, que é objeto de olhares, dos discursos e que é estigmatizado por esses olhares e esses discursos” (Eribon, 2008, p. 28).

Quem insulta não está apenas enunciando uma informação sobre o que o sujeito homossexual é, pois não se trata de uma mera descrição ou constatação. Quem ofende demonstra ter domínio sobre o homossexual, e, como consequência, o gay está em poder dele. Ferir o destinatário, eis o poder em questão. Essa consciência ferida e envergonhada torna-se, segundo Eribon (2008), um elemento constitutivo de nossa personalidade. Tal qual um “enunciado performativo”, a injúria produz uma ação, um efeito, um corte entre os “normais” e os “estigmatizados”. “A injúria me diz o que sou na medida em que me faz ser o que sou” (Eribon, 2008, p. 29), mas ela também faz penetrar em minha personalidade o “sentimento de vergonha, medo e inferioridade social que me atribuem” (Eribon, 2000, p. 57).

Por esse motivo, Eribon (2008) coloca o gay como uma espécie de “camaleão social”¹²², que aprendeu a adaptar seu comportamento e características de acordo com o ambiente em que está, já que a possibilidade de ódio e agressão (verbal e/ou física) se tornou onipresente. Alerta ainda Eribon (2000, p. 57) que fazer vistas grossas apenas reforçam a eficácia aos ataques sofridos, pois “os mecanismos de opressão funcionam melhor quando permanecem ocultos ou não são denunciados”.

No pensar do autor, muitas vidas gays se refugiam nas cidades grandes ou capitais (até mesmo fora do Estado/país de origem) em decorrência do risco eminente da injúria na cidade natal. Dois fatores contribuem para o “corte na biografia”: o ambiente

¹²² Deleuze e Guattari (1995a, p. 20) ressaltam que “o camaleão não reproduz as cores de sua vizinhança, (...) nada imita (...) [ele] pinta o mundo com sua cor”. Intentando tornar-se imperceptível, o camaleão faz uma ruptura a-significante, traça uma linha de fuga. A esse processo, os autores denominam de “devir-mundo”.

das cidades pequenas é hostil (vive-se uma permanente dissimulação/auto-ocultação) e as cidades maiores permitem a preservação do anonimato e, por conseguinte, a liberdade. Pelas vias da multiplicidade, a cidade metropolitana permite novas conexões com outros gays e favorece novas redes de sociabilidade, inclusive quanto a parceiros e amigos.

Eribon (2008) tangencia ainda a questão da visibilidade gay, justificando que não se trata de demonstrar pura e simplesmente a sexualidade publicamente, mas que um número cada vez mais expressivo de indivíduos gays parou de dissimular sua sexualidade no cotidiano diário, antes restrita ao “lazer noturno”. Esse posicionamento transformou também a sociedade, sobremaneira quando questiona a ordem instituída no mundo contemporâneo¹²³.

As vidas gays, segundo Eribon (2008, p. 44), são diferenciadas quando um indivíduo reinventa a si mesmo, ao sair do silêncio, da clandestinidade vergonhosa. Para ele, é “o exílio babilônico das infâncias anormais que virão a nutrir as energias com as quais os gays criam ou recriam personalidades para si”.

Isto é, o gay é gay porque é capaz de reinventar a si mesmo, a produzir-se de si mesmo. E, se relacionarmos Eribon (2008) e Sullivan (1996), deduzimos que a força não é apenas um desejo, mas uma inventividade.

Essa energia criadora é, antes de mais nada, uma energia que criou a si mesma em e pela fuga. É a lembrança, mas também é permanência, a persistência dos sentimentos experimentados na infância, na adolescência, pelos quais a identidade pessoal de muitos jovens gays foi profundamente estruturada, que produzem sua capacidade e essa vontade de transformar a si mesmo e a energia necessária para chegar a isso (Eribon, 2008, p. 44).

O que Deleuze (1999) já havia prenunciado quanto ao ato criativo e sua ligação com as artes, Eribon (2008) associa que a criança gay adere a modelos literários ou artísticos em contraposição a modelos familiares e sociais, o que lhe aproxima do mundo do cinema, dos livros, das artes, da imprensa e da cultura, numa tentativa de criar a si mesmo a partir de outras referências.

Considerando a violência no âmbito familiar, o valor de suas vidas para o fascismo e a debilidade de políticas públicas, entende-se o porquê das reivindicações atuais do movimento gay serem levadas à cena pública com intensidade.

Não é apenas porque exprimem o desejo legítimo de pôr um termo nas discriminações. Nem porque essas reivindicações enfrentam discursos de hostilidades tão violentos, tão odiosos, tão desprezíveis que isso não

¹²³ De acordo com Eribon (2000), as instituições que trabalham para perpetuar a ordem social e sexual são, por exemplo, a igreja, a escola, o mundo do trabalho e as ideologias políticas.

pode deixar de suscitar reações de cólera e de revolta. É também porque em muitos indivíduos, elas mexem com as fibras mais profundas da consciência e do inconsciente, marcados por essas feridas da infância e da adolescência (...), e que estão investidas de toda a paixão engendrada por essa “melancolia” da qual se trata precisamente de tentar escapar (Eribon, 2008, p. 54).

A melancolia gay tratada por Eribon (2008) tem raízes fincadas na rejeição e ruptura com o núcleo familiar, assim como nas cidades grandes e seus inúmeros problemas (violência, assédio policial, doenças, etc.). Levar seus problemas ao conhecimento público, para além de ser uma terapia pessoal, tem a função social de fazer parte do que Eribon (2008, p. 47) chamou de “cadeia invisível de solidariedade entre os homossexuais”.

Se a linguagem nos espreita de modo negativo, existe antes de nós e busca apagar nossas singularidades pessoais, é a partir de nosso encontro com ela que produzimos outros atos de linguagem, especialmente quando ultrapassamos a barreira do segredo imposta pelas portas do armário e criamos mundos possíveis que garantem que nossa voz ecoe a outros injuriados, de várias formas, uma delas, é o humor na internet.

Isto é, ainda que os sujeitos sejam efeitos da lógica que se considera dominante das organizações pretensamente normalizadoras, os homossexuais fazem do limão sua caipirinha, quando, a partir de sua sexualidade a transformam numa experiência historicamente singular (Foucault, 1984b). A experiência como modo singular diz respeito à relação do sujeito consigo mesmo, que possibilita transcender a dimensão do assujeitamento da moderna *scientia sexualis*, e a modificação do vir-a-ser da realidade histórica do homem (Carvalho, 2007; Pich, 2021).

Assim, os homossexuais se constituem, pelo olhar de Eribon (2000, p. 15), como “sujeitos da própria palavra e do próprio olhar”, indivíduos autônomos que falam por e sobre si. Em âmbito coletivo, a Parada Gay, enquanto ato de linguagem, afirma: existimos. No aspecto pessoal, eles não se calam e perturbam a ordem social apenas por existirem. Além disso, uma opinião pode converter-se numa ampla mobilização, numa revolução (Eribon, 2000) ou microrevolução molecular (Guattari, 1981). Não por acaso, cada vez mais homossexuais têm tido a audácia de tomar a palavra e estilhaçar a mordada do silêncio. Eles não estão dispostos a dobrar-se diante das ordens homofóbicas, muito menos submeterem-se às imposições, ainda que sejam caracterizados como insultáveis, anormais e inferiores (Eribon, 2000).

A visibilidade coletiva de gays (...) oferece ao ódio homofóbico a

oportunidade de acordar e se expressar. (...) Cada vez que os gays falam abertamente ou param de se esconder, lhes pedem que se calem e sejam discretos. Ou seja, que se submetam à ordem homofóbica. (...) A homofobia precede histórica e estruturalmente a palavra homossexual e está prestes a ser desencadeada assim que esta palavra vier à tona (Eribon, 2000, p. 67).

Assim, já não se submetem aqueles que acreditam que eles não têm o direito de falar, o que nos remete ao famoso “cala a boca já morreu”¹²⁴. Portanto, falar já é para os gays um ato de resistência. A luta é uma forma de se posicionar de modo positivo na aceitação de si mesmo, um “laço invisível” que os une. Para poder viver o que são, os gays precisam reinventar seus modos de vida. Eribon (2000, p. 75) evidencia que existem milhares de maneiras de ser homossexual e “cada um de nós daremos o sentido que desejarmos”. A maneira mais subversiva dos homossexuais, diz Eribon (2000), é não calar-se e expressar publicamente o que de fato são.

3.5 SOFRER OU FRUIR: SUBJETIVIDADE HOMOSSEXUAL, POLÍTICA DO DESEJO E FAZER DO ACONTECIMENTO UMA POTÊNCIA ALEGRE

Sempre em busca de respostas no mundo, Deleuze e Guattari problematizam o desejo. É contrapondo filosoficamente a Psicanálise estruturalista que constroem o conceito de máquinas desejanças, que se acoplam/agenciam/conectam para produzir (e reproduzir) o desejo.

Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. O desejo e o seu objeto constituem uma só e mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto e dando um resto ao sujeito nômade e vagabundo. O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43).

O excerto evidencia uma construção ontológica à teoria do desejo em Deleuze e Guattari (2010), na qual tomaremos alguns aspectos pertinentes à nossa pesquisa. Para os autores, as máquinas são pequenos elementos (no corpo, órgãos e fontes; no céu, estrelas e arco-íris; na natureza, rochas, flores, água e plantas, etc.) que possuem uma função no mundo. Alguns criam fluxos, outros promovem cortes/extração.

¹²⁴ A frase popularizada no Brasil como um ditado popular, batiza também a peça de humor do dramaturgo paulista Luis Alberto de Abreu, realizada em 2008.

Como exemplo, Deleuze e Guattari citam o peito que produz leite (fluxo) e a boca que mama (extração de fluxo), respectivamente, máquina-fonte e máquina-órgão. Destacam ainda que um elemento pode exercer mais de uma função. A boca come, mama, fala, respira, não come (casos de anorexia) ou se cala (Deleuze; Guattari, 2010). No sexo, a boca também possui infinitas utilidades. Ou seja, “há tão somente máquinas em toda parte (...). Máquinas de máquinas. (...) Todos somos *bricoleurs*” (Deleuze; Guattari, 1976, p. 15). A separação de homem e natureza é impossível e o que há são unicamente processos que produzem um no outro e proporcionam agenciamentos que acoplam as máquinas desejantes e sociais¹²⁵. Neste sentido, o *Youtube*, portanto, pode ser considerado um agenciamento maquínico, uma máquina.

Quanto ao desejo, inicialmente, é preciso evidenciar que desejo aqui não se refere àquela vontade ou aspiração de conquistar algo que nos falta. Diferentemente do senso comum inspirado no platonismo, ou mesmo da psicanálise lacaniana, o desejo circunscrito ao pensamento de Deleuze e Guattari (2010) se volta para a produção de novos arranjos no mundo real, longe do campo das ideias.

Para eles, o desejo é produzido por nós, seres humanos, enquanto máquinas desejantes e errantes, que se movem de forma nômade no intuito de fabricar novos arranjos, novas conexões. O fator opressão/repressão é aquele capaz de paralisar essa movimentação e nos tornar sujeitos fixos. Ele nos paralisa, contingencia nosso devir, nosso viver. Com foco nos objetivos dessa tese,

Desejar é criar mundos, construir modos de estar, ser, experimentar os verbos da vida (amar, trabalhar, pesquisar, viver, pensar...) em conexão direta com os mais diferenciados elementos de seu entorno e suas infinitas possibilidades de montagem. Desejar só se dá em conjunto, em agenciamento com um coletivo, uma paisagem, desejar é construir um agenciamento, construir um conjunto, conjunto de uma saia, de um raio de sol, construir uma região, agenciar (Neves, 2012, p. 67).

Se a produção é um processo, para Deleuze e Guattari (2010) o desejo não é uma meta, um fim; o fim do processo é sua efetuação. Ao desejo cabe a tarefa de fazer correr, fluir e cortar. O desejo deseja tanto a morte (motor imóvel) quanto a vida (funcionamento

¹²⁵ A nosso ver, embora sejam complementares, as máquinas desejantes concorrem com as máquinas sociais (entre as quais a TV). As últimas buscam sempre “codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo escorra sem ser tampado, canalizado, regulado” (Deleuze; Guattari, 1976, p. 50-51). Segundo Trindade (2013, p. 8), “nós somos máquinas desejantes movidas por um inconsciente produtivo. (...) Enquanto formos organizados por máquinas sociais, nossa produção se perderá indefinidamente ou estará diretamente ligada a meios externos que não nos convém”.

maquínico). “As máquinas desejanter”, diz Deleuze e Guattari (2010, p. 20), “só funcionam desarranjadas, desarranjando-se constantemente”.

Isso explica a utilização dos autores de corpos parciais, visto que eles buscam outras ligações, como se estivessem sempre incompletos. Mas, no meio desse processo frenético que não para de (des) e (re) arranjar-se, algo acontece e tudo para em dado momento, se coagula, congela. Um puro fluido, em estado livre e sem cortes, se desliza sobre um corpo pleno. As máquinas desejanter nos fazem um organismo. Na base dessa produção própria, o corpo é violentado por estar assim organizado, por não ter outra organização e organização nenhuma. “Uma ‘parada incompreensível e certa’ no meio do processo, como terceiro tempo. (...) O corpo pleno sem órgãos é o improdutivo, o estéril, o engendrado, o inconsumível. (...) É o corpo sem imagem” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 20).

Esse *blackout* paralisa o processo de produção desejanter e o corpo sem órgãos (CsO) se apresenta como contraprodente de desejo. O CsO reproduz apenas a si próprio (autoprodução). Segundo Trindade (2013, p. 4-5), o CsO não possui objetivo, imagem e destino. Para ele,

O corpo sem órgãos é plano de expressão do desejo. (...) O problema então está nas circulações de desejo, os espaços que o desejo percorre em seu movimento nômade. Onde ele para? Onde ele acelera? Onde ele realiza encontros? As máquinas se ajustam, se acomodam de uma determinada maneira onde o desejo flui ou empaca. O Corpo sem Órgãos é o próprio desejo: ele é o fundamento sem fundo, o afundamento de qualquer fundamento. Ele derruba qualquer ponto final, qualquer predeterminação. (...) O CsO desarranja as máquinas, as faz pararem de funcionar. A máquina de vez em quando emperra, e faz sair outra coisa. (...) CsO é o corpo pleno que permanece aberto às intensidades, é nele que devemos habitar para criar para nós mesmos um corpo sem órgãos. É sobre sua superfície móvel que encontramos a diferença, pululando, se fazendo, aparecendo, se diferenciando em si mesma. Ele é o espaço para o indeterminado. É a linha que desvia de sua produção mecânica e previsível.

Mostram-se inerentes ao conceito de Corpo sem órgãos a ideia de agenciamentos de linhas de fuga, devir e movimentos de desterritorialização, já abordados no primeiro capítulo.

Se o desejo é a melhor expressão para CsO, conforme mostrou Trindade (2013), para as finalidades dessa tese, voltamo-nos para a explicação de Guattari e Rolnik (1996) sobre desejo. Segundo eles, o desejo não é forçosamente secreto, vergonhoso ou culpabilizador, como pretendem compreender parte da psicologia e a moral dominante. Ao contrário, Guattari e Rolnik (1996, p. 215) ratificam que o desejo é sempre

produção/construção de algo, são “todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores”.

Os autores reforçam que o desejo pode se reorientar para a construção de outros territórios e de outras maneiras de sentir as coisas, até mesmo pode se orientar, em cada um de nós, em uma direção microfascista. Dentro das suas infinitas possibilidades de montagem, o microfascismo, a que se referem os autores, pode resultar de processos de implosão e autodestruição (Guattari; Rolnik, 1996). Guattari e Rolnik (1996, p. 240) até admitem que as paralisações e bloqueios fazem parte do processo, quando assim observam: “como toda máquina que se preze”, correm tais riscos.

Mas como aplicar esse fenômeno do desejo ao campo da sexualidade? Guattari e Rolnik (1996) nos auxiliam nessa empreitada. Primeiro eles diferenciam identidade de singularidade. A identidade se sustenta na referenciação (real ou imaginária), que resulta da identificação. A identidade, conforme os autores (1996, p. 68), “é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável”. Focado no campo existencial, os processos de singularização se voltam para o

Poder viver, sobreviver, num determinado lugar, num determinado momento, ser a gente mesmo – não tem nada a ver com identidade (...). Tem a ver, sim, com a maneira como, em princípio, todos os elementos que a gente sente, como a gente respira, como a gente tem ou não vontade de falar, de estar aqui ou de ir embora (Guattari; Rolnik, 1996, p. 69).

Quer dizer, enquanto a identidade se volta para a representação, a singularidade se volta para o desarranjo, para as linhas erráticas e aberrantes, para os imprevistos, que compõem a existência rizomática. A citação de Guattari e Rolnik (1996) destacam a necessidade de problematizar o desejo, trabalhado em outro viés por Andrew Sullivan (1996) e Marc Oraison (1977).

Guattari e Rolnik (1996) destacam que as minorias, entre as quais citam os homossexuais, fazem parte dos devires da sociedade. Levantam a discussão de que os homossexuais não apenas reivindicam o reconhecimento de sua identidade, mas “que seu processo, seu devir homossexual se introduza no conjunto da sociedade” (Guattari; Rolnik, 1996, p. 73). Dito de outro modo, os autores estimam que, ante o rompimento com as normatizações sociais opressoras, os homossexuais se territorializem e se

constituam como linha molar, a depender do investimento. De Assis (2018) lembra que os grupelhos não se formam para a eternidade, uma vez que são muito efêmeros. A bicha,

Não é um revolucionário em si, o revolucionário dos novos tempos! Dizemos, apenas, que entre alguns outros, ele pode ser, ele pode vir a ser o lugar de uma ruptura libidinal maior na sociedade, um dos pontos de emergência da energia revolucionária desejante, da qual o militantismo clássico permanece desconectado (Guattari, 1981, p. 39).

Porém, quando a heteronormatividade tenta conduzir o devir homossexual, as singularidades homossexuais podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes (linhas molares) por meio de seus outros agenciamentos. Para os autores (1996), este fator constitui a mola-mestra da problemática das minorias, um sistema de suspensão capaz de nos fazer saltar e atingir pontos mais altos. O processo de subjetivação não quer dizer que há na espécie humana uma natureza homossexual, ou ainda universais da homossexualidade, como parece sugerir Oraison (1977) e o próprio Sullivan (1996), especialmente quando refletem no âmbito da identidade, do idêntico, da representação.

A partir da visão de Guattari e Rolnik,

A homossexualidade que os homossexuais constroem não é algo que os especifique em sua essência, mas sim algo que diz respeito diretamente à relação com o corpo, à relação com o desejo do conjunto de pessoas que estão em torno dos homossexuais. Isso não quer dizer que os homossexuais pretendam fazer proselitismo ou instaurar uma ditadura da homossexualidade. Quer dizer, simplesmente, que a problemática que eles singularizam em seu campo não é do domínio do particular ou, menos ainda, do patológico, e sim do domínio da construção de uma subjetividade que se conecta e se entrelaça com problemáticas que se encontram em outros campos, como o da literatura, da infância, etc. (Guattari; Rolnik, 1996, p.75).

Para os autores, a homossexualidade não se trata de identidade, de algo representativo ao idêntico, não é essencializante, menos ainda biologizante. Mas ela se demonstra como um fenômeno imbricado com as relações sociais trançadas no dia a dia. A construção de uma subjetividade se conecta e se entrelaça com problemáticas de outros campos, como as artes e a comunicação, conforme já mencionamos anteriormente. A ênfase se dá na construção social e nessas tramas, seguem para o terceiro ponto.

De acordo com Guattari e Rolnik (1996, p. 75), as minorias (enfoquemos nos homossexuais), não são meros polos de resistência, mas, principalmente, “potencialidades de processos de transformação”. É com essa inspiração que damos prosseguimento em

nossa caminhada nas próximas etapas, especialmente na análise dos materiais postados por eles no *Youtube*.

Antes, interessa-nos dizer que a historiografia construída até aqui reflete um momento de naturalização da homossexualidade, a busca e a conquista por direitos quanto às políticas de minorias e, mais recentemente, a subjetividade enquanto posituação da diferença. Podemos, assim, observar que, em dado momento foi necessário construir uma identidade para o homossexual, importante para o pensar jurídico e político, mas cujo reinado foi questionado enquanto única forma de vida possível e “substituído” por movimentos teóricos dos saberes que passaram a afirmar a homossexualidade pelo manto da diferença.

Enquanto Didier Eribon (2008, 2000) trata da vontade de se inventar, de inventar um novo modo de ser e estar para si, a filosofia deleuziana se constitui na construção de novos mundos.

Quando apenas mencionam/tangenciam a questão, Oraison (1977) e Sullivan (2006) estão pautados numa construção discursiva identitária previsível de “falar sobre” a homossexualidade, que não deixa de ser uma importante dimensão política. Deleuze, Guattari e Rolnik se aprofundam e avançam sobre o tema em processo, especialmente quando tratam da posituação da diferença e da maquinaria do desejo. Fala-se, portanto, em “política do desejo”, que se efetua de modo revolucionário.

Diferentemente da psicanálise cujo foco está na aspiração de algo faltante, o desejo no pensamento deleuziano se estabelece como uma produção, a própria produção, uma vontade de potência. Essa vontade age no sentido de aumentar a potência do corpo. A potência é a expressão dos encontros com a diferença e o resultado das violações oriundas dele.

A partir dessa visão de desejo, o corpo homossexual para além de deformar o modo de vida doente, deixa de ser controlável e, a partir de agenciamentos e fluxos, torna-se potente. Ao produzir outras formas de desejo, o homossexual se coloca numa revolução molecular, seu corpo é uma máquina de guerra libertária, seu desejo é potencializado.

3.6 COMUNICAÇÃO E TEORIA *QUEER*: DA *SCIENTIA SEXUALIS* À AFIRMAÇÃO DO DESEJO

A homossexualidade é a verdade do amor
(Gilles Deleuze).

São relativamente recentes os estudos que interseccionam gênero e comunicação

no Brasil. As pesquisas voltadas para a temática no campo da comunicação afloram no país por volta de 1990¹²⁶ (Escosteguy, 2012).

Antes, cabe destacar, que no Brasil somente em 1808 é que surgiram os primeiros cursos de ensino superior, tendo como as primeiras instituições a Universidade do Rio de Janeiro (atual UFRJ), fundada em 1920, e a USP em 1934. Os primeiros cursos de graduação em comunicação surgiram na USP e UnB, ambas em 1966, e na UFRJ em 1967, que também foram pioneiros na pós-graduação em comunicação (mestrado): 1972 na USP, 1973 na UFRJ e 1974 na UnB¹²⁷.

A primeira revista científica de comunicação no Brasil foi “Comunicações e Problemas”, publicada 1965, portanto, antes das criações dos cursos de graduação em comunicação (Lima; Lucht; Souza, 2007). Anos mais tarde, Nassif *et al.* (2005) demonstraram que de 1978 a 2002, as temáticas de gênero eram incipientes nas revistas científicas da comunicação. Depois de analisar três periódicos científicos da área: *Revista Diálogos de la Comunicación*, *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação* e *Revista Comunicação & Sociedade*¹²⁸, identificaram um total de 27 trabalhos que posicionaram as questões de gênero e comunicação como temas centrais.

Três anos mais tarde, durante um levantamento que durou dez anos, Escosteguy e Messa (2008, p. 14) destacaram as teses e dissertações apresentadas, entre 1992 e 2002, nos Programas de Pós-graduação em Comunicação brasileiros: 65 pesquisas defendidas, sendo a maior parte delas no eixo sul e sudeste. Mais de uma década depois, Tavares Quesada *et al.* (2021) realizam uma pesquisa em 70 revistas com qualis A1, A2, B1 e B2 na área da Comunicação e Informação, entre 2018 e 2019, e identificam um total de 633 artigos de comunicação que fazem interface com análises de gênero.

É evidente que a ideia de gênero no âmbito da comunicação foi se consolidando a partir de artigos publicados, disciplinas disponibilizadas (sobretudo na pós-graduação¹²⁹) e dossiês temáticos de revistas científicas que fazem a intersecção entre fenômenos e processos comunicacionais e as relações de gênero, sexualidade,

¹²⁶ Acredita-se que o aumento de pesquisas nesse sentido pode estar relacionado às publicações da segunda metade da década de 1980 e 1990, especialmente a partir de autores pós-estruturalistas, tais como Joan Scott, Judith Butler e Teresa de Laurentis, que segundo Monteiro (2000, p. 117) buscavam “rediscutir o estatuto do sujeito de forma a compreender melhor como o corpo biológico adquire identidades sociais de gênero”. Embora em outro contexto, Spargo (2017) confirmou que “o número de textos e de autores e autoras *queer* cresceu acentuadamente ao longo dos anos 1990, assim como cursos universitários sobre a teoria *queer*” (Spargo, 2017).

¹²⁷ Conforme informações colhidas junto aos sites da UFRJ (graduação.ufrj.br e www.pos.eco.ufrj.br), UnB (fac.unb.br e ppgcom.fac.unb.br) e USP (www.eca.usp.br).

¹²⁸ Revistas fundadas nas décadas de 1970 e 1980.

¹²⁹ Como é o caso das disciplinas disponibilizadas em 2023: “Tópicos Especiais – Comunicação e Gênero”, no PPGCOM da UFPA; e “Seminário – Gênero, sexualidade e população LGBTQIA+”, do PPGCOM da UFRGS.

comunicação e desejo¹³⁰.

Contribuíram de forma significativa também os Grupos de Pesquisa: GP Estéticas, Políticas do Corpo e Interseccionalidades; bem como o GP Comunicação, Alteridade e Diversidade, ambos ligados a Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom) e criados, respectivamente, em 2017 e 2021. Do mesmo modo, a criação do GT Comunicação, Gêneros e Sexualidades, em 2019, pela Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Compós)¹³¹.

Nas últimas décadas, a autora Escosteguy foi uma das pioneiras a estudar as afinidades entre gênero (especialmente via feminismo) e comunicação, em grande parte motivada pelas relações de poder que se estabelecem por meio da difusão do conhecimento e dos sentidos produzidos socioculturalmente. Mas a própria autora reconheceu que as discussões históricas e culturais de gênero imbricadas com a perspectiva comunicacional são “sem dúvida, um grande desafio” (Escosteguy; Messa, 2008, p. 28).

Tavares Quesada *et al.* (2021) realçou que houve uma multiplicidade de pesquisas, favorecendo a amplitude de temas, de novos questionamentos, objetos, métodos e processos, viabilizando o desenvolvimento da área. Apesar dos avanços, Paula Coruja (2018, p.153) já tinha observado que “não há nenhum programa [de Pós-graduação em Comunicação no Brasil], ou linha de pesquisa de referência que trate exclusivamente da temática na Comunicação”. Aspecto também já observado por Escosteguy (2018).

Nesse contexto, o tema da homossexualidade aparece pela primeira vez em um título da tese de Programa de Pós-Graduação específicos de Comunicação defendida por André Iribure Rodrigues, em 2008, no PPGCOM-UFRGS. O título era “As representações das homossexualidades na publicidade e propaganda veiculadas na televisão brasileira: um olhar contemporâneo das últimas três décadas”¹³². Em dissertação, a homossexualidade aparece pela primeira vez num título de 2016, quando Suyene Santos apresentou a dissertação “Saindo do armário: representação do

¹³⁰ Como exemplo, em 2023, podemos citar os dossiês: “Comunicação, Gêneros e Sexualidades”, da Revista Esferas (UCB, UnB, UFG, UFMS e UFMT), e “Mídia e Gênero: Novos Olhares”, da Revista Ação Midiática (UFPR).

¹³¹ A cada edição, são publicados dez artigos científicos, ou seja, em cinco anos, foram publicados 50 artigos pelo GT em questão. Uma busca rápida com as palavras “gays” e “homossexualidade” nos anais do GT no site da Compós revelou que somente o artigo “Entre câncer e HIV/Aids: o armário e as mobilizações da estigmatização da homossexualidade masculina em entrevistas com Reynaldo Gianecchini”, de Igor Sacramento e Roberto Abib, trouxe no título, até o momento, a temática em curso. O artigo foi publicado nos anais que inauguram o GT, em 2019 (29ª edição).

¹³² Dados colhidos junto ao site: <https://bdttd.ibict.br/>.

personagem gay nos filmes de animação ‘Mary e Max’ e ‘Paranorman’”, no PPGCOM-UFS.

A categoria gênero, inicialmente problematizada na segunda metade do século XX, em torno da dualidade mulher-homem, avança até chegar às vivências LGBTs na medida que surgem outros aparatos teóricos além do patriarcado. Inicialmente, o crescimento das pesquisas de gênero pouco refletiu investigações quanto às questões do público LGBTs (Quesada Tavares *et al.*, 2021). Porém, nesse ínterim surge a Teoria *Queer*.

Em inglês, *queer* é um adjetivo que significa **esquisito**, **ridículo** ou **adoentado**. Em países de língua inglesa, *queer* sempre foi uma forma de abuso verbal contra populações gays e lésbicas (como “bicha” ou “veado” e “sapatão” em nosso país). Mais recentemente, *queer* denota um novo tipo de movimento social que rejeita as bases identitárias dos movimentos gays e lésbicos tradicionais e busca uma coalizão de diferenças como forma de organização (Monteiro, 2000, p. 118-9).

De modo complementar, Spargo (2017) diz que *queer* pode também ter função de substantivo e verbo, mas que em todas as situações, *queer* se define como aquele ou aquilo que se opõe, incessantemente, ao “normal”, em desacordo com a normalização. Para Foucault (2001), “anormais”, “monstros sexuais”¹³³; em Deleuze e Parnet (1998), “anômalos”, “sujeitos de fronteira/bordas”. Seus desejos transgressivos perturbam o *status quo*. A partir da teoria *queer*, autores do final do século XX, tais como Joan Scott, Judith Butler e Teresa de Lauretis, intentaram “rediscutir o estatuto do sujeito de forma a compreender melhor como o corpo biológico adquire identidades sociais de gênero” (Monteiro, 2006, p.6).

Nessa linha é impossível passar pela teoria *queer* e não citar as contribuições de Judith Butler (2014), em especial sua crítica à ideia de “matriz heterossexual”, “ordem compulsória” ou como é mais popular, “heterossexualidade compulsória”.

A heterossexualidade compulsória alinha de forma automática sexo (biológico), gênero, corpo e orientação sexual/desejo, ou seja, uma pessoa com pênis deve se comportar como homem e sentir-se atraído por mulheres. Quando questiona a imposição de categorias binárias (homem/mulher) e relativiza ideias de identidade de gênero e orientação sexual, Butler (2014) defende que não há problemas quanto à homo, bi e transexualidade. Esse movimento da autora favorece a inclusão de outras possibilidades

¹³³ Quando desenvolve a teoria dos anormais, Foucault identifica como membro desse grupo “sujeitos que eram constantemente punidos, corrigidos e violados, por serem considerados perigosos para o restante do corpo social, tido como ‘normal’”, como é o caso dos criminosos, leprosos, homossexuais, etc. (Cezar, 2020, local. 2).

de *performances* e formas identitárias outras.

Em decorrência do desenvolvimento de seu pensamento, a autora em questão cria os conceitos de *performance* e performatividade de gênero. Em âmbito geral, a performatividade se impõe ao sujeito, vem antes dele, por exemplo, quando a sociedade espera do homossexual um comportamento masculino. A reiteração e adesão da norma contribuem para que o sujeito se encaixe na sociedade. Já a *performance* diz respeito às ações individualizadas dos sujeitos, um ato singular. Quando uma transexual rompe, ainda que momentaneamente, com o binarismo de gênero e se veste de mulher. A performatividade contesta a própria noção de sujeito, enquanto a *performance* assume um sujeito (Butler, 1994, 2002, 2014).

Muitos desses estudos de Butler se desdobram a partir do pensamento de Michel Foucault. Homossexual assumido, sua genealogia da sexualidade traz *insights* importantes para a virada do pensamento, especialmente quando o tema é homossexualidade. Spargo (2017) salienta que Foucault questionou a biologização da sexualidade, reposicionando-a como efeito das experiências e das instituições e seus discursos, assim como mencionado acima por Didier Eribon. Por isso, a tese do autor era que a obrigação de confessar tudo e “confessar pecados, confessar doenças, confessar crimes, confessar a verdade” era mais uma forma de “internalizar as normas sociais” (Spargo, 2017, p.17) do que expressar uma interioridade subjetiva.

Deste modo, foram surgindo outros entendimentos sobre a sexualidade, entre as quais e, que nos interessa aqui, a oposição entre a homossexualidade e heterossexualidade. No pensar de Foucault, a categoria homossexual foi construída a partir do saber psiquiátrico, psicológico e médico dos anos 1870 e não exatamente como uma identidade descoberta (Foucault, 1984; Spargo, 2017).

3.7 HOMOSSEXUALIDADE, DELEUZE E DEVIR

Deleuze não foi o primeiro intelectual a abordar a homossexualidade. Antes dele vieram, por exemplo, Marcel Proust e Jean Genet. Porém, a forma como Deleuze desnuda o assunto é o que nos chama a atenção, quando consideramos os propósitos dessa tese. Ele dá à homossexualidade um lugar filosófico. O filósofo francês René Schérer (1999) constata que a homossexualidade foi objeto privilegiado para Gilles Deleuze, exercendo

sobre ele uma inegável atração e a constituindo como um apoio para seu pensamento¹³⁴.

Deleuze observou que a homossexualidade é mais rica em signos; signos que refratam a comunicação direta¹³⁵. Indizível, o significante linguístico se adapta mal à homossexualidade, sendo necessário sua substituição pelo signo indicial (Schérer, 1999).

O homossexual se reconhece por índices que, ao mesmo tempo, o dissimulam. O corpo, os olhares, os silêncios, as inflexões, as posturas são o invólucro falante de seu hieróglifo. Ele está cercado por tais signos, ele os difunde (...). E signos enganadores, ainda por cima (...). O homossexual “não fala, não dissimula, ele faz sinal”. (...) A homossexualidade, feixe, rede de signos, dá, portanto, o que pensar. (...) Ela só pode ser abordada se envolvida nos signos que produz, na complexidade dessa envoltura. Ela dá o que pensar na medida em que desencoraja a comunicação clara e distinta. Sua riqueza em signos a dota de uma profundidade que não é nada mais que sua reticência em relação às convenções da comunicação corrente, sobre as quais a ordem social se fundamenta. (...) Ela se condensa e se decifra nos signos-índices volteando acima da mundanidade (Schérer, 1999, p. 138).

Segundo Schérer (1999), o homossexual prioriza a multiplicidade dos signos, o que enriquece seu universo elementar/molecular e confunde aqueles que buscam a verdade. A verdade é encontrada no elementar, nas partículas. Ou seja, os signos moram na homossexualidade; a homossexualidade é a casa dos signos. Conforme Schérer (1999, p. 139), a relação da homossexualidade com a filosofia se dá quando se estuda “a relação do ser com a aparência e os signos, o envolvimento e o desenvolvimento da ideia”. Na filosofia, a homossexualidade passa a ser o operador de sujeito, parte integrante dele.

Dito isso, nos interessa, portanto, que Deleuze tirou a homossexualidade do poço da culpa, da má-fé e da marginalidade. Ele põe a homossexualidade no movimento da perversão, da desordem, e diz que ela faz parte de um sistema de provocações. A perversão nada tem a ver com a comum ideia de normatividade, mas ao contrário, se desdobra num voo livre dos afetos, que liga-se ao pensamento inventivo e com ele mantém uma relação privilegiada. A perversão torce a superfície de tal modo que junta filosofia e homossexualidade. O paradigma da perversão se traduz na homossexualidade, de propriedades e funções a-lógicas e hieroglíficas (Schérer, 1999).

¹³⁴ A homossexualidade foi citada por Deleuze em várias obras, entre as quais “Proust e os signos”, “Mil platôs”, “Crítica e Clínica” e, sobretudo, no livro “O Anti-Édipo”. René Schérer e Guy Hocquenghem tiveram Gilles Deleuze como mentor filosófico em 1970. Gallo (2020) detalha que entre 1962 e 1988, Schérer manteve uma relação amorosa com Hocquenghem. Ambos escreveram obras juntos e foram militantes da Frente Homossexual de Ação Revolucionária (FHAR).

¹³⁵ Faz-se necessário destacar que, de acordo com Preciado (2014), Deleuze e Guattari de modo algum estão caminhando sobre a plataforma tradicional da linguística do suíço Ferdinand de Saussure, para quem o signo subdivide-se em significante e significado. Os filósofos seguem na direção da teoria do dinamarquês Louis Hjelmslev, para quem o signo se desdobra em formas de conteúdo (discurso) e planos de expressão (texto, verbal, icônico e/ou não-verbal/gestual).

Deleuze relaciona a homossexualidade à “linguagem das flores”, a coexistência de dois sexos nelas e livra-a da culpabilidade e da vergonha. A vergonha homossexual é composta de seu caráter antinatural, de uma imperfeição em uma sexualidade imobilizada, imatura e parada (Schérer, 1999). Libertar a homossexualidade da vergonha é “reinseri-la na natureza, estabelecer, de algum modo, a naturalidade da perversão. (...) [A homossexualidade não precisa] ser explicativamente estruturada, ela é máquina às voltas com o desejo polimorfo” (Schérer, 1999, p. 148).

Ancorado em Deleuze, o exemplo das flores leva Schérer (1999) a dizer que masculino e feminino se trocam, se permutam, estão envolvidos em um vai e vem que nunca cessa, mantendo apenas agitação eterna de partículas singulares. Talvez por isso a homossexualidade seja vista como “loucura” pela norma social, mas para Deleuze trata-se de uma “loucura constituinte, produtiva, que permite a acolhida do masculino e do feminino” (Schérer, 1999, p. 151).

Deleuze propõe que a diferença entre masculino e feminino é um acordo discordante. Essa é a interpretação de Sales (2014, p. 236), para quem o acordo discordante se dá “entre faculdades díspares, em que, a partir do encontro com um signo, cada faculdade é levada ao limite, ao máximo de sua potência”. Masculino e feminino não são opostos, eles coexistem no ambiente do devir¹³⁶.

Deleuze, portanto, recusa o conceito de homossexualidade, já que não se trata de uma categoria analisável de forma sexológica. Para o filósofo, o ponto central de equívoco está na mal nomeação do termo grega *homos* (que denota “semelhante” ou “igual”), visto que a homossexualidade está calcada na diferença e nunca se refere “ao mesmo” (Schérer, 1999). Se o desejo homossexual é “um fluxo sem objetivo nem origem, uma questão de experimentação e não de interpretação” (Deleuze, 1974b, p. 9, tradução nossa),

A homossexualidade abrir-se-á a todas as novas relações possíveis, micrológicas ou micropsíquicas, essencialmente reversíveis, transversais com tantos sexos quantos forem os agenciamentos (...). Já não se trata mais de ser nem homem, nem mulher, mas de inventar os sexos, para que um homem homossexual possa encontrar numa mulher os prazeres que um homem lhe daria e vice-versa (Deleuze, 1974b, p. 15, tradução nossa).

Deste modo, a homossexualidade se abre para inúmeras possibilidades, o que

¹³⁶ Na arte, Deleuze utiliza o acordo discordante para lhe atribuir a nomenclatura de “bloco de sensações”, que “são invenções (...) a partir da manipulação de uma dada materialidade” (Cavalcante, 2022, p. 127). Deleuze e Guattari (2010) também concebem o ser humano como um bloco de sensações, a partir do que denominam de monumento ou figura estética, capazes de ficarem de pé sozinhos, conquistarem autonomia.

significa falar em novos arranjos com “n sexos” e “sexo não-humano” (sinônimo de máquinas desejanter)¹³⁷. Nessa lógica, a sexualidade, segundo Deleuze e Parnet (1998), é fluída, é fluxo que se liga a outros fluxos e desse encontro expõem partículas que se conectam a outras partículas, de modo veloz ou lento. O que significa que seria um erro, como é muito comum, pensá-la enquanto categoria fixa, imóvel.

Schérer (1999) destaca o papel da escritura nova, que estimula a inventividade, a criatividade, o devir. Na ótica de Deleuze (1997), nos tornamos moleculares, até nos tornarmos imperceptíveis. O devir-imperceptível, como nos explica Moracci (2016), é o último estágio na ética dos devires, que se afasta da descrição ou interpretação e estabelece uma relação de experiência. O devir-imperceptível se

Mistura com a paisagem, é perspicaz, não se deixa capturar. Está tão à vontade em seu espaço que não é percebido (...). [Nele] encontramos o silêncio, o inaudível, o inefável, o sábio que se cala porque não há mais nada a ser dito. O sábio mantém-se distante e misturado ao mesmo tempo, ele está no centro e na borda, você pode vê-lo, mas ele não está lá. É como um passe de mágica, uma potência que se apresenta, mas não pode ser capturada. Aprendemos assim a nos tornarmos mais sutis. Escapar do poder, não ser pego pelo radar. (...) O devir-imperceptível está sempre camuflado, ele gasta o mínimo de energia e gera o máximo de potência, sua fuga dos predadores é ativa. Seus grandes inimigos, aqueles que querem mastigar sua carne suculenta, não o veem passar. (...) O devir-imperceptível não arromba a porta, ele já tem a senha ou passa pela fresta. Não ultrapassa um certo limiar de percepção, anda pelas sombras, este é seu objetivo. Criar, sempre, mas longe dos olhos ressentidos; expandir-se, mas evitando as armadilhas que o poder coloca. Não se pode fazer isso sem eliminar os antigos modelos molares. Agir silenciosamente pode ser o jeito mais vivo de habitar este mundo (Moracci, 2016, p. 1-4).

Deleuze e Guattari (1995a, p. 20) exemplificam com o caso da Pantera cor-de-rosa, personagem de Blake Edwards, que não imita e não reproduz nada, mas “pinta o mundo com sua cor, rosa sobre rosa, (...) de forma a tornar-se ela mesma imperceptível”. Paula Carvalho (2008) explicou melhor essa ideia. Segundo essa autora, ao pintar os muros de rosa, a Pantera intenta passar despercebida em meio à multidão e fugir da captura e, portanto, do controle. Assim, ela elimina “o que a impede de ser afetada e o que impede que os afetos a façam crescer, fugir ao desmobilizar o verbo ser”. Ou seja, ela faz do mundo um mundo comunicante (Carvalho, 2008, p. 3).

Os homossexuais sabem como se tornam imperceptíveis; eles se camuflam como forma de defesa, em meio aos blocos molares. Gestos, olhares trocados, conversas,

¹³⁷ “Sexo não humano são as máquinas desejanter, os elementos maquínicos moleculares, seus agenciamentos e suas sínteses, sem os quais não haveria nem sexo humano específico nos grandes conjuntos, nem sexualidade humana capaz de investir esses conjuntos” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 388).

amizades... fazem parte do devir-homossexual. Costa e De Brito (2019, p. 99-100) apontam que “a sexualidade encontra no devir-imperceptível a sua potência de indiscernibilidade” e que “um movimento de ‘ser como todo mundo’ (...) é muito diferente de ‘ser todo mundo’”.

Porém, Medeiros (2016) alerta que tornar-se imperceptível é uma tarefa difícil, mas necessária ante o crescente fascismo. Deste modo, é o corpo que se inscreve como zona de indiscernibilidade (Medeiros, 2016), ocupada pelo devir (Schérer, 1999). A travesti, por exemplo, não imita, não assume a forma feminina, mas, conforme pensam Deleuze e Guattari (1997), ela emite partículas, produz uma mulher molecular, microfeminilidades. O homossexual, do mesmo modo, assume Schérer (1999), pode se produzir totalmente novo e desconhecido e se reconhecer através de suas próprias vagabundagens pelo mundo, sua “paquera” nômade, seu passeio esquizofrênico.

Schérer (1999) lembra ainda que o humor amortiza o impacto da verdade, liberta a sexualidade dos pesos sociais e orgânicos, inculcando um recomeço, um frescor (“tornar-se criança”). O humor é a verdade explosiva da homossexualidade, o humor da vida, que toca o infinito.

A partir do pensamento de Deleuze (1974), depreende-se que o homossexual faz sua “máquina de guerra” (Schérer, 1999), quando foge da captura, da unificação e busca suas próprias conexões. Livre, segue sua própria linha de fuga criadora (Trindade, 2021). Esse aspecto estimula Schérer (1999, p. 157) a sustentar que “a homossexualidade vivida, experimentada em nós, nunca é a homossexualidade ou pederastia no sentido psiquiátrico”.

Problematizando a homossexualidade como a homossexualização de um vivido ainda não codificado, Schérer (1999, p. 159) destaca que a homossexualidade é a linha de fuga que nos “permite ocupar diversos lugares, desempenhar vários papéis simultaneamente, ou melhor, escapar de qualquer papel”. Há em nós inúmeras possibilidades, vários mundos possíveis, múltiplas figuras.

A homossexualidade, alude Schérer (1999, p. 161), não induz ou deduz algo, não afirma ou nega um fato, “ela não se explica, ela implica”. Força que corta transversalmente a sociedade, a homossexualidade funciona maquinicamente: é máquina de desejo, é criação do tornar-se, é máquina de guerra e de revolta. Do mesmo modo, a homossexualidade é linha de incompatíveis simultâneos que não cessa de bifurcar-se.

Nessa mesma linha, ao estudar o gosto pelo mesmo sexo, anos mais tarde, Lima Junior (2007), afirma que se a arte deleuziana é tudo aquilo que resiste à morte, à servidão,

à infância e à vergonha, então aquele que gosta do mesmo sexo é um artista. Fundamentando-se em Deleuze e Guattari, o autor reconhece a dificuldade de criar para si e criar a si próprio quando estamos rodeados de limitações impostas pela sociedade, mas

Quando as pessoas se criam ou criam algo em torno de suas vidas, através de seus próprios meios, (re)encontram alguma coisa na arte, ou a arte reencontra alguma coisa que necessitavam. O artista (...) domina objetos, integrando com sua arte objetos partidos, danificados, estragados pelo tempo. Ele propicia máquinas paranóicas e técnicas. Permite também que essas máquinas técnicas sejam minadas pelas máquinas desejantes. Para eles, uma obra-de-arte é em si mesma uma máquina desejante, ou seja, impacientes como são, os artistas não esperam a hora para que as destruições ocorram. (...) A arte não espera o homem, e pode até mesmo aparecer-lhe em circunstâncias remotas (Lima Junior, 2007, p. 215).

O movimento de liberação sexual contribuiu nesse processo afirmativo, inventivo, criativo. Segundo Foucault (2000), tal movimento se desloca em relação ao dispositivo da sexualidade, se desprendem dele e o ultrapassam. Menciona Foucault (1984b, p. 166) que falar em movimento talvez seja inadequado considerando que ao falar de homossexuais estamos nos referindo a “uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso”.

Em entrevista, Foucault (2004) afirma que o movimento homossexual não precisa de uma ciência ou um conhecimento científico (ou pseudocientífico) do que é a sexualidade, ao contrário, tem mais necessidade e hoje de uma arte de viver. A sexualidade, respalda o autor, integra nossa conduta, não se trata da descoberta de um traço secreto do desejo, mas é algo que nós mesmos criamos. Por meio de nossos desejos, “instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa” (Foucault, 2004, p. 260). Em resumo, a criação é o núcleo.

Ou seja, arte e vida são indissociáveis, (para utilizar os termos deleuzianos) coexistem. A arte não só é a favor da vida, ela move a vida, a embeleza. Quando amamos, desenvolvemos nossa capacidade criadora e somos capazes de dar um sentido diferente e inusitado àquilo que é dito a nós. Todo ato criativo é um transgredir, violar, pressupões e cortes (Lima Junior, 2007). Deleuze (1999, p.13-14) se ocupou da temática da obra de arte-vida e destacou que a arte “é aquilo que resiste, mesmo que não seja a única coisa que resiste. (...) O ato de fala é um ato de resistência. (...) Não existe obra de arte que não faça apelo a um povo que ainda não existe”. Porém, quem é esse povo? “É um

povo menor, eternamente menor, absorvido num devir-revolucionário” (Deleuze, 2011, p. 15), grupos excluídos socialmente: “as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc.” (Deleuze; Guattari, 1995b, p. 52).

Inspirado na ideia deleuziana de que os homossexuais são um povo menor e criativo, Lima Junior (2007, p. 223) valoriza pessoas que gostam de gente do mesmo sexo como criadoras de arte, são artistas, visto que “elas inventam a vida de acordo com as circunstâncias. Navegam por rios que não desaguam na submissão aos padrões instituídos” e, como consequência, “escapam das artimanhas da piedade e da moralidade, transformando-se em borboletas, de preferência lilás”. Em outras palavras, fazem de suas vidas verdadeiras obras de arte.

O filósofo transfeminista Paul B. Preciado (2014) explora a “homossexualidade molecular” em Gilles Deleuze. Com base em dois importantes textos (“O anti-Édipo” e “Proust e os signos”), busca melhor entender o fenômeno à luz da filosofia, embora reconheça certa secundarização do conceito ao considerar os comentaristas da obra do filósofo francês.

No pensar de Deleuze, diz Preciado (2014), a homossexualidade não é nem identidade, muito menos essência. Também os homossexuais não podem ser generalizados pelo termo “comunidade” (“nós”) e sequer individualizados por seus “estranhos atributos” (“eu”). A homossexualidade é uma das máquinas literárias mais potentes, pelo menos em quatro aspectos: a) a máquina literária, composição de máquina desejante, é um devir de máquina de guerra por operar contra o poder dominante da máquina capitalística; b) a máquina literária se abre para a diferença (devir-mulher, devir-criança, etc.); c) ela possibilita inúmeras linhas de fuga criativas para todos os lados; e d) é gaga em sua essência, a partir da tentativa de criar novas possibilidades de vida e ruir as estruturas sociais.

Enquanto corpo, o homossexual expõe alguns traços afeminados, situando-o como emissor de signos (enganosos), um texto feito de carne. “A homossexualidade é uma forma superior de conhecimento, é exatamente porque nela se expressam e se dissolvem todas as contradições da metafísica ocidental”, como alude Preciado (2014, p. 189). Ou seja, nela circulam signos que não possuem referente no transcendental, mas se voltam a todo tempo à imanência. Citando o personagem homossexual proustiano Charlus (fartamente utilizado como exemplo por Deleuze), Preciado (2014) destaca que

Charlus não pertence à ordem do indivíduo, situa-se além (ou aquém) do sujeito unissexuado, em um espaço botânico onde se encarrega de finalizar o trabalho de polinização. Esquiva o dilema sexual do Édipo

graças à polinização anal (...). Entrega o ânus e evita o incesto: possibilidade de uma geração que escapa à cruel repetição da reprodução sexual. (...) O que fascina Deleuze, e o que ele denominará “homossexualismo molecular” (...) é a habilidade do homossexual, inseto polinizador, de empreender um processo de fecundação, de geração e de criatividade entre aqueles que de outro modo seriam estéreis (Preciado, 2014, p.190-1).

Leite Filho (2020) nos auxilia no entendimento desse texto. Charlus parece dissolver os gêneros, ameaçar a distinção entre homo e heterossexualidade e borrar as fronteiras da sexualidade; ele é a reunião dos sexos compartimentados. “Não só um emissor de signos, mas um signo” (Leite Filho, 2020, p. 200). Depreende-se que, Deleuze considera o homossexual como o grande inseto polinizador hermafrodita, feito por incessantes devires. É, sobretudo, molecular, porque ao dar o cu, fecunda (Preciado, 2014).

A homossexualidade molecular se relaciona aos fluxos e devires ligados a trocas sígnicas, isto é, à transitoriedade entre polos, intensidades que se reconfiguram (Leite Filho, 2020). A molecularidade homossexual aproxima os homossexuais da ordem da máquina, da arte, do pensamento. Não por acaso, “a molecularidade restringe a homossexualidade à fecundação, à geração e à criatividade” (Preciado, 2014, p.192).

De tudo o que foi dito nesta seção, podemos entender, entretanto, que o dispositivo da sexualidade atua e se caracteriza como linha molar conservadora, enquanto a homossexualidade, como parte da sexualidade, escapa, foge, confronta e provoca rachaduras nesse dispositivo, configurando-se como linha molecular¹³⁸.

Pelo olhar de Preciado (2014, p. 179), o problema da filosofia é “criar um conjunto de condições que permitam a todos e a cada um falar”. Nessa linha, não basta fazer para si um novo modo de vida e deixá-lo trancado no armário. É necessário expor seus modos de pensar. Para tal, o homossexual molecular se acopla à potente máquina de visibilidade, propiciada pelo *Youtube*. Ou seja, mesmo que para Foucault (1984c) a visibilidade seja uma armadilha, há homossexuais que, desejosos de visibilidade, a utilizam de forma coesa para mobilizar-se contrários a grupos autoritários e jamais despotencializar as lutas do desejo de participar. Pode haver uma saída, uma luz no fim do túnel?

É preciso ser menos para ser mais; ser mais leve para voar além das capturas, ainda que delas não escapando totalmente; livrar-se do peso

¹³⁸ Mas faz-se necessário um adendo. O que se constituía como linha molecular pode muito brevemente ser capturada e formatada em linha molar (Melo; Morelli; Barreto, 2012). É o caso do casamento gay e também da igreja afirmativa; a linha molecular perde intensidade e, antes de ser linha de fuga, retorna para a linha molar.

de máscaras rígidas e sujeições contraproducentes para pensar em reinvenções potentes que não favoreçam e/ou refaçam os territórios enfrentados. Não uma dissolução absoluta da rigidez e visibilidade, o que é impossível. Mas funcionando com maior mobilidade e versatilidade frente aos controles e capturas, contra a ilusão da aposta na demarcação de corpos, e contra o sequestro da revolta capturada pela linguagem da representação. Deslizar perfurando a previsibilidade das bolhas e seus fluxos pré-estabelecidas no presente, sem refazer o que se pretende abolir, com menos policiamentos no âmbito micropolítico e mais potência no enfrentamento macropolítico (Pires, 2022, p. 7).

Mesmo que tenha que se render à máquina, cujo funcionamento se volta ao olhar, a luta homossexual não se demonstra vã diante do axioma capitalista. A axiomática capitalista se refere a enunciados operatórios que compõem agenciamentos de produção, de circulação e de consumo, podendo se adequar e se refazer conforme suas necessidades processuais, que são contínuas e incessantes (Deleuze; Guattari, 1997). Cientes de que os “materiais midiáticos se mostram cruciais à propagação da axiomática capitalista” (Bortolini; Grisci; Costa, 2020, p. 145), os homossexuais tomam para si essa máquina e a subvertem, a partir da formulação de uma linguagem menor. A linguagem menor diz respeito aos desvios, “a contracultura, os silêncios, as pausas, as alusões, os subentendidos e as interrupções provocadas na comunicação”, conforme explica Da Silva Gonçalves (2021, p. 71). Quando rompe com os modelos dominantes, a língua menor produz uma gagueira, possibilita devires, rompe com a normatividade e favorece a fluidez de um discurso, que intenta, para além do humor, gerar certa conscientização de seus modos de vida, visto seu “forte coeficiente de desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 2003, p. 38).

Carece-nos dizer que, pensar a homossexualidade, a partir da proposta desse capítulo, é observá-la para além da identidade, da repetição e da representação e transpor seu entendimento, privilegiando a diferença e a subjetividade. Os percursos empreendidos por Oraison, Sullivan, Didier Eribon e Deleuze, demonstram a importância de cada um deles na discussão da temática, até o entendimento de que a homossexualidade como máquina desejante afirma o desejo e possibilita pelo devir uma potência alegre, arrancado-a das mãos da negatividade e do corpo doente.

4 ATRAVESSANDO AS FRONTEIRAS PARA CHORAR DE RIR ¹³⁹ : “SEGREDINHOS SUJOS” DE BAIÁ BAHIA E RAYMUNDINHO FURACÃO

A imagem do armário, como destacamos no capítulo anterior, tornou-se um signo negativo para a “comunidade” LGBT, pois era nele que se ocultavam os afetos e desejos mais latentes, com a finalidade de evitar julgamentos da sociedade e inculcar o medo nos indivíduos gays, associações ligadas à linha molar. Se o armário foi um símbolo inegável de opressão e ocultação dos desejos, como destaca Sedgwick (2007), ele ganha outros sentidos na era das redes digitais.

Ser ou não ser, assumir ou não assumir, sair do armário ou manter-se nele... Já não é uma obrigatoriedade revelar sua sexualidade, uma vez que muitos podem optar por manter nas poeiras dos armários seus mais íntimos libidos, quando sigilo e proibição podem ser inclusive motivos de prazer. Devemos fugir dessa hierarquia dos corpos, embora reconheçamos que devemos nos sentirmos confortáveis, seja dentro ou fora dele.

No entanto, tornou-se uma bandeira política “sair do armário” na vida social e digital, mesmo quando uma sociedade heteronormativa tenta invisibilizar e negar o “diferente”. Nela, ao mesmo tempo, assumir pode funcionar como afirmação positiva de uma diferença quando pode servir como marcador de uma exclusão. A afirmação das diferenças pelos homossexuais nos vídeos a seguir, pode mostrar como agem pessoas/famílias homofóbicas e qual tratamento pela sociedade é reservado aos homossexuais. Mas também, pelo humor que atravessa essas narrativas autobiográficas, pode evidenciar uma resistência a inúmeras outras formas de opressão e exclusão.

Retirar questões do foro íntimo/privado e expô-las na esfera pública é uma forma de existência e de resistência quando a incitação é compartilhar apenas elementos que reforçam a heteronormatividade. Trata-se de um modo de ser adotado por alguns homossexuais que decidem “se abrir” para contar histórias do que passaram e ainda passam durante sua resistência e existência. Como diria Sedgwick (2007), o sair do armário é diário e devemos reconhecer que ninguém sai dele completamente, já que deslizamos constantemente entre as fronteiras do público e do privado mesmo numa sociedade contemporânea que parece borrar tais diferenças.

Podemos até dizer que vivemos na era que Nascimento (2014, p. 134) chamou de “sexualidade enganchada no armário”, aquela “em que alguns jovens podem escolher

¹³⁹ Título inspirado no vídeo de Raymundinho Furacão. Cf. Atravessando as fronteiras/pra chorar de rir. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fwUG-TnCTIA>. Acesso em: 13 out. 2023.

se assumir na escola e não se assumir na família, ou ainda se assumir para alguns amigos que confiam e não para todo mundo”. Haveria, nesse contexto da homossexualidade e do armário, um processo constante de territorialização e desterritorialização. Como camadas que se sobrepõem e, constantemente, se acumulam ou desintegram. Um trânsito sem fim.

É confrontando regularmente a imagem do armário (Sedgwick, 2007), que os homossexuais ocupam esse território das redes para assumir-se, orgulhar-se e liberar seus fluxos de desejo em interação com outras subjetividades.

Se em *Os Anormais* (2001) e *História da Sexualidade I* (1984a) a homossexualidade era dada como a construção discursiva feita pelos outros (entidades jurídica, religiosa e clínica), a partir de seus fluxos de desejo, os homossexuais agora pretendem construir seus próprios discursos considerando seus pontos de vista e fazê-los circular. Isto é, eles desterritorializam a espacialização heteronormativa da sexualidade. Eles se propõem a construir um novo território nas redes, por meio do *Youtube*, para vivenciar suas sexualidades e subjetividades e o fazem, no caso dos vídeos analisados, pelo humor, a exemplo de Baía Bahia e Raymundinho Furacão.

Para a elaboração dessa análise cartográfica, optamos por enfatizar duas categorias: aceitação familiar da homossexualidade (representada pela saída do armário) e a violência na rua, que vai da injúria aos crimes contra a vida dos gays. As duas categorias não podem resumir a vida de um grupo de homossexuais mundo afora, que convivem com estes acontecimentos (aqui no sentido deleuziano do termo), antes mesmo de entenderem o que é amor e/ou ódio. Mas trata-se de elementos comuns a essas vidas.

Com as temáticas em mãos, buscamos nos vídeos aqueles relacionados às ideias em ambos os canais e privilegiamos o conteúdo relacionado às categorias escolhidas, não centralizando a análise em um único vídeo. No mote em questão, analisamos como eles reagem aos pais e familiares, bem como enfrentam as situações no ambiente doméstico. Também iremos pontuar como se dá a violência na rua e que atitudes tomam a partir da reação dos outros em público. Vale destacar que as narrativas se dão *a posteriori*, anos depois.

O tema justifica-se relevante porque o núcleo familiar é nosso primeiro espaço de identificação, assim como é também um dispositivo de construção do sujeito. Sabemos que o ambiente doméstico é territorializado como heterossexual. Nesse espaço, restrito e privado, o dispositivo da sexualidade se estabeleceu com privilégios. Não sem resistências, a família é um dos lugares responsáveis pela edificação do “armário”, talvez

o primeiro deles. Ele seria, portanto, um *locus* de territorialização da sexualidade (Foucault, 1984a; Sullivan, 1996; Eribon, 2008).

Na família é onde aflora a diferença do sujeito gay quando emerge o desejo. É o *habitat* do conflito intersubjetivo, onde o sujeito gay precisa se reconhecer como desejante; ele deseja de maneira específica, diferente dos outros (Nascimento; Scorsolini-Comin, 2018; Toledo; Teixeira Filho, 2013).

Inicialmente, focalizamos pais e mães, mas também estendemos conforme os relatos, para irmãos, familiares e redes adjacentes, tais como tios, madrinhas, professores, etc. Quanto à violência, demonstraremos de que forma ela se mostra e qual atitude tomam diante dela. Nosso foco, a partir dessas duas categorias, é verificar quando os homens gays entram e quando saem dos armários, considerando o cruzamento das linhas que definem o dentro e o fora dele.

Neste capítulo, nas seções 4.1, 4.2, 4.4 e 4.5 concentramos na apresentação/descrição interessada dos vídeos, já nas seções 3.3 e 4.6 serão explorados os demais aspectos, no qual procederemos à análise cartográfica deles. Na discussão buscaremos mobilizar três noções conceituais, sobre as quais caminhamos até aqui: acontecimento, humor e comunicação.

Importante frisar que os vídeos mais engraçados serão os mais explorados durante a análise cartográfica. Na primeira seção, destacamos que quando falam sobre a instituição familiar, o humor não é facilmente percebido na narrativa e o riso não é frouxo, embora ali esteja presente de maneira comedida. Baia e Ray não se sentem tão confortáveis, mesmo assim fazem uma espécie de humor sutil, resguardadas as exceções. No segundo momento da análise cartográfica, o humor é mais facilmente capturável.

4.1 DE ARARI PARA O MUNDO: “ISSO AQUI É PRA VOCÊS SE ALEGRAREM E NÃO PRA SABER DA MINHA VIDA TRISTE”¹⁴⁰

Raymundinho Furacão (ou simplesmente Ray) relata seu processo de assumir-se gay para sua família em pelo menos seis vídeos: “Quando apanhei do meu pai”¹⁴¹, “Fugi de casa pra [eu] não me matar...”¹⁴², “Falando dos meus irmãos/Éra a vergonha da

¹⁴⁰ Título inspirado no vídeo de Raymundinho Furacão. Cf.: Quando apanhei do meu pai. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kZbdFdwU7Hk>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁴¹ Cf.: Quando apanhei do meu pai. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kZbdFdwU7Hk>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁴² Cf.: Fugi de casa pra não me mata... Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=u65zcxUzy8k&t=22s>. Acesso em: 13 out. 2023..

família...”¹⁴³, “O dia que meu pai me viu de mulher”¹⁴⁴, “Oh mãe”¹⁴⁵ e “Minha mãe quer netos”¹⁴⁶.

No vídeo “Quando apanhei do meu pai”, Raymundinho Furacão tangencia a relação que tinha com o pai, Seu Zé, quando criança, ao relatar para seus seguidores uma agressão aos onze anos de idade.

Meu pai sempre foi uma pessoa (...) ¹⁴⁷boa (...) para os outros, entendeu, mas para os de dentro de casa, a história é totalmente outra. (...) Ele (...) não é um pai presente e também não é um pai compreensivo assim com os filhos. Ele é totalmente diferente. (...) Mas eu entendo (...) o jeito dele, porque ele não teve (...) amor da parte da mãe e do pai dele. (...) Eu acho que eu sou um dos filhos que ele mais diz que gosta, mas é um gostar assim que a gente vê que não sabe em que sentido. (...) Meu pai não batia, ele espancava.(...) Meu pai era um monstro, gente.(...) Eu já apanhei muito do meu pai. (...) Depois que ele me bateu, eu disse que um dia ele nunca mais ia fazer isso comigo, porque eu ia crescer, eu ia trabalhar, (...) mas com ele eu não ia mais morar, eu ia ter minha vida independente, mas eu não ia mais ser humilhado daquele jeito como ele me humilhou (...). Ele dizia que eu ia ser um dos [filhos] que ia dar mais decepção pra ele, mas graças a Deus, sempre fiz de tudo para que ele não resolvesse meus problemas. (...) Como minha mãe sempre disse: “tá aí, o filho que tu mais falou, tu mais odiou, olha quem está do teu lado!”

Ray não consegue conter a emoção e por diversas vezes chora durante a filmagem. O fato requereria uma análise mais apurada segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente (Brasil, 1991), porém o que nos interessa é a fala sobre o pai, já que pouco narra sobre a figura paterna. No vídeo, Ray relata que era o filho mais criticado e odiado pelo pai, o que pode justificar as agressões na infância e explicar tanto ódio. A mãe protegia Raymundinho e, após alguns anos, disse ao marido que Ray sempre estava nos momentos mais difíceis ao lado dele, se opondo ao esposo quanto ao malfeito do passado.

No vídeo “Fugi de casa pra [eu] não me matar...”, Raymundinho rememora a homofobia sofrida por ele no âmbito familiar, por volta de 18 ou 19 anos. Inicia o vídeo com um *spoiler*:

Vocês sabem que falar da minha vida é [fazer eu] me emocionar, porque voltar [a]o passado e lembrar tudo que eu vivi, tudo que eu

¹⁴³ Cf.: Falando dos meus irmão/era a vergonha da família... Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=bszuuhd6t68&t=947s>. acesso em: 13 out. 2023.

¹⁴⁴ Cf.: O dia que meu pai me viu de mulher. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vGhxtjzoanM>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁴⁵ Cf.: Oh mãe. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MMfMjEHCInc>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁴⁶ Cf.: Minha mãe quer netos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OClw8UEtxBk>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁴⁷ O marcador textual-discursivo “(...)” se refere a elementos narrados que destoam do escopo da pesquisa e foram suprimidas, tais como divagações e frases repetidas. O marcador textual-discursivo “[]” diz respeito a textos acrescentado pelos autores, cujo intuito é facilitar a compreensão do material videográfico.

passsei, principalmente quando se fala de família é complicado. (...) Todo mundo sabe que a minha relação entre meu pai não era muito boa, desde o tempo que eu assumi minha homossexualidade. (...) Na verdade eu sofri mais preconceito dentro de casa do que na rua, (...) da parte dos meus irmãos e do meu pai. (...) Ele sempre dizia que ele não queria ter um filho gay se ele tivesse ou ele matava ou ele botava de casa para fora. Então essa pressão eu sofria muito dentro de casa.

Certo dia, conta ele no mesmo vídeo, quando seguia para tomar banho de rio com o amigo Cristiano [Agatha Lorrany], o pai de Raymundinho o viu pela primeira vez usando roupas femininas, ou como diz Ray: “toda travecada de mulher”. Tanto o pai, quanto o filho ficaram sem reação e o passeio foi cancelado. Ray voltou pra casa e seguiu para a escola. Tinha (e até hoje ainda tem!) medo do pai, mas se fosse questionado, confirmaria tudo e “que ‘tava’ daquele jeito e daquele jeito ia ficar”. Ele escapou da agressão.

Um parêntese. Ray complementa a história em outro vídeo, intitulado “O dia que meu pai me viu de mulher”:

Nesse tempo meu pai pegava muito no meu pé, né, porque ele não queria que me transformasse na moça que eu sou hoje. (...) Minhas amizades, principalmente [com] gays, eram muito discretas. (...) A gente não se revelava (...). (...) Antigamente, (...) uma incubada não podia andar com outra, porque senão ia dar motivos para todo mundo falar na rua. (...). Eu gostava de pegar as [calças] legging de minha irmã, que ficavam perfeitas em mim. (...) Botei aquela maquiagem esparrosa [exagerada] de interior [na cara] (...). Fiz a “xoxota” “miséira” [ocultou o pênis]. (...) Nesse dia, eu dei de cara com meu tio, meu pai e meu cunhado.

Continuemos. No dia seguinte, uma nova situação. Ao fazer uma brincadeira com a irmã [Ray não detalha o teor] no quarto, o pai ouviu e lhe agrediu no rosto. Pela primeira vez, Ray o enfrentou:

Ele já tinha batido tanto na minha cara porque eu disse assim: “Ah, o senhor quer me bater, então bate mesmo, me matar logo, pode matar!”. Porque, gente, chega uma hora que a gente fica tão cheio de tanta cobrança, de tanta coisa, que a gente acaba se revoltando com tudo, né? Então eu acabei me revoltando com essa situação. Não aguentava mais não. Era uma pressão psicológica tão grande. Além da gente ter que enfrentar o povo na rua, ainda ter que enfrentar dentro de casa...

Depois do episódio, Ray teve uma certeza: “Eu vou fugir [da casa dos meus pais] para eu não me matar”, conta aos prantos. Com o amigo, Cristiano/Agatha Lorrany, fugiram em direção a Miranda do Norte (MA). Muito apegado à mãe, Ray chorava durante toda a viagem pensando nela. No final do dia, arrependidos, retornaram de carona para

Arari (MA). Ao chegar na cidade natal, Ray ainda dormiu na casa de uma amiga e só voltou pra casa no dia seguinte, quando foi abordado por uma vizinha, que relatou o desespero de sua mãe. A mãe de Raymundinho enfrentou o marido e, a partir de então, o pai estava proibido de tocar em Ray por ele ser homossexual e porque, como os demais, ele também era filho.

O vídeo “Falando dos meus irmãos/Era a vergonha da família...”, conta a relação com seus cinco irmãos, sendo três mulheres e dois homens. As irmãs sempre aceitaram sua sexualidade. Já em relação aos irmãos, Ray conta que enfrentou “certas barras”, como a ausência de cumplicidade e o constante afastamento, que os impedia de manter vínculo de proximidade.

Raymundinho lembra que era considerado a “ovelha negra da família”. O preconceito de seus irmãos homens o impedia de pedir roupa/sapato emprestados, já que eles temiam pegar o “micróbio da viadagem”. Ray foi por diversas vezes excluído das brincadeiras e tornou-se alvo de críticas e humilhações da ala masculina familiar. Toda essa criticidade ao modo de ser de Ray, culminou num episódio triste que marcou a vida de Raymundinho. Como um dos irmãos vivia vigiando Ray, ele denunciou Raymundinho para o pai e o obrigou a sair do armário. “Ele dizia que eu era o irmão da vergonha, [e] que não deveria ter nascido porque era a vergonha da família”, resgatou Ray.

Declarar-se homossexual apenas piorou a situação:

Eles não me davam crédito, eles não me ouviam. (...) Era preconceito, era humilhação. Tudo isso eu passava com meus irmãos. Se meus amigos iam [lá em casa] era motivo de piada. Se eu queria alguma coisa, eu não conseguia porque eles não deixavam, não permitiram. Eu sofri demais. (...) Eu preferia estar na rua, preferia fazer mais amizade com minhas amigas lá fora do que dentro de casa, porque (...) eu tinha mais paz na rua do que em casa. Quando eu chegava em casa era um inferno, uma humilhação, uma briga...

Ray conta que os irmãos inflavam ainda mais os ânimos do pai e acredita que era uma cruz que “tinha que carregar”. Ele relata no vídeo que tentou cometer por várias vezes suicídio, mas por causa da pessoa mais importante em sua vida, sua mãe, não foi às vias de fato. Os três homens da casa o perseguiam e Raymundinho reconhece que as coisas começaram a mudar a partir do momento em que ele começou a trabalhar e tornou-se independente. Na metáfora do “dentro” e “fora”, a casa, em dado momento, constituiu-se o armário.

Finaliza dizendo: “Hoje a ‘ovelha negra’ é a salvadora da família”. Ao citar que era a “ovelha negra”, através da contraposição Raymundinho se coloca no feminino e

positiva de forma bem-humorada um aspecto negativo conhecido do senso comum. Antes a “ovelha negra” era diabolizada, agora é a salvadora, se constituindo na diferença com o que diz sobre si mesmo. Ray expõe o que conquistou a partir de seu trabalho na internet e que agora ajuda financeiramente até mesmo aqueles que lhe apedrejaram. Não é vingança ou ressentimento, mas se estabelece uma contraefetuação, um “dar a volta por cima”.

Nos vídeos “Oh mãe” e “Minha mãe quer netos”, Raymundinho, no quintal da casa de sua mãe (“fora” de casa), propõe para sua matriarca temas polêmicos. No primeiro, Ray se senta na cadeira e pede que sua mãe ponha nele um sutiã, ao passo que ela respondeu (em tom de brincadeira):

Cria vergonha, moleque. Eu não vou pregar sutiã em homem nenhum, tu não é mulher! (...) Tem que arrumar é uma mulher pra me dar mais um neto. (...) Mas rapaz, onde é que eu vou pregar sutiã em macho? Se fosse numa fêmea eu pregava, mas num macho. (...) Tu não nasceu mulher, tu nasceu foi homem.

O vídeo, por mais que pareça uma provocação à mãe, tem vários elementos que nos interessam (adiante explicitaremos). No segundo vídeo, o desejo por mais netos volta à pauta em um diálogo entre ambos.

Ray: Mããã! Eu tenho uma proposta para lhe contar, não sei se ela vai aceitar. (...) Pra “mim” tomar essa decisão eu preciso primeiramente do apoio de vocês.

Mãe: O quê que tu já quer inventar?(...)

Ray: Eu tava lá em casa pensando esses dias que eu já tô quase uma mulher, né.

Mãe: Tu não nasceu mulher, tu nasceu foi homem.

Ray: Mãe a senhora tem que entender uma coisa, a vida, o mundo mudou. Hoje está tudo mudado. (...) A senhora era nova, a senhora ficou velha.

Mãe: Nam, mas eu sou mulher...

Ray: Mas mãe isso não quer dizer que eu não sou também?

Mãe: ...Eu não virei homem. Eu nasci mulher e vou morrer mulher.

Ray: (...) Eu quero mudar de sexo, quero tirar (...) meus órgãos genitais e botar uma prechequinha [órgão genital feminino] pra completar logo. Eu já tô quase mulher, mãe.

Mãe: Rapaz tu cria vergonha na tua cara. Tu nasceu homem e tu vai morrer homem. Onde é que tu vai tirar tua rola? (...) Bota na tua cabeça que tu é homem, rapaz.

Ray: Só na sua vista que eu sou homem... Mas nas vistas dos outros eu sou mulher.

Mãe: Tu larga de aprontar certas coisas feias que eu não gosto, rapaz. Vira homem, arruma uma mulher, bota junto contigo e vai fazer filho, rapaz. Eu quero um neto, dois netos... (...) Eu quero mais netos, que tu ainda não me deu nenhum. (...)

Ray: Eu não posso reproduzir neto sozinho, mãe. (...) Eu vou arrumar um marido para “mim” reproduzir um neto.

Mãe: Essa daí não rola. Tu vai deixar eu morrer primeiro.(...) Tu é um homem, rapaz, tu vai botar outro homem pra quê? (...)

Ray: Mãe, a senhora não tá mais nos anos 80. A senhora tá em 2020. (...) Vamos atualizar, né querida. (...) Nós estamos num mundo moderno. (...) A senhora vai arrumar é um genro.

Os dois vídeos são mais descontraídos, gravados no fundo do quintal, como uma espécie de provocação de Ray a sua mãe. Nas cenas, os dois levam o humor ao limite. Neles, a provocação é mútua, um jogo. Os dois reconhecem as regras do jogo, em que ambos avançam até certo limite e estabelecem marcações de humor. Ray toca em temas polêmicos e melindrosos, à espera da reação da matriarca. Ele sabe que a mãe não vai ceder as suas condições, já que ela também faz parte do sistema homofóbico familiar.

Na verdade, Ray talvez nem pretendia trocar de sexo, mas desenvolve um humor polemicista em relação ao sexo, para mensurar a reação da mãe, que não consegue se desvincular completamente de uma ideia biologizante, apesar da importante relação de afeto com o filho. Isto é, onde ela se ancora (discurso essencialista-religioso), é o alvo de Raymundinho para desestabilizá-la, até mesmo debochando dela como alguém que parou no tempo, uma mulher ultrapassada. Ele força, mas não quer romper com tudo, objetivando manter o afeto.

Estamos nos referindo a um humor mais discreto, uma vez que considera o lar como um ambiente familiar bastante constrangedor, estruturado e um dos lugares mais molaes para o sujeito gay, que é difícil escapar. O limite do humor testa também o limite da relação e o limite da agressão. Em momento algum eles se agredem diretamente, mantendo certa respeitabilidade entre ambos.

4.2 DE PARIS A MOSSORÓ, VIADO É UM SÓ: “VOCÊ TEM QUE RIR, (...) PRA NÃO SE SENTIR TÃO NADA”¹⁴⁸.

Em alguns momentos, Baía Bahia trata da sua homossexualidade e de alguns embates que teve com a família em decorrência da sua sexualidade considerada pela heteronormatividade como desviante. Ele viveu em uma época no interior em que os irmãos e o pai, os homens da casa, o controlavam, regravam. No canal, um total de seis vídeos abordam suas relações com o núcleo familiar: “50 fatos sobre Baía Bahia”¹⁴⁹,

¹⁴⁸ Título inspirado no vídeo de Baía Bahia. Cf: Como nasce uma personagem fria. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Imw7xWJBFvs&t=623s>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁴⁹ Cf: 50 fatos sobre Baía Bahia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y538vHiRvCA&t=325s>.

“Como nasce uma amizade”¹⁵⁰, “Coisa de garota”¹⁵¹, “Como nasce uma personagem fria – Parte 2”¹⁵², “Memória de uma vige-vige”¹⁵³¹⁵⁴, “Eu não sou isso!”¹⁵⁵

Por ser homossexual, apanhou muito, especialmente às sextas-feiras, graças a professora Natividade, que ele expõe no vídeo “50 fatos sobre Baia Bahia”.

Todas as surras que eu levei do meu pai eu agradeço a ela. Natividade, querida, obrigado por todas as surras que eu levei, que eu ganhei de papai toda sexta-feira, que você ia na minha casa. “Entregava” a Baia, “entregava” a Luana, “entregava” a Muçurana, “entregava” a Ínchitta¹⁵⁶. E todas as sextas elas gritavam. (...) De norte a sul, leste-oeste, tinha [escutava-se] o choro delas.

Nesse trecho, compreendemos que a docente Natividade colhia todas as afetações de Baia e seus amigos durante a semana e, após fazer esse apanhado, leva as denúncias para seu pai, que responde à demanda da professora conservadora com violência contra o filho gay.

Não podemos afirmar, mas talvez o “relatório” da professora fosse resposta a um pedido do pai de Baia, que Natividade seguia à risca provavelmente a fim de ganhar confiança dos pais de Baia ou ainda porque talvez a docente tinha sua autoridade desafiada em sala de aula. Do mesmo modo, há um pacto claro entre as instituições (escola e família), e também entre os indivíduos. Ou seja, a professora fazia parte de um conluio pai, mãe e professora, o que nos conduz a dizer claramente que ela também era homofóbica. Não apenas a professora, a escola é um espaço homofóbico.

Motivos Baia possui para se referir à professora x9 de forma irônica. O acontecimento da homossexualidade fez com que ela hoje possa ser tratada como uma mulher frustrada. É como se Baia dissesse: “Olha onde você está e onde eu estou”.

Hoje em dia, em certa medida, o comportamento da professora é rechaçado pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, que estabelece que as pessoas têm direito de ser respeitados por seus educadores (art. 53), e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação,

Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁵⁰ Cf.: Nasce uma amizade - Como Baia e Ary Régis se conheceram. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tZe5P_Lp1ck. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁵¹ Cf.: Coisas de garota. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r-X77UPnvrw>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁵² Cf.: Como nasce uma personagem fria - parte 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VTOvau0inIc>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁵³ A expressão, segundo Nascimento (2021, p. 241), refere-se à “forma pejorativa de tratamento de homossexuais masculinos que apresentam trejeitos”.

¹⁵⁴ O vídeo foi retirado da internet, sendo possível recuperar a narrativa graças a uma transcrição, feita pelo doutorando, anterior à exclusão do material da plataforma.

¹⁵⁵ Cf.: Eu não sou isso! (Uma Noite de Loucuras). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-pWiE0Wy2Xk&t=99s>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁵⁶ “Entregava” aqui está empregado no sentido de delatar sobre a vida de Baia e dos demais meninos gays, que entre eles tinham vocativos femininos (Luana, Muçurana, etc.).

que todas têm direito a escola sem discriminação (art. 3) (Brasil, 1991). Os dispositivos sinalizam que o caráter educativo/pedagógico da escola deve sobrepor ao autoritário/punitivo (Ferreira, 2010).

Como máquina social que é a escola, nem todas essas questões estão apaziguadas ou são seguidas à risca, expondo a molaridade do ambiente escolar. Um exemplo disso é a cartilha “Escola sem Homofobia”, criada em 2010, que levanta a discussão sobre gênero e sexualidade nas escolas para gestores, professores e estudantes, mas nunca foi distribuída a seus públicos-alvo e continua engavetada. A última notícia sobre o assunto sinaliza que o governo Lula pretende recriar a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão no MEC, órgão que organizou a cartilha e foi extinto no governo Bolsonaro (Pinho, 2022; Governo Lula [...], 2022).

Se na infância Baia incomodava pela sua “ousadia” em não sucumbir às forças normativas e apanhava por isso, na adolescência, ele foi ainda mais transgressivo. Ary Regis, no vídeo “Como nasce uma amizade”, relembra que, quando tinha entre 7 e 8 anos, viu Baia Bahia pela primeira vez desfilando pelas calçadas de Alagoinha. O que ficou na lembrança, conta ele, foi ver Baia com um bigode grosso, braços cheios de bijuteria e usando *short* curto, blusa decotada que caía pelos ombros e pochete. Frisou também que quando Baia passou, gritou: “goiaba!”¹⁵⁷.

Em outro vídeo, “Coisa de garota”, Baia relata o processo de saída do armário do sobrinho, Gabriel, de 17 anos. Depois que uma cliente do salão informou a Baia que a vestimenta que o sobrinho usou na quadrilha junina era feminina, Baia ligou para aconselhar Gabriel que estudasse, se tornasse independente e que fosse “se travecando aos poucos”. Ambos discutem ao telefone e, quando desliga, Baia reconhece certo recalque atribuído a ele pelo sobrinho.

Às vezes, eu acho até que meu sobrinho tem razão de dizer que isso é um recalque, por ele poder viver o que eu não vivi, o que eu queria ter vivido. Hoje em dia ele passa na rua e todo mundo diz: “Ai que fashion. Lindo. Nooossa que tudo!”. No meu tempo, o povo jogava era pedra, fechava as portas na tua cara, tá? fazia o sinal da cruz, (...) tirava o demônio do teu corpo.

A relação de Gabriel com o tio demonstra um conflito geracional. Mas não somente. Ao comportamento de Gabriel podemos descrevê-lo como devir, aqui no sentido de tornar-se constantemente diferente no decorrer da própria produção dos

¹⁵⁷ Termo pejorativo utilizado para ofender os homossexuais. Silva (2011) afirma que a palavra era comumente utilizada no nordeste (especialmente em Recife) antes da década de 1970. Não há uma explicação lógica, mas talvez possa ter relação com a expressão “olho da goiaba”, metáfora que se refere ao ânus no linguajar popular.

acontecimentos, num fluxo contínuo de mudanças evidentes (Stagoll, 2005). Em comparação ao devir do tio, o devir de Gabriel é outro. Nos tempos de Baia, o devir minoritário era assumir-se e confrontar a família - cujo esforço requeria mais força de Baia. Ainda é cedo para saber qual será o desafio de Gabriel, pois só ele sabe o hercúleo que tomará para si. A própria Baia rememora que em outros tempos a realidade era outra, dando indicativos que o devir é diferente.

Tais pensamentos colocam Baia em muitas situações complicadas diante da família, é o que revela no vídeo “Memória de uma vige-vige”, em que Baia relata a discriminação familiar:

Em casa, você sofre muito. Você não pode falar, você não podia ficar na sala com os amigos quando chegava visita. Ali [meu pai] já botava: “entra!”, “cale a boca!”, “não pode!”. Você vivia limitadíssimo, né? Aí o banheiro era o seu mundo. (...) Quando trancava, fechava a porta do banheiro pra tomar um banho, ninguém ‘tava’ vendo. Ali então você entrava no seu mundo. Tipo assim, de tá sentado no bojo, pegar a toalha de banho, botar no cabelo e fazer aquele cabelo enorme. Com a saliva, fazer o gloss e ficava viajando... Aí de repente, você não gostou daquele cabelo grande, aí quer cortar, dobra a toalha e faz o chanel, põe atrás da orelha, tá? Ou você quando tá tomando banho, no seu corpo, [com] a espuma, você desenha todo o seu maiô, o biquinezinho. Você espuma todo o corpo, [quando] ele tá bem espumado, aí você começa a modelar. (...) Um dos brinquedos que eu mais quis na infância [foi] um bambolê, porque todas as minhas amigas da escola (...) tinham um bambolê. (...) [Um dia, após a escola] cheguei em casa bem feliz pedindo um bambolê para minha mãe: “Mainha, eu quero um bambolê”. Meu irmão mais velho olhou pra minha cara e disse: “Bambolê não é coisa pra homem!”. Eu disse: “Mas Dilson não tem um!?”. Dilson era uma “bichinha”, mais pintosa que eu da época (...). Ela brincava com um bambolê e eu achava que eu podia também ter um bambolê. Hoje eu acho que os gays têm mais coragem de se defender, naquela época não!

Há um fluxo de entra e sai do armário. Se Ray, em dado momento considerou sua casa como um armário, para Baia o banheiro no episódio em questão se constitui um outro armário.

Anos depois, Baia revelou que nunca aprendeu a dançar com o bambolê e no vídeo “Como nasce uma personagem fria – Parte 2”, lamentou que o preconceito era inerente à cultura escolar, antes dotada de desfiles cívicos e teatro:

No interior infelizmente é isso. Nós [gays] éramos excluídos de tudo. Se apresentar, fazer teatro, no 7 de setembro, ser destaque? Nunca! E quando vai se entendendo por gente, a primeira coisa que a gente quer é respeitar a família. (...) Eu sou de uma família enorme, de muitos irmãos, de muitos sobrinhos, aí nooossa, eu ser a decepção... Não podia, né, não podia isso. (...) Ali eu cresci alimentando a ideia de que João Pessoa era o meu ideal de liberdade. Tem pessoas que planejam estudar, formar, crescer... O meu plano era sair pra viver a minha vida.

Não só a professora era homofóbica, como a própria escola e seus eventos comemorativos e até artísticos.

Morar em João Pessoa foi o primeiro sonho de Baia Bahia. Para ele, o exílio era a “assinatura da Lei Áurea”. “Viver João Pessoa era a minha libertação, (...) [Uma forma de] poder ser eu mesma”, disse em outro momento, durante a gravação do vídeo “50 fatos sobre Baia Bahia”. Fugir daquilo que lhe oprimia.

Essa vergonha de ser homossexual para a família se projeta e se replica em seus vídeos que possuíam narrativas de teor mais íntimos, tanto Baia chegou a solicitar que um dos vídeos fosse excluído do *Youtube*. Foi o caso do primeiro deles, “Eu não sou isso!” (cujo título original era “Uma noite inusitada”), que inaugurou o canal no *Youtube*. O vídeo relata a história de uma “pegação” que Baia realizou com um estranho, Fábio, rapaz da alta sociedade pessoense, que por várias vezes durante a “carona” dizia aos prantos: “Eu não sou isso”, demonstrando um conflito interno quanto à sua sexualidade.

Após a publicação no *Youtube*, Baia conta que pediu por três vezes para que Ary retirasse o vídeo do ar, justificando “não ter estrutura” para enfrentar a família, pois sempre manteve “uma vida amorosa e sexual discreta” e estava sendo julgado de ir embora para a capital por querer “viver todas as aventuras e perversões sexuais que só João Pessoa poderia oferecer”. A partir dessa postura, podemos dizer que houve uma autocensura. Dias depois, Ary reativou o vídeo, a pedido de Baia, que estava “seduzido pelo sucesso que vinha fazendo com os *boys* da cidade” (Lima, 2017d, p. 3-4).

Ao que nos parece, em algum momento o problema não era estar fora do armário na vida social, mas o problemático foi estar no *Youtube*. A circulação na internet, a partir das redes sociais, se constituiu em outro armário a ser vencido.

A relação com a mãe se demonstra positiva, já que Baia se emociona durante suas memórias. No vídeo “Como nasce uma personagem fria - Parte 2”, Baia relembra aspectos físicos da mãe idosa, pouco antes dela morrer, e conta que ela sempre estava “com seu tercinho na mão, rezando para os filhos”, o que denota certa religiosidade.

Após Baia ser acometido pela doença, Ary Regis conta em seu *blog* que ao visitar Baia anos depois, foi confundido com a mãe da “personagem fria”. Ary adere e chama Baia de filho.

Foi quando [Baia] fez um desabafo comovente: sobre a mágoa de não entender, o porquê, de quando criança, passar períodos tão distantes de sua casa. Temporadas em casa de tia, madrinha, e depois de irmãs mais velhas. Perguntou por que não lhe queriam em casa. Eu não sabia o que dizer, e você insistia:

—Mãe, mãe, você tá aí? Eu sei que você não vai mentir para mim.

Depois de algum tempo em silêncio, falou como se respondesse para si mesmo:

—Eu sei que ele tinha vergonha de mim, mãe (Lima, 2017c, p. 2).

O diálogo emocionante se referia ao pai de Baia, que por longos períodos durante sua infância o “exilava” da própria casa, por causa do preconceito com sua sexualidade. No diálogo fica evidente que a ingenuidade de Baia na infância o impedia de perceber o preconceito paterno, mas que agora, na idade adulta consegue entender que o fato de ser gay era um motivo de desonra para o patriarca, enquanto representante da família, cuja imagem não poderia jamais ser maculada.

4.3 CARTOGRAFIA DOS VÍDEOS: ACOMPANHANDO AS LINHAS DA FAMÍLIA

Nessa discussão, precisamos confrontar os conceitos apresentados no primeiro capítulo e cotejá-los com as experiências comuns aos sujeitos descritas no segundo capítulo. Não pretendemos de modo algum esgotar a cartografia, pois temos consciência que outros/novos agenciamentos podem ser também operados, mesmo após a defesa desta tese.

A proposta da discussão é operacionalizar as categorias conceituais vislumbrando não apenas seu significado em si, mas colocá-los em funcionamento como chaves de interpretação e leitura, conforme dispõe o método cartográfico. Vale destacar também que nos utilizamos da linguagem para capturar as narrativas dos vídeos, conscientes que o acontecimento deleuziano dela se utiliza, mas está para além dela, não está circunscrito à codificação linguística.

Há três linhas que compõem qualquer território: as linhas molares (territorialização), as linhas moleculares (desterritorialização relativa) e as linhas de fuga (desterritorialização absoluta). Procederemos essa análise com foco na observação das tensões proporcionadas pelas dinâmicas dessas linhas, cujo tensionamento das mesmas foi possível percebermos nos vídeos, como parte dos agenciamentos e do rizoma.

Há um jogo dinâmico inegável em que se cruzam as máquinas abstratas (sexualidade institucionalizada, instituições sociais, etc.) e máquinas desejantes (conexões maquínicas do desejo), tornando-as complementares e importantes para a composição do rizoma. Quando parte da abstrata para as desejantes, se desenha uma desterritorialização. Em ordem invertida ocorre a reterritorialização.

O tema dessa análise já traz em si a caracterização da linha mestra da sociedade: a linha molar. Instituições como o Estado, a família, a igreja e a escola tentam ajustar (no dizer de Deleuze, “homogeneizar”) Baia e Raymundinho dentro de um determinado campo social, atuando como máquinas massificantes, de estabilização da ordem. A instituição patriarcado, a masculinidade (pais e irmãos), o mundo organizado (a igreja e o Direito) e a autoridade (o juiz, os pais, a professora) fazem parte do mundo molar.

Num espaço informal “fora” da casa, a mãe de Raymundinho diz que todos os outros filhos lhe deram netos, restando apenas que Ray também cumpra essa missão, esperando dele uma postura heteronormativa de se casar, constituir família e ter filhos naturais; ou quando o irmão de Baia Bahia diz que bambolê não é “coisa de homem”, generificando o brinquedo (algo próprio do sexo oposto), muito comum também com relação à cor rosa.

A relação com a mãe e o bambolê são exemplos da linha molar. A linha molar normatiza o sexo e classifica/organiza o mundo feminino e masculino a partir dele, prima pela conservação do território, do mundo já dado (cultura, tradição, etc.), pela manutenção do ritmo das repetições uma vez que ela existe para preservar a ordem estabelecida numa tentativa de evitar o caos e excluir tudo que possa ameaçar a estabilidade desse territorial organizado em torno da heterossexualidade.

Quando busca conservar a assinatura desse território a fim de gerar a unidade de seus aspectos é uma tentativa de minar as linhas de fugas projetadas por Baia e Ray - a sexualidade de Baia e Ray representam ameaças a esse mundo ordenado e pré-codificado. Elas fissuram o modo de ser pregado pela linha conservadora molar. Essas linhas funcionam de forma binária (masculino x feminino) e segmentada/hierarquizada/classificatória - menino de azul e menina de cor de rosa.

Deleuze e Parnet (1998, p. 104) explicam, a partir de exemplos, que se você não é branco nem negro, você é mestiço; se não é homem nem mulher, será travesti, se você não é nem ‘a’ nem ‘b’, então é ‘c’. Ou seja, “o dualismo transportou-se, e já não concerne elementos simultâneos a serem escolhidos, e sim escolhas sucessivas” e “a cada vez a máquina dos elementos binários produzirá escolhas binárias entre elementos que não entravam no primeiro recorte”.

Conseguimos ver a atuação da linha molar porque Baia e Ray, enquanto sujeitos gays, narram que lutavam contra ela. Baia e Ray inscrevem essa linha na e pela linguagem, dando palavras para aquilo que é pura abstração à medida que narram.

As linhas molares estão no mundo, de forma abstrata, e só podemos senti-las quando elas nos tocam. Quando Baia e Ray vocalizam, eles as revelam, lhes dão existência concreta. A vontade de Baia de ter o bambolê desestabiliza quando é constringido pela família de que é um brinquedo para mulheres.

Ao colocar nesses termos, o que podemos observar é que a família é a primeira instituição (máquina binária) de controle da sexualidade. Um simples objeto, como o bambolê, está acoplado e faz parte de uma composição maior de um sistema de construção e regulação de corpos. Os objetos são todos operacionalizados a partir da matriz do pensamento generificado, masculino e feminino. A relação com eles é performática. É resultado do gênero e também produtor dele. O sutiã (que Ray cita em diálogo com a mãe), não é só um pedaço de tecido, mas uma expressão do “ser mulher” e por isso é negado ao homem. Ao mesmo tempo, seu uso por um homem torna aquele que o porta menos homem. Nesse mundo codificado que funciona nos binarismos só se concebe ser homem **ou** mulher.

Nos vídeos cartografados de Baia e Ray, o ambiente familiar é um território de violência física e psicológica, operando via heteronormatividade, bem como o patriarcado. A relação desses sujeitos com a família caracteriza-se como um processo de territorialização marcado por essas violências. Assim sendo, nos casos observados, por conta da “gestão da sexualidade”, a família deixa de ser um lugar de acolhimento para tornar-se um espaço que reproduz e prenuncia a violência da rua. Ao passo que quando a família assume a característica de acolher as singularidades, as diferenças, ela produz uma linha molecular, uma vez que esse não é o esperado do ideal de família estabelecido na linha molar. Considera-se que nesse ato de acolhimento há uma desterritorialização relativa uma vez que o modelo e os papéis dos membros da família são mantidos.

O momento turbulento pelo qual passam sujeitos gays, torna-se um traço familiar nos casos em questão. Público e privado são tensionados e, por serem de difícil dissociação, se sobrepõem, como dois territórios violentos.

Para manter essa relação familiar, há a necessidade de um atravessamento: a produção de um espaço de existência, a construção de outro território, ainda não marcado pela violência de antes. Esse novo espaço ultrapassa a dinâmica molar. A vida pode ser vivida nesse território, no qual imperam outras forças e resistências que potencializam a alegria de ser, como o humor, por exemplo.

As críticas, o ódio, as agressões do pai de Raymundinho e a homofobia (pressão psicológica) que Baia sofria e, ambos, tinham que encarar na rua e em casa, apenas por

serem gays, refletem esse cenário de divergências e das estruturas patriarcais. Melhor dizendo, nos dois casos, a família, enquanto entidade molar e, portanto, mantenedora de uma matriz normativa da sexualidade pautada no patriarcalismo, se projeta como esse lugar violento.

Em outro momento, a família é reconfigurada em outro lugar, com outros integrantes e entes. Quando expõe que se declarou homossexual à família, Ray deixa transparecer que os laços que mantém seus membros não são sanguíneos, mas baseados em experiências semelhantes de sexualidade e também de violência. Isto é, outra configuração de família emerge. Nesse instante, ao revelar a homossexualidade para a família, Ray se desterritorializa, rompe com os esquemas significantes molares e estabelece um modo de segmentaridade molecular. É quando a situação de Raymundinho fica cada vez mais tensa e, conseqüentemente, marcada por humilhações, descrédito e preconceito. Pelo que se percebe, Raymundinho sai menor desse encontro, porque houve o predomínio das linhas molares e os membros familiares resistem ser afetados pelo encontro com a diferença.

A linha de controle da cisheteronormatividade¹⁵⁸ operacionaliza o dispositivo da sexualidade e define aspectos da normatização e normalização. Esse dispositivo separa e hierarquiza masculino e feminino como linhas que se cruzaram e estão fixamente colocadas em uma família, lugar do controle da sexualidade. Por vezes, são linhas paralelas, que andam lado a lado, mas sempre com papéis muito bem determinados. E o comportamento previsto pra um é negado ao outro. Os sujeitos são separados, segmentados e operacionalizados nesse contexto. Os territórios são muito claros e definidos. E são fruto de um histórico de sedimentações (que se materializam nessa *performance*), um platô¹⁵⁹.

O patriarcado, como parte do esquema de interpretação molar do mundo, é uma das máquinas responsáveis por manter a linha de segurança em funcionamento. Os pais de Raymundinho e de Baia demonstram essa relação do patriarcado em assegurar que a família esteja dentro da visão sagrada, imaculada da religiosidade. Nada pode ficar fora da ordem tradicional. Raymundinho conta que a relação com o pai nunca foi agradável.

¹⁵⁸ A cisheteronormatividade é um conjunto bem delimitado de normas, reforços e punições, que procuram direcionar os comportamentos dos indivíduos (Rosa, 2020). A essa ideia, Lima (2021, p. 162) denominou de “jogo de ignorância propositada da cisheteronormatividade”, que “visa manter ignorada a existência de alguém cuja presença faz erodir aquilo que esse Outro normativo sabia” e cujo objetivo é neutralizar gênero, raça, capacidades, etc.

¹⁵⁹ Aqui, o termo é empregado, conforme o pensamento de Deleuze e Guattari (1995a), como sinônimo a estratos de multiplicidades. Estrato tem sentido de “articulação” (organização e desenvolvimento) e “criação do mundo a partir do caos” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 191).

Embora não seja o suficiente para justificar a violência, o filho gay também levanta desconfiança sobre o próprio pai e sobre os irmãos. Daí a proximidade maior com as mulheres. O patriarcado, como esquema de interpretação de mundo, espera que os homens admirem e se relacionem com mulheres; à medida que se faz “gay” esse esquema de organização sofre arranhaduras.

Na cabeça do pai homofóbico, quando descobre ter um filho homossexual se estabelece uma confusão, um caos. Citamos como exemplo o caso de um dos pais do Grupo de Pais de Homossexuais:

Quando soubemos da orientação sexual do nosso filho, eu e a minha companheira, tivemos a sensação que não teríamos forças suficientes para suportar tamanha dor. (...) Queria achar alguma justificativa, culpados, onde eu errei, culpei esta vida e até Deus por permitir que esta desgraça atingisse a minha família. Por que conosco, que sempre fomos pessoas boas, honestas, que só praticamos o bem?... Desprezei a todos, principalmente o meu filho, renegando-o, achando que havia criado um mau caráter, por haver optado em ser homossexual e ter uma vida marginal (Gonzales *et al.*, 2012, local. 9).

Mais recentemente, Caetano (2023, p. 5-7) problematizou que quando olhamos para homens abertamente homofóbicos e justificamos que assim o fazem por possuir desejos homossexuais reprimidos, estamos apenas enclausurando e restringindo a homofobia dentro da própria homossexualidade. Esse pensamento que acusa um homem de não ser abertamente homossexual, mas de sê-lo de forma reprimida, inconsciente, recalçada, apenas preserva “a velha acusação de homossexualidade” e reproduz um perigoso moralismo, o de que “[gays] assumidos e orgulhosos são bons e os não assumidos ou menos orgulhosos são os maus”.

O pai o odiava e lhe batia de forma descomunal - violência própria da homofobia, como se todas essas atitudes fossem capazes de recompor a heterossexualidade do filho. Ray não apanha apenas porque é gay, mas apanha para se “tornar homem”. A violência física é uma tática para se “retornar” ao padrão, se manter a linha molar. Também denuncia que uma linha molecular e de fuga foi traçada e ela representa uma ameaça às formas universalizantes da sexualidade porque fissura a máquina social. A relação com outros gays pode ser uma maneira de criar segurança para si, porque elas passam a viver com outras referências, constroem outros territórios onde compartilham das mesmas agruras e, daí, criam nova forma de existência derivada desses encontros.

Baia revela que por um tempo vivia mudando para a casa das tias, madrinhas, irmãs mais velhas (ficava sem território, desterritorializado) como se exilá-lo na rede heteronormativa familiar estabelecida fosse uma forma de não abalar a estrutura familiar, ao que Bahia entendeu como uma forma de “se livrar da vergonha”. Essa rede não era composta só do pai, mas de tias, irmãs e madrinhas, que compartilharam a vigilância da sexualidade de Bahia.

Ambos expõem uma relação sempre assim, conflituosa com o pai, e esses embates se desdobram em violência (por vezes físicas) com as crianças visivelmente homossexuais. A execução dessa vigilância, posteriormente, foi transferida para a professora.

Deste modo, Ray e Bahia são o que Preciado (2018) chamou de “desertores”. Deserta-se, foge-se de um território. Os homossexuais fogem, se evadem de casa para poder (re)existir, construir um mundo possível para experimentação de outra sexualidade.

Como uma instituição de normalização por excelência e, conseqüentemente, parte da linha molar, a escola aparece também nos vídeos de Bahia. Era a recusa de participação dos antigos e comuns grupos de teatro escolar ou ainda dos desfiles de 7 de Setembro; uma forma de ocultar os corpos anormais e impossibilitá-los de ocupar determinados espaços de destaque. Ao citar os eventos cívicos, podemos perceber ainda resquícios da Ditadura Militar, que tratava violentamente qualquer forma de sexualidade dissidente¹⁶⁰. Nas marchas e paradas militares não há espaço para corpos não adequados.

A mãe de Raymundinho também integra a linha molar. Embora “aceite” o filho como homossexual, o coloca como sujeito que apronta “coisas feias”, que vão de encontro a seu contragosto; ela concebe o sexo e gênero na ótica biologizante/essencializante: nasceu homem, tem que ser homem até morrer. Ao mesmo tempo evidencia que ser homem é casar e ter filhos. Na heterossexualidade compulsória, o corpo determina o comportamento que por sua vez determina o desejo. Ela coloca essa condição como algo aceitável para ela. Ver ele casado com outro homem (um gênero) é tão vergonhoso que ela pede que ele a espere morrer para que só depois ele realize esse sonho.

¹⁶⁰ Nossa afirmação está amparada no relatório final da Comissão Nacional da Verdade, que investigou as violações de direitos humanos no Brasil, entre 1964 e 1985. O documento, publicado em 2014, destacou que os LGBTs (entre os quais, os homossexuais) sofriam torturas mais agressivas, uma vez que o homossexual para o Estado representava algo “nocivo, perigoso e contrário à família, à moral prevalente e aos ‘bons costumes’ (...), [isso] legitimava a violência direta contra as pessoas LGBT, as violações de seu direito ao trabalho, seu modo de viver e de socializar, a censura de ideias e das artes, que ofereciam uma percepção mais aberta sobre a homossexualidade, e a proibição de qualquer organização política desses setores” (Brasil, 2014, p. 301). Voltaremos nesse assunto na segunda etapa das análises das videografias.

Os vídeos em que o humor se sobressai são os de diálogo de Raymundinho com a mãe, no quintal da casa dela. O tom de brincadeira lhe dá a oportunidade de expressar para sua mãe seus desejos. O humor está atrelado à mãe. É na intimidade que ela cede à diferença. Mas, apesar de todas as tentativas de desprendimento, a mãe não escapa da linha molar.

Esse humor só existe porque há um cenário propício – de não violência física – ao mesmo tempo em que é a forma dele expressar os desejos que talvez não possam ser atendidos (por conta de todo o contexto de redesignação sexual). Isto é, há uma cumplicidade, nos mesmos formatos que Ray tem com outras mulheres. Raymundinho, nos dois últimos vídeos em análise, inventa para si uma possibilidade de resistir.

A vergonha e imputação da culpa, uma das formas de funcionamento da linha molar, se estabelecem como um mecanismo de controle do conservadorismo, uma vez que nessa visão, a família não pode deixar de ser sagrada. Baia em pelo menos dois momentos se coloca nessa condição de ter vergonha. O primeiro, se dá quando busca ocultar sua sexualidade, visto que a família era grande e ele não podia ser o único a decepcioná-la. O segundo momento se dá quando é publicado o primeiro vídeo contando suas experiências no canal. Novamente, em nome da família, ele pede que o vídeo seja retirado do ar, para evitar o estigma de devasso.

As linhas moleculares, por sua vez, não são tão duras como as linhas molares. A linha molecular opera a partir da subversão em relação ao que espera a família, há uma desterritorialização do social. Essas linhas atravessam esse campo, e podem desestabilizar a ordem, provocar deslocamentos e causar rachaduras na estrutura social, num movimento não conservador. Geralmente, se fazem por meio de uma “agressão” à linha molar.

No mundo gay, essa realidade pode ser facilmente representada pelo comportamento e insistência de Baia Bahia e Raymundinho em experienciar as suas sexualidades. Em Baia, consideramos linha molecular seu caminhar pelas ruas, que se assemelha a um desfile, a blusa caída sobre os ombros, as bijuterias que enfeitam seus braços, o *short* curto e o bigode grosso, que embora seja um aspecto considerado masculino destoa do resto e choca pela androginia (características masculinas - o bigode, o *short* curto -, agenciado com características femininas - blusa caindo pelo ombro, bijuterias). Causa certo desconforto em quem vê, porque rompe com o binarismo, aponta para uma outra possibilidade de mundo e de vida. É um desconforto para ele, mas também é uma ruptura, uma revolução micropolítica.

A microrrevolução molecular de Raymundinho se traduz na maquiagem exagerada, no “aquendar a neca”¹⁶¹ para fazer a parte sexual masculina semelhante a uma vagina e o uso das calças *legging* da irmã.

A linha molecular se configura a partir dessa quebra de expectativas não apenas familiar, mas social. Baia passou longos períodos fora de casa porque ousou desestabilizar a linha de interpretação de mundo do pai, que reproduz o sistema patriarcal, a hierarquia, a autoridade. Espera-se de um homem que seu comportamento seja condizente com o sexo de nascimento, que faça “coisas de menino”. Quando frustram as expectativas, há uma rachadura na estrutura social e muitas famílias não sabem como lidar com o “problema”, pela homofobia repassada de forma geracional.

Há uma estratégia de resistência na fala de Baia, quando aconselha/orienta o sobrinho Gabriel a ir mudando aos poucos, embora seja uma estratégia ineficiente para os dias de hoje. Não se trata de uma mudança drástica na configuração corporal e na performatividade de gênero, mas uma evolução gradual de etapas, que vão modificando o dispositivo da sexualidade e as regras que – nesses contextos sociais – imperam sobre tais pessoas. É como se fosse abrindo pequenas frestas para transpor as barreiras e passar de forma despercebida, ao mesmo tempo em que se impõe. O rompimento abrupto poderia provocar a morte, em decorrência do contexto violento, naquela época. Nesse conflito geracional, parece-nos que Baia agora atua, em alguns momentos, como linha molar, no sentido de conter ao sobrinho. Mas agora o contexto é outro. Ele não é mais capaz de romper as linhas molares que se projetam, porque o devir-minoritário hoje é outro. Impõe-se sobre Baia não reconhecer a limitação que temos com relação ao tempo. A linha molar com a qual Baia precisa se ater hoje é com o envelhecimento, por exemplo.

Ao que parece, alguma coisa aconteceu, nos termos deleuzianos, que faz com que Baia Bahia olhe para o sobrinho e não mais consiga se identificar. É como se uma diferença tivesse se estabelecido entre os dois. Uma diferença de gerações, que remete ao tempo desse acontecimento (*aion*). Agora Gabriel acha que pode se explicitar, mas talvez ele esteja inclusive sendo obrigado a assumir e se colocar dessa maneira.

Nesse extrato, Baia fica num impasse, já que suas sugestões não são levadas em consideração pelo sobrinho. Não é apenas porque os tempos são outros, mas porque Baia abriu a picada por onde o sobrinho consegue agora passar. Baia repetiu tanto – a posição de resistência - que criou uma diferença, uma rachadura no dispositivo da sexualidade no

¹⁶¹ Gíria na “comunidade” LGBT para ocultar o volume do pênis e dos testículos.

contexto interiorano em que vive. Isso é possível quando compara os modos de tratamento de ambos. Baia era ofendido e desconjurado, enquanto Gabriel é admirado. Gabriel pode agir de certa maneira porque outros romperam barreiras, abriram o caminho, tal como seu tio, Baia Bahia.

Vale destacar também que, há alguns anos, uma marca da homossexualidade interiorana é que não havia outras referências gays (ou aquelas que existem não refletem nossa subjetividade). As poucas referências que tínhamos, às vezes, não eram tão positivas e eram capturadas pelas linhas molares da família, que não permitem anonimato. É um caminho na maioria das vezes solo, enquanto nos grandes centros, o anonimato, no caso da homossexualidade, é uma linha potente para dar vazão aos desejos e prazeres reclusos, o que pode representar essa libertação de ser mais um desconhecido. Na atualidade, o interior já conta com Baia e Ray como referências.

Nas capitais, coexistem muitas histórias, há mais pessoas e, portanto, mais possibilidades de encontrar outros gays e passar pelas brechas (novos territórios) já abertas por eles. Em termos deleuzianos, a capital, como um rizoma, torna possível uma maior libertação e a “família gay” pode se constituir por outras linhas mais rizomáticas, que a mera linearidade do laço sanguíneo.

A linha molecular pode se efetuar (responder) de forma conservadora, mantendo a mesma configuração de atitudes da linha molar (cultura, sociedade e demais instituições, como família e igreja); ou a partir do módulo revolucionário, proporcionando uma saída criativa. O que vai definir a forma de efetuação dessas linhas será o investimento libidinal¹⁶².

Tanto Baia quanto Ray fogem da resignação; não se consideram vencidos pela perspectiva conservadora da linha molar, não se sujeitam e continuam fazendo o que acreditam. É como se dissessem: “Não tem jeito, vou continuar resistindo!”. Como seres anômalos, recorremos a Deleuze e Parnet (1998, p. 35), para quem o “anômalo está sempre na fronteira, sobre a borda de uma banda ou de uma multiplicidade; ele faz parte dela, mas a faz passar para outra multiplicidade, ele a faz devir, traça uma linha-entre”.

¹⁶² Aqui entendido no sentido deleuziano como o operador que promove os tensionamentos com a máquina abstrata e, nesse confronto, causa rachaduras e promove linhas de fuga com a máquina abstrata da sexualidade. Nesse movimento, o investimento libidinal torna grupos, antes assujeitados, agora em sujeitos. Deleuze se opõe à perspectiva psicanalista no Anti-Édipo, criticando a psicanálise por amarrar o conceito ao familialismo. “A libido como investimento social é a própria relação com a exterioridade ao invés de uma interioridade (fantasma) forjada por Édipo. (...) A libido não pode ser nunca separada de um campo social e dos fenômenos de grupo. (...) Os investimentos libidinais são antes de tudo conexões, fluxos e intensidades que não obedecem a uma regra binária entre objeto e sujeito”, de acordo com Corrêa (2006, p. 10-11).

Essa atitude de se posicionar na fronteira é uma das principais características de operação das linhas de fuga. Elas são responsáveis por deixar os sujeitos nas fronteiras de dois territórios: o território da família e o território do narrador gay. O encontro de dois territórios deixa o narrador no limite e é no limite da linha divisória que se produz os anômalos. Os anômalos estão na fronteira.

A linha de fuga se dá quando Baia e Ray não se curvam às exigências da sociedade heteronormativa, o que nos leva a acreditar que, nessa tensão dinâmica, nem os filhos se dobram aos caprichos dos pais, nem os pais lhes dobram conforme suas vontades tradicionais. Os filhos não deixam de ser gays. Eles podem até ficar tristes, mas não ressentidos, o que nos conduz a dizer que os gays analisados encarnam o acontecimento sendo dignos deles em suas vidas. Mais que isso, ao saltarem da alegria passiva para ativa (Deleuze, 2010; Fuganti, 2022), eles elaboram a possibilidade de um outro sentido, novos modos de existência, de viver; constroem novos territórios através dos quais propiciam a constituição da sexualidade.

Segundo Deleuze e Parnet (1998), as linhas moleculares são trapaceiras. Elas mascaram, disfarçam, “fazem de conta”, “puxam o tapete”, são impostoras. Elas se conectam ao dispositivo molar no intuito de expulsar as linhas de fuga e, assim, apropriar-se de uma determinada propriedade (conservando o território), conquistar um território ou instaurar uma nova ordem que o favoreça. As linhas moleculares trapaceiras têm muito futuro, mas nunca devir. Os eventos cívicos, citados anteriormente, são considerados nessa ordem como trapaças imbuídas em conservar o território estável.

De outro modo, a linha de fuga é traiçoeira. Ela trai a ordem das coisas, as significações, os esquemas de interpretação de mundo de forma escrachada, sem máscara, “sem filtro”. Ao abdicar do território codificado e perder as garantias, a linha de fuga traidora se aproxima do devir pela experiência (Deleuze; Parnet, 1998). Ela desafia as correntes estabelecidas em prol de uma máquina de guerra pulsante (Farina, 2021). Se trai quando se escapa para um outro território e privilegia-se a experimentação de novas relações entre os fluxos, quando se deixa escapar o desejo por entre o emaranhado de outras linhas.

Assim, é creditada à linha de fuga a desterritorialização da subjetividade. O humor, por sua vez, da desterritorialização faz parte, visto que, “o humor é traidor, é a traição, (...) faz alguma coisa fluir. Está sempre no meio, a caminho” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 56).

Nesse sentido, trapaceia-se quando coloca a sexualidade, enquanto máquina desejante, como uma questão biologicamente determinada, bem como trapaceia-se quando se impõe como legítima apenas uma forma de vivenciar a sexualidade. Os enfeites, o *short* curto e o bigode grosso são formas de trair o modo como as linhas molares concebem a masculinidade. O comportamento subversivo de Baia fura os esquemas de representação dominante e o fazem evadir para outro território.

Baia e Raymundinho demonstram trair as expectativas da família; não se trata de trapaça, se trata de traição dos esquemas representativos (tornam-se dissidentes). Eles fogem das linhas molares, resistem em se submeter a elas, ousam subvertê-las e produzem um novo modo de vida para si, um modo molecular de vida. Deixar de fazer o que a sociedade quer tem consequências; a exclusão e o preconceito por ser um anômalo são apenas duas delas. Raymundinho denomina sua casa de inferno, sendo preferível ficar de lá distante. Baia teve que buscar refúgio na cidade grande mais próxima de Alagoinha, onde pudesse ser ele mesmo. Traça, então, uma linha de fuga subjetiva própria dos gays: a linha de fuga espacial. Ao citar a lei Áurea, Baia equipara sua vida à escravidão, uma total falta de liberdade, inúmeras interdições; apenas na capital “quebraria suas correntes”. Como nos lembra Eribon (2000), a cidade grande é o lugar por excelência do homossexual.

Nos dois casos analisados, observamos que não apenas a casa era um inferno, como também a cidade, enquanto extensão da residência. O interior – por características próprias da dimensão territorial – é como um prolongamento da casa, assim como a casa é uma projeção da cidade. Concebemos ainda que as normas da sexualidade imperam na sobreposição desses dois espaços.

É nos raros encontros com os amigos (que também se colocam como gays), que eles tentam viver alegres, inclusive se “batizando” com nomes de ordem feminina. Eles querem essa potência de alegria, ainda que tenham que atravessar todos os tensionamentos de uma vida. Uma forma é assumindo outros nomes, outra identidade: Abraão é Baia Bahia e tem como amigos Luana e Muçurana, enquanto Ray lembra de Agatha Lorrany.

Porque devemos sempre buscar nossa capacidade de agir em relação ao acontecimento ou como diria Deleuze, a “potência da alegria”, Fuganti (2022, p. 6-7) explica que não devemos estacionar no “empoderamento”, mas seguir a potencialização da vida, argumentando que o empoderamento está na ordem da trapaça. Para ele, a palavra empoderamento gera equívocos nas minorias, por não conseguir “se libertar do elemento

entristecedor e produtor de miséria que envolve qualquer tipo de poder”, distinguindo poder e potência.

Assim, se na linha molar a vergonha se fazia como um operador de controle, na linha de fuga o sujeito homossexual passa a não ter mais vergonha de ser quem realmente é, ou seja, ele transfigura essa vergonha de algo eminentemente negativo para positivá-la via potência e deixar de lado essa contradição. As narrativas expõem tudo que Baia fazia tanto no interior, como na cidade grande.

Na disputa da linha molar e molecular, em que a linha molar é colocada em tensionamentos com a molecular, a linha molecular pode “vencer” em relação aos corpos gays. Caso tenha sucesso, ela facilita a linha de fuga que pode, como já dissemos anteriormente, se fixarem como molar. Raymundinho evidencia essa relação. Se antes a família (homem-mulher-filhos ao estilo tradicional) era o lugar sagrado para o conservadorismo, a “comunidade” gay “molarizou” as linhas molares e já conta com os mesmos direitos de casais heterossexuais, tais como o direito de adotarem filhos, divórcio e licença parental, como também união estável e casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Essas conquistas apenas confirmam que a linha molecular tende a uma estabilização e, como consequência, tornarem-se molares. Os modos de vida tendem a se territorializar (se tornando força molar), que orienta a vida, o modo de existência de todos.

Baia e Ray tocam no tema casamento, que está atrelado ao contexto familiar. Baia relata seu desejo de adotar filhos, o que considerou como um “pensamento feminino” para a época. Raymundinho em conversa com a mãe assume que pretende dar a ela um genro e que pode adotar filhos, já que ela almeja tanto mais netos. Ao responder, a mãe de Raymundinho verbaliza que netos são apenas aqueles oriundos de seus próprios espermatozoides e não aqueles adotados.

Ray e Baia demonstram que a família é importante, inclusive para a “comunidade” gay. Devido a molaridades das linhas que conduzem suas vidas, e por serem moleculares, em alguns momentos eles são capturados pela linha molar, demonstrando outras possibilidades de existência homossexual.

O respeito à família, fazem Baia e Raymundinho assumirem o compromisso de nunca decepcioná-la. Em troca recebem cuidado, proteção e segurança, mas também se configura como o lugar do controle e da vigilância. Dentro dessa rede familiar, muitos não conseguem sair e fugir. A linha de fuga é eficiente para Baia e Raymundinho a partir do momento em que decidem sair do modelo riscado e sofrem todas as agressões possíveis.

O conjunto dos vídeos observados se articula a partir de acontecimentos sociais, culturais, econômicos, etc., que se reverberam em fases da vida deles; momentos que podem até respeitar a família e aceitar redes conectadas a ela, ao passo que em outros eles contrariam, subvertem a ordem do seio familiar. Não é plena, mas é uma aceitação histórica. Ou seja, por mais precária e falha que seja essa aceitação, por mais que ela esteja em disputa, é uma aceitação que permite que Gabriel saia em público de determinado modo, por exemplo.

Quando vislumbram que não há mais o que fazer, sem qualquer ressentimento, Baia muda-se de Alagoinha para a capital João Pessoa e Raymundinho adquire uma casa própria em Arari, no intuito de morar sozinho. Esse espaço de intimidade antes, conforme relata Baia, se restringia apenas ao único banheiro da casa, onde, distante dos olhares de julgamento, criava-se um mundo fantasioso próprio. Se antes havia culpabilização pela homossexualidade (de não “ser a decepção da família” em Baia ou de não ser a “ovelha negra”, em Raymundinho), hoje toda carga negativa se transmuta em potência, em construção e libertação de si.

Enquanto a linha molar, como vimos, por meio de agenciamentos, busca atrasar a possibilidade dos sujeitos se assumirem homossexuais, a linha molecular, ao contrário, acelera.

Carece-nos dizer ainda que não é que não existia humor nas histórias aparentemente sofridas. Reconhecemos que o humor está na ironia, no jogo, no conteúdo e na expressão do ato de narrar de Baia e Ray. Depois de se assumirem, de sair de casa, Baia Bahia e Raymundinho Furacão conseguem se tornar ainda mais visíveis e risíveis para si e para os outros. Agora podem rir de si e para si mesmos. Eles contraefetua o humor, expandem o humor, do negativo para o positivo.

Baia e Ray conseguem se tornar risíveis nessas histórias e as narram a partir de outra perspectiva, de forma mais evidente e provocativa, sem ceder ao ressentimento. Não é que não existia humor, mas agora ele é passível de outra conjugação.

4.4 LOBA NA SERRA DO BOI: “AS PESSOAS PREFEREM A FICÇÃO, NINGUÉM AGUENTA A REALIDADE”¹⁶³

¹⁶³ Título em referência ao vídeo a seguir: https://youtu.be/rmkoZI6d_LE?si=pr7pZBo9S4iSxt2C.

Para esta análise, selecionamos seis vídeos publicados no canal Laranjas Baia, de Baia Bahia. Os quatro primeiros foram: “Uma noite inusitada”¹⁶⁴, “Catupirigo”¹⁶⁵, “Corra, Baia, corra!”¹⁶⁶ e “Hoje tem espetáculo”¹⁶⁷; e, na sequência, “Psicopata do Grindr”¹⁶⁸ e “Alagoinha não dorme”¹⁶⁹, também de Baia¹⁷⁰.

Em seus primeiros vídeos no *Youtube*, Baia relata histórias que viveu em João Pessoa (PB). Um dos vídeos mais icônicos foi “Uma noite inusitada”, o primeiro postado no canal e que ganhou posteriormente dois outros títulos “Eu não sou isso!” e “Uma noite de loucuras”.

Naquele dia eu trabalhei até duas horas da manhã. [Amigos convidam Baia:] “Vamos dar uma voltinha na praia”. [Baia:] “Vamos”. (...) [Nós] sentamos no Ponto do Turista e ali eu pedi uma coca-cola, [e] um sanduíche. Ai de repente chegou aquele rapaz, pediu para sentar com a gente pra conversar. O nome dele era Fábio. Ficamos conversando. Pessoa muito bacana, simpatíssíssima. Nunca tinha visto o Fábio. Queria saber se a gente era gay mesmo. Pagou até a conta. Ai de repente, ele foi pro carro, que já ia embora, foi quando ele [me] chamou. Eu cheguei na porta, botei minha cabeça dentro do carro e disse: “Oi”. Ele disse: “Entra! Tá com medo?”. [Baia:] “Não, normal...”. Entrei, né. Só que aí, quando eu entrei no carro, ele ligou o carro e já saiu puxando bem 200 [km/h]. Pensava que eu não ia voltar mais. Era uma viagem sem volta. Na verdade, o louco sou eu porque com toda essa situação, [Baia com voz de sussurro] mas eu tava gostando. Fizemos ali uma pegação¹⁷¹, tal. Ficamos nus [risos], em plena Praça de Manaíra, duas horas da manhã, vendo a hora de chegar um carro da polícia. Só que ele de repente parou aquilo e começou a chorar, dizendo: “Eu não sou isso!”. Foi isso que eu perguntei: “Isso o quê?”. [Baia imita Fábio como se ele estivesse chorando:] “Eu não sou isso, eu não sou isso”. [Baia:] “Isso o quê? Calma!”. No meio do rala e rola, (...) ele dava um beijo, ele fazia uma pegação, um boquete. [Fábio repetia:] “Eu não sou isso, eu não sou isso” [Risos] (...) Ai parava, conversava e ria, falava da família, que era de uma família importante. Que os pais não podiam saber, que eram da política e tal... E eu: “Calma”.

¹⁶⁴ Cf.: Eu não sou isso! (Uma Noite de Loucuras). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-pWiE0Wy2Xk&t=99s>. Acesso em: 13 out. 2023..

¹⁶⁵ Cf.: Catupirigo (M4tar4m a César). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oavOG14Fqt0&t=2s>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁶⁶ Cf.: Corra, Baia, corra! (Fashion, eu?). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ggDoVu_kp1I. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁶⁷ Cf.: Hoje tem espetáculo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xGMWnzZvNh8>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁶⁸ Cf.: A psicop4t4 do Grindr. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QgV93M0RH-M>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁶⁹ Cf.: Alagoinha não dorme. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DSzRUDKZ6-0>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁷⁰ Em praticamente todas as histórias, Baia trata os amigos no gênero/pronome feminino e codinomes de mulheres, no entanto, se referem a pessoas do gênero masculino.

¹⁷¹ Na gíria gay, sinônimo de sexo sem compromisso, às vezes, anônimo.

[Fábio] parou num canto bem escuro, onde tinha uns prédios, (...) começou novamente a pegação maravilhosa. Só que aí parava (...) e dizia: “Eu não sou isso”. [Baia:] “Isso o quê?”. [Risos] [Baia com voz de cochicho:] E eu gostando. Aí eu comecei a ficar nervoso uma certa hora. Eu disse: “Olhe Fábio, eu preciso ir pra casa, trabalho cedo, já tá muito tarde. Tá muito legal, mas você disse que ia me deixar em casa, eu quero ir pra casa”.

Só que antes disso na beira rio, meu amor, meu bem, foi onde rolou o perigo. Aí teve um certo momento [que ele] parou o carro (...) e disse: “A mala do meu carro está aberta”. (...) Ele [desceu] abriu a mala e tirou uma arma. Eu já estava do lado dele. [Ary pergunta:] “E tu viu a arma?”. [Baia:] “Vi a arma”. [Eu pensei assim:] “Meu Deus, vou morrer. Chegou meu fim. Morrer aqui em João Pessoa na beira rio, ser jogado na beira rio, que é que minha família vai pensar? O que vai ser de mim? que morte horrorosa, né”. Mas aí, eu não podia mostrar medo. Aí eu fiquei bem frio. Fiz “a personagem fria”. Eu não podia ter muitos movimentos no corpo, porque qualquer coisa ele podia perceber que até meus dentes estavam batendo. Eu tremia do dedo ao cabelo. Aí eu fiz a linha robô. Eu andava com passinhos (...). Quando entramos no carro, aí ele deu um tiro (...)pra cima. [Pensei:] “Meu Deus é agora?”. Foi quando ele olhou pra minha cara e disse: “Tá com medo?”. [Baia responde sussurrando:] “Que isso, agora que tá gostoso!”. E eu tive que falar esse gostoso, assim sem quase abrir a boca porque se eu falasse gostoso... [boca tremendo]. Aí que eu segurei, travei toda a minha boca e tudo [e respondi] “Nada. Agora é que tá gostoso”. E funcionou, que ele deu uma risadinha, guardou o revólver e disse: “Agora eu vou lhe deixar em casa” (...).

Mas o maior medo (...) foi quando ele me deixou em casa. Porque eu tava fora do carro. [Baia teatraliza de pé] Quando eu desço do carro, que eu vou com os meus passinhos, (...) porque eu não conseguia nem andar direito. (...) Quando eu chego no portão, ele na calçada do prédio, que eu pego a chave, [ele diz] “Ei”. Aí... Imagine você que vai entrando. Congela. [Baia responde:] “Oi”. [Fábio:] “Vem cá”. Aí eu voltei. Eu tinha que ir, fazer o quê? (...). Eu tava sem óculo, como estou agora, eu não enxergo bem. [E pensei:] “Meu Deus, ele tá ou não tá com a arma na mão?. Mas eu vou”. (...) Quando eu voltei, ele [pede:] “Vira a mão”. [Baia pensou:] “Aiii... É agora, meu Deus, vai ser um tiro na minha mão. Será que foi onde eu fiz a pegação nele?” [risos]. Mas quando dei a mão, ele disse: “Não, a camisa. Levante que é para botar as laranjas”. Aí ele colocou assim umas 20 laranjas Bahia na minha roupa. E eu bem feliz [pensava:] “e agora como vou abrir o meu portão?”. Eu tinha tanta laranja, voltei, olhei conferi que ele foi embora, né. (...) Lembro que eu levantei a camisa e botei na boca [risos] e agradecendo a Deus porque tinha passado aquela loucura. (...) Foi uma noite de loucura, porque isso aconteceu de 2 da manhã mais ou menos e ele foi me deixar em casa 5 horas da manhã. Foram três horas de loucuras, de ‘muita’ tesão, muita emoção, muito medo... [Ary expressa: nooossa!] muito medo.

Fábio era de família influente na política local e, provavelmente, abastada da capital paraibana, motivo para requerer sigilo. Seu choro e expressão reiteradas vezes

apenas expõem seu intento de esconder sua orientação, seja ela homo ou bissexual. O encontro, apesar de receber o tom engraçado, teve uma escalada perigosa. A primeira delas foi quando, ao mostrar a Baia uma arma na beira do rio, Fábio sinaliza que pode atirar contra o então cabeleireiro, porém direciona o disparo para cima e efetua o tiro. A outra foi no portão de casa, quando Baia suspeita que levará tiro nas mãos, ao passo que é surpreendido com a doação de laranjas.

É importante destacar desse episódio vivenciado por Baia, segundo Ary Régis Lima (2017e, 4-5), um detalhe que escapou ao vídeo. Não está visível no enquadramento, fora do campo visual, porém é trazido à tona pelo amigo:

Baia (...) desenvolveu uma certa obsessão pelo seu algoz. Frequentando durante meses - sempre ao final do expediente do salão - o mesmo bar onde haviam se conhecido. Isso, quando não passava as tardes em um orelhão, ligando para todos os números que havia pesquisado na lista telefônica, com o nome de Fábio. [Ele] queria sentir toda aquela adrenalina mais uma vez. Baia havia se apaixonado por Fábio.

A revelação de que Baia havia se apaixonado por Fábio sugere seu gosto pelo perigo¹⁷² e, por incrível que pareça, a noite foi também apaixonante. Talvez por isso, Lima (2017e; 2017f) posicione a narrativa de Baia como “confissões”, que, graças ao “humor de situação”, ganha projeção na rede.

O vídeo, postado em novembro de 2010, em pouco mais de um mês, contabilizava mais de mil visualizações. Na segunda quinzena de dezembro, a publicação saltou para 15 mil acessos. “Mas para a minha tristeza e frustração, Baia me implorou para que retirasse o vídeo do *Youtube*” (Lima, 2017f, p. 3), devido aos comentários em Alagoinha.

Todavia, frisou Lima (2017f), o vídeo não foi excluído, apenas posto em modo privado. Seduzido pelo crescente sucesso entre os rapazes de Alagoinha, Baia volta atrás e pede para reativar o vídeo na plataforma. “Depois de um tempo *off*, [o vídeo] não gerou

¹⁷² Baia buscava sempre pegação, mas o perigo “vem no pacote das situações” e “nem todas as vezes a gente sai bem”, disse Baia no vídeo “Confissões de uma personagem fria” (Cf.: Confissões de uma personagem fria. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xdzQehkdenQ&t=117s>. Acesso em: 13 out. 2023).

mais o mesmo engajamento e repercussão que vinha obtendo. Havíamos perdido o bonde”, lamentou Lima (2017f, p. 4-5).

À época, fez sucesso o vídeo da *youtuber*, escritora e ativista da causa LGBT, Luisa Marilac, famosa pelos bordões: “bebendo meus bons drinks” e “teve boatos que eu ainda estava na pior, se isso é estar na pior, porra, o que quer dizer estar bem, né”. Segundo Lima (2017f, p. 4-5), “Baia amargou um certo recalque [de Luisa Marilac]”, chegando a expressar a frase: “Poderia ter sido eu no lugar dela, né”.

O humor no episódio se estabelece quando Baia demonstra certa vergonha ao dizer que ele e Fábio ficaram nus dentro do carro, algo que poderia ser incomum no interior. Os bordões que Baia Bahia mobiliza (“pegar na mala”, “pegação”, etc.) é de um vocabulário comum aos gays, que se desdobra numa forma de resistência.

Se mostra mais evidente também quando Baia representa o diálogo de negação da homossexualidade de Fábio (“Eu não sou isso”) e sua consequente reação (“Isso o quê?”). Em todos os vídeos, Baia encena e se utiliza de gestos e comportamentos. Esses elementos, tal como a teatralização, podem ser utilizados como mecanismo para fazer funcionar o horror nas histórias.

Também pode ser visto o humor quando Baia vocaliza estar gostando da situação perigosa, falando baixinho, como se estivesse contando um segredo descabido. Mas o auge do episódio está na doação que recebe no encerramento da noite. O presente das laranjas é absurdo e inusitado e, por isso, engraçado. Entre os diversos presentes que poderia receber (entre os quais até um tiro), Baia ganhou laranjas. No episódio, Baia mobiliza coisas reais e que poderiam cair no esquecimento.

No segundo vídeo publicado, “Catupirigo”, Baia Bahia narra que certa noite se produziu para ir à boate Acrópolis¹⁷³ com amigos. A história conta que em dado momento, um deles, César Carolaine (que à época da gravação do vídeo, se autotizou como Raica Diniz, a “musa de Mangabeira”) convida Baia para conhecer dois novos “amigos”.

¹⁷³ A extinta boate Acrópolis ficava localizada na Praia de Tambaú, em João Pessoa (PB). A boate funcionava sexta e sábado, tocava músicas que iam do *dance* ao forró e, por ser a única da cidade, passou a ser frequentada também por gays, afastando o público hétero. Posteriormente, no lugar foi aberta outra boate, a Electra. A boate esteve em atividade de 2002 a 2006, tendo como responsáveis Marcos Luna e Ricardo Castro (Neto, 2022; Santos, 2010).

Eu lembro que naquela noite, eu me produzi todo para ir à boate. Eu sempre gostei muito de ir à boate. Era o primeiro a entrar na pista e o último a sair. Eu esquecia tudo e me jogava na pista. Era tudo. É muito bom, né. Aí de repente chegou meu amigo César, né, e disse: “Venha cá, vamos ali” (...). E foi me puxando para frente da boate.

A César Carolaine, muito divertida, muito louca, hoje ela é conhecida como Raica Diniz, a musa de Mangabeira. Aí quando eu fui, cheguei na frente da boate, tinha dois rapazes. Eles estavam tomando uma cervejinha, né, tudo bem animado, quando eles falaram assim: “Nós moramos ali bem próximo”, duas casas depois da boate. Aí ‘fiz’ aquele convite: “Vocês não querem ir lá em casa? Vamos lá para casa”. Eu não queria, a César, mais amostrada, já foi a primeira [a responder “sim” e foi me puxando, né, e fomos. (...)]

Quando entramos nessa casa, era uma casa sinistra, porque não tinha móvel nenhum. Nada. Limpa a casa. Aí quando nós passamos do portão (...), ele já fechou o portão. [Baia pensou:] “Epa, aí tem!”. Bateu aquela intuição forte, porque (...) se pudesse, eu tinha voltado daquele portão. César ficou (...) no primeiro quarto (...). Onde César ficou devia ter uns quatro colchões [com] pessoas dormindo e quando eu passei para a cozinha, no corredor, tinha mais assim dois ou três colchões de pessoas dormindo também. E todos olhavam pra gente. Olhavam, se cobriam [com o lençol] e voltava ali a dormir.

Aí eu fui para o banheiro, né, a parte clara da casa, fiquei lá com a figura, né, e começou aqueles toques iniciais, aquela pegaçãozinha básica e tal. Mas aí quando ele abriu aquele flash [zíper da roupa], que eu já ia na performance da boquinha da garrafa, eu “uiii”, já voltei. Eu senti o ‘catu’, [que é] o cheirinho sujo que fica lá guardado, né, aquele cheiro forte (...), podre. (...) Aí imagina, já tava trancado numa casa, onde tinham (...) oito pessoas [contando com Baia e César]. Eu não tinha escolha ali de dizer: “O que é isso?”. Eu tinha que ser um ator, mais uma vez a “personagem fria”.

Quando eu menos espero, entra mais dois no banheiro... um era tão gordo que tapa toda porta, abafa de uma forma... mas aí ele começou... alisa aqui, alisa lá, né... pega aqui, [e fala] “linda, gostosa maravilhosa...”. Me poupe, ali tinha mesmo... E teve uma hora que aquele gordo horroroso quase senta na minha cara... Fiquei tão sufocado com aquele “ohh, êps, êps... calma”. Menino eu não tinha nem ar mais, né. Ali sumiu tudo, eu não via nada, eu disse: “meu Deus do céu, oh, oh hummm, aquela tirada dele assim, né?... calma gato”. E eu sempre o tempo todo com medo. Eu não consegui relaxar. Eu não consegui nem me excitar. Aí, César lá no “quarto dos amores”, né.

Aquele gordo horroroso que tinha que ser ele, [disse]: “bote isso!”. Eu disse: “Calma!” [Ele repetiu em tom de ordem]: “bote isso!”. Era um baby doll vermelho, fedorento, mofado, horroroso¹⁷⁴. [Ary: e o que tu fez na hora?]. Eu disse: “O que menin...?” Eu vou te dizer uma coisa, não tinha quem fizesse eu vestir aquele baby doll, nem a risco de morte. “Mas o quê?” Onde era que eu tava todo arrumadinho, que tava na boate, tirar aquilo tudo para vestir um baby doll. Olha pra minha cara, tá, de baby doll. Eu disse: “épa... calma gato”.

Foi quando eu escuto aquela pancada forte “pá pá pá pá pá”. [Baia pensa ou vocaliza:] “O que foi isso?” [Baia escuta] “Eu mato esse

¹⁷⁴ Em seu *blog*, Lima (2018b) diz que o instante em que Baia, em super close, descreve o *baby doll*, no vídeo Catupirigo, é para ele “o mais impagável de todos. A expressão de Baia nesse momento, enquanto eu não consigo me conter de rir, é uma das melhores que já captei”.

viado, eu vou matar esse viado”. Seis ‘tiros’. “Epa, o que é que está acontecendo?” [Ele disse:] “Calma”. [Baia:] “Mas eu estou calmo”. [Baia pensa:] “Pronto, minha amiga tá morta. Matou minha amiga”. Foi quando eu percebi que a única luz que da casa era do banheiro e que o interruptor ligava por fora (...). Aquilo com aquele baby doll na mão, né, fazendo toda aquela linha de charme. Fiz toda uma linha: “Ai, calma, perai”. Fiz tipo uma performance, fiz a linha Jade¹⁷⁵, joguei a mão para fazer a dancinha do ventre, o dedinho foi lindo no interruptor e pluft... Apaguei tudo, escureci toda a casa, ali eu corri, mas eu corri meesmo.

Eu dei uma carreira que não tinha quem pegasse. Mas eu corri, quando eu arroteei a casa, que tinha um muro alto. O muro era alto (...), [mas] eu (...) dei um pulo, pensei na mulher biônica, e fui (...) de uma vez só na cumeeira da casa. (...) Eu consegui me segurar num caibro (...) forte e ali fiquei. [Baia ouvia os homens dizerem:] “Cadê o viado, procura o viado”. [Baia pensava:] “Meu Deus se eles olharem pra cá e ver e ver que eu to aqui, o que é que eu faço?” Eles estavam rodeando, era uma casa inteira... o quintal grande, né, aquela coisa enorme, eles rodeavam [falando:] “cadê o viado”. E eles não conseguiam me enxergar.

Quando eles voltaram para procurar pelo quintal, foi quando, naquele momento, muito trêmulo... E toda bicha sabe que tremedeira é essa... Eu fui, fui... em cima do muro. O corpo treme completamente, você perde toda a coordenação [motora]. Fui, fui, vumm no quintal do vizinho. Eu não queria nem saber se tinha cachorro, se tinha vizinho, se ali eu ia levar outro tiro. Ali eu corri, pulei o muro do vizinho.

Foi quando de longe eu avistei dois amigos meus, que tavam na frente da boate, quando eu gritei: “Romeeeroo... Eugêniaaa”. [Eles responderam:] “Oxe, é a Baia?”. [Baia responde aflita:] “A Cézar, a Cézar”. [Os amigos questionam:] “O que é que tem a Cézar?”. [Baia anuncia:] “Mataram a Cézar, mataram a Cézar”. Naquele momento, Eugênia pegou e disse: “O quê?”. Aquele “o quê?” foi forte, né, porque a Eugênia era uma amiga nossa espanhola que tinha um bafo de onça horroroso. Eu com aquele todo nervosismo, né, “mataram a Cézar, mataram a Cézar”. Aí a Eugênia segurou no meu rosto assim e faz: “O quêêê?”. Por um segundo toda história passou. Só veio aquele cheiro podre da boca dela, que eu “hum” [aqui no sentido de ânsia de vômito]. Aí todo mundo tava nervoso. Assim, aperreado, quando de repente aquela pessoa: “Ei!”. [Baia responde:] “Cézar?”. [Cézar rindo, disse:] “Oxe”.

Ela já estava sem relógio, toda desconfiada, trêmula também, nervosa. E querendo o tempo todo disfarçar esse nervosismo, porque Cézar queria que ninguém soubesse daquilo ali. Teve uma hora que ela disse: “o quê?”. [Baia respondeu:] “O quê, o quê viado? Depois de tudo que aconteceu tu ainda quer dizer aqui... conta a história a Romero. Romero tem que saber disso tudo que aconteceu”. Ela [respondeu]: “Não, não sei o que...”. [Baia pergunta] “Cadê o relógio?”

Aquilo ali eu já olhei para o braço e o relógio não tava. Aquele relógio lindo que ela tinha comprado em 10 vezes no cartão [de crédito]. Acho que não tinha nem pagado ainda a primeira [parcela]. Puxou com uma força tão grande, que arranhou o pulso dela e tava com um roxo [no

¹⁷⁵ Personagem marroquina interpretada por Giovanna Antonelli na novela O Clone (TV Globo, exibida pela primeira vez em 2001 e 2002), Jade era ousada e totalmente subversiva à cultura islâmica, porém o traço mais característico da personagem eram suas danças sensuais e sedutoras.

rosto] também. Teve que botar umas pedrinhas de gelo. A sorte que minha amiga Romero estava na frente da boate com uma dose de Campari. Aquilo já aproveitou o gelinho do Campari dela e foi pra carinha da César, né.

Porque toda onda que eu achava que tinha sido a morte, o tiro, não foi tiro. Foi um pedaço de pau que o boy pegou. A casa não tinha móvel nenhum, (...) então fazia eco. Cada vez que ele metia a paulada na César, eu pensei que isso fosse um tiro. Eu não sei, porque essas aventuras, por mais perigosas que elas sejam, mas 'é bom' demais. É muito bom. É de 'uma' tesão que eu não sei como te explicar. O perigo dá tesão. Foi fácil? Não quer. Foi difícil? Tá ótimo! Teve o perigo? Ma-ra-vi-lho-so!!!

Eu não sei naquela noite quem tava mais podre, se era mala do bofe ou aquele baby doll. Aí, imagine você, depois de uma noite louca dessa, né. Você volta para casa arrasado, cansado por que eu corri muito, as pernas cansadas, né. (...) Quando eu vou chegando (...) que vou abrindo o meu portão para entrar, tem um flanelinha assim na minha frente, olha pra minha cara e pergunta: "Você é doméstico?" (...). [Baia responde:] "Sou. Vem conhecer meu quartinho". Ainda ganhei a flanela. [risos].

Baia e Cezar se colocam na linha de tiro quando visitam a casa de estranhos, depois de um convite suspeito para uma armadilha. César perdeu o relógio e foi agredido a pauladas, ficando com hematomas na região do olho. Baia sinaliza (mas não confirma!) que foi obrigada a usar um *baby doll* a contragosto, conseguindo se desvencilhar ao apagar as luzes da casa e fugindo pelo muro do vizinho. A "personagem fria" é incorporada em favor de Baia e, de forma crucial, evita o pior, conduzindo a narrativa para um desfecho inesperado.

A história contada é uma amostra de como as vidas homossexuais são atravessadas pelo preconceito, pela homofobia e pela violência. Em contrapartida, Catupirigo tornou-se o vídeo mais famoso do canal. Fez tanto sucesso, que Ary gravou um vídeo-*react* - "Baia reage ao Catupirigo"¹⁷⁶ - repostado em 10 de fevereiro de 2023, em que Baia evidencia três importantes detalhes que ficaram de fora do primeiro vídeo.

O primeiro diz respeito à dúvida de seus seguidores na internet: Baia vestiu ou não vestiu o *baby doll* em questão? Pela primeira vez, Baia confessa: "Infelizmente,

¹⁷⁶ Cf.: Baia reage ao Catupirigo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-6dW9b9iZz0&t=12s>. Acesso em: 13 out. 2023.

público amado, eu vesti aquele miserável¹⁷⁷ (...). Vocês sabem que eu vesti, eu não quis dizer com (...) vergonha da minha família [risos]”.

Baia dá a entender que vestiu aquela peça de roupa e em todo o enredo posterior, ele permaneceu vestido com o *baby doll* em questão. Quando o flanelinha o encontra, ele estava vestido na peça de roupa. No *react*, mais que esclarecer, Baia não tem um compromisso com a verdade, apenas ampliar o humor da primeira história ao confirmar ter vestido o *baby doll*. Baia foge da confissão da mentira.

O segundo acusava-a de supostamente ser gordofóbica. Baia respondeu que nunca teve aversão ou hostilidade a indivíduos acima do peso. A implicância com o rapaz se referia ao sufocamento do bumbum sobre o rosto de Baia. “Era muito peso”, justifica Baia, lembrando que o homem utilizou o próprio corpo para agredi-lo¹⁷⁸.

O último detalhe, e o mais violento, foram os supostos tiros que Cézar teria recebido. Baia, em “Reagindo ao Catupirigo”, lembra que se assemelhavam a tiros de verdade.

Eu tinha certeza que a Cézar tava era morta, meu amor. Se ela tava morta, a Carolaine, eu ia sobreviver para contar história. Eu não pensei naquela hora (Deus me perdoe!) em correr e salvar a Cézar, onde ela tava (...). Tinha certeza que a Cézar estava morta, [e] que eu tinha sobrevivido. E toda bicha é fofoqueira, adora contar desgraça. (...) Eu ia dizer a todo mundo: “Eu tava com ele naquela noite que ele morreu”.

A frieza da Baia revela que, para além de não salvar Cézar, Baia estava preocupada em repassar a fofoca como uma espécie de “testemunha ocular” dos fatos. Sua ideia era ser a testemunha, sobreviver para fazer circular a história, com o objetivo claro de não deixar que a amiga morresse completamente, mas que deixasse a história

¹⁷⁷ No nordeste a palavra tem a conotação de um xingamento: chulo, vagabundo ou insignificante.

¹⁷⁸ Além desses detalhes, Baia confirma que era “vassourinha” das boates pessoenses e que Cézar/Raica (agora “Bibi de Magabeira”) era sua parceira na pegação. Explica ainda que a não recusa em seguir para a casa dos *boys* (garçons de um restaurante famoso à época) se devia ao fato da parceria firmada, já que Baia era corajosa e gostava do perigo (“Atrás do êpa e do medo, eu quis entrar”). Além disso, não precisava pagar pela pegação e Baia conta que o rapaz por ela escolhido era um belo rapaz, apesar da mala estar com mau cheiro. “As bichas ‘escutar’ que tem uma casa que não mora ninguém, só mora bofe, que elas nem iam pagar para fazer com os bofes, ia ser de graça. Quem ia correr disso, meninas? A Baia? Correu pra casa!”.

viver. No entanto, Cézar surge tentando disfarçar o que tinha acontecido, apesar dos inegáveis indícios (olho roxo, ausência do relógio e arranhões no braço).

Apesar de todo cenário caótico lembrado por Baia, a noite se encerra no encontro sexual com o flanelinha. Ela finaliza o vídeo “Reagindo ao Catupirigo” mandando um recado aos seguidores: “Pequenas crianças, querem uma dica da Baia: nunca escolha. Não escolham, gente. Pra quê? Quando chega na cama, deita e tira a roupa, (...) só vem amor”.

Ainda que não seja efetivamente uma verdade, quando Baia diz que “toda bicha é fofoqueira” sustenta que sua construção discursiva reconhece que todo homossexual tem histórias pra contar, assim como ele. E, sempre que podem, os gays as contam com bom humor.

O humor da narrativa em questão está quando Baia fala dos toques/pegação com os rapazes, quando brinca com a *performance* da “boquinha da garrafa” para fazer um sexo oral, quando Baia lembra das características do *baby doll* e da sentada do rapaz obeso sobre seu rosto, quando encena sua fuga pela cumeeira da casa, quando profere a frase “o perigo dá tesão”, quando resgata o mau hálito da amiga Eugênia e quando expõe que ainda ganhou a “flanela” do flanelinha.

Em seu *blog*, Ary Régis revelou que Catupirigo não é uma *fanfic* (narrativa ficcional de internet), no entanto, trata-se de uma “colcha de retalhos”. Os fatos são reais, mas não aconteceram na sequência apresentada no primeiro vídeo. A mudança na história é justamente um complemento para deixá-la mais engraçada.

[A] história, contada por Baia, não tinha um miolo, sabe? Tipo, acontecimentos [que] antecedessem e se desdobrassem, até chegar ao ápice: quando são deflagrados os “tiros” contra a Cézar. Pois, na lembrança de Baia, os tiros ocorreram, logo após a entrada das duas na casa, sem um contexto prévio, que favorecesse a criação de um certo suspense.

Foi quando propus a Baia uma ideia ousada: fazermos uma colagem de duas histórias. Lembrei que Baia tinha outro episódio hilário, também muito conhecido entre os amigos, de quando ele participou de uma suruba num alojamento de operários, de um prédio em construção em Manaíra [Bairro nobre de João Pessoa]. Onde, entre outras coisas, ele foi praticamente obrigado, pela força das circunstâncias, a vestir um *baby doll* vermelho. Então, a ideia era: fazer um Ctrl+C, Ctrl+V. Pegar

esse fragmento específico, referente a suruba com os operários, e adicionar ao enredo da aventura com a César.

Baia foi logo adiantando que não se garantia em contar uma história inventada. E eu argumentei, que não íamos contar uma história inventada, e sim, uma história que, reunia fatos reais, de episódios que aconteceram em diferentes momentos da sua vida, porém, costurados num só enredo. Pareceu mais simples explicando assim e Baia se animou.

Aquela foi, sem sombra de dúvidas, a gravação em que Baia estava mais inspirado e colaborativo, no sentido de sugerir e propor coisas. Desde a ideia de se pendurar num caibro, para ilustrar a forma que havia encontrado para se esconder dos seus algozes, até a sugestão do título do vídeo: Catupirigo (Lima, 2017b, p. 2-4).

Uma dúvida pode se estabelecer: tais fragmentos, agora ressignificados na forma como são alinhavados, tiram o mérito da narrativa autobiográfica? Partimos do pressuposto, portanto, que são verdadeiros. Assim, ainda que a história tenha sido desenhada, costurada como uma “colcha de retalhos” e roteirizada numa só narrativa, nada lhe tira o mérito de que são fragmentos de situações reais, vivenciadas por eles próprios. A história é contada desse modo para ter mais graça, assim como ter mais engajamento. Trata-se, assim, de uma escolha deliberada de como Baia decidiu contá-la e estruturá-la, Ary definiu seu momento e forma de divulgação (detalharemos mais esse aspecto estratégico adiante).

A “colcha de retalhos”, na visão de Novo (2017, p. 41), é uma metáfora para a própria vida; é “feita por histórias que se cruzam e entrecruzam, costuradas pelas linhas do tempo que perfuram com a agulha o tecido, juntando as partes, remendando histórias”. Como nos tempos antigos, cada retalho (fração) da vida possui características próprias: cores variadas, texturas distintas, tamanhos desiguais, inúmeras estampas...

Ainda sobre essa montagem e remontagem da história, Deleuze e Guattari (1976, 2010) destacam que somos *bricoleurs*, cada um com suas pequenas máquinas. O *bricoleur* precisa ser

Capaz de desmontar os dispositivos em que está agenciado, desarranjar suas conexões, puxar seus fios, amarrar outros nós, desenhar outros traços e elaborar outras imagens de mundo; uma intervenção capaz de desarranjar como as coisas estão montadas, possibilitando que elas se desmontem e se reorganizem de outra forma. Recriar os espaços de experimentação que possibilitam a rearticulação do conhecimento. É

comum que a experimentação seja acompanhada de estranhamento, que é o sinal de que um desarranjo de sentido foi produzido. Esse caos libera vias para outros territórios. O encontro com um pensamento novo ao primeiro momento apenas se mostra como se fosse outro idioma, até que produz uma nova linguagem e um novo sistema lógico dotado de sentido. Precisamos de uma imagem de bricolagem que seja capaz de produzir esta experiência-limite, abrindo a linguagem para o seu “fora”, a partir do qual ela pode ser transformada e levada a dizer mais do que diz agora, os signos de um mundo por vir, fazendo proliferar outras possibilidades (Porto, 2018, p. 253-4).

Por meio da sua sensibilidade e percepção, o *bricoleur* se utiliza de um conjunto finito de materiais fragmentários e heterogêneos para reinventar sua vida, diante das ameaças que rondam seu futuro. Ele soluciona seus problemas a partir da combinação do conjunto de elementos limitados que conseguiu de criações e destruições anteriores (Porto, 2018). Nesse sentido, assim como Baia, a edição encontra-se no movimento *bricoleur*, de constante criação.

A frase de Deleuze e Guattari reconhece que há uma realidade engendrada pela linguagem para constituição de sentido (Silva; Adó, 2022), para retomarmos o ponto central da experiência do sujeito gay. Deleuze (1997, p. 13) encerra a questão sobre a autenticidade, ao afirmar que “não há literatura sem fabulação (...)”. Para ele, a fabulação não se refere ao senso comum que a torna sinônimo de enganação, mas aquilo que está no âmbito político da criação artística. “O que se opõe à ficção (...) é a função fabuladora dos pobres, na medida em que dá ao falso a potência que faz deste uma memória, uma lenda, um monstro” (Deleuze, 2007, p. 183).

A fabulação não está na imaginação, nem na projeção de um **eu**, mas ela nos força a dizer **Eu é um outro**. A fabulação é criadora, é uma dobra da ficção, por romper nossa suposta relação verídica com a vida e nos insere num sistema produtor de imagens. Deste modo, a fabulação torna-se a memória do futuro (Pimentel, 2010). A fabulação eleva até os devires ou as potências (Deleuze, 2011).

No vídeo seguinte, “Hoje Tem Espetáculo”¹⁷⁹, Baia nos brinda com mais uma história que envolve humor e perigo. Dani P, Cocó, Drika e Baia seguiram de João Pessoa

¹⁷⁹No episódio “Quem era a Dani P?” (Cf.: Quem era a Dani P?. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xahTvuE604M&t=41s>. Acesso em: 13 out. 2023), Baia Bahia trata

(PB) para Mangabeira (PB) no intuito de visitar uma amiga. Na volta, Dani P conhece dois rapazes e decide levá-los para casa. Rola um *after* e no final, Dani P é assaltada e agredida dentro de sua própria residência. Baia relata:

A Dani levou 17 tesouradas. Inclusive, quando nós chegamos de Mangabeira [PB], na casa da Dani, a Drika viu essa tesoura no sofá e, discretamente, pegou a tesoura e escondeu por trás da televisão. Veja só... O tempo todo o bofe “catou”¹⁸⁰ isso (...). Era uma tesoura de cortar tecidos, (...) [e] ela foi perfurada com aquela tesoura.

Domingo era o dia da pegação... “Dilícia” ... Porque passou a noite do sábado numa boate e não rolou nada, acorda desesperada no domingo, liga pras amigas, né, se junta assim uma “reca” de bicha feia e vamos sair pra pegação. Elas não têm beleza, mas têm dinheiro pra gastar. Aí a pegação se torna fácil, porque elas compram o prazer. Geralmente [vamos] pra Magabeira [PB], (...) terra da pegação, (...) do bofe que faz.

Éramos vizinhas, (...) morávamos próximas. Duas moravam de um lado da [Avenida Presidente] Epitácio [Pessoa], e as outras duas do outro lado (...). A gente sempre tava em comunicação, né. (...) A Cocó tinha o carro, a Dani P tinha dinheiro, a Drika tinha beleza e a Baia a vontade de passear, né, adorava um carro.

Nesse domingo, nós fomos à Mangabeira visitar a Inona que tinha mudado pra lá. Quando voltamos de Mangabeira, a Dani queria tomar uma cerveja, né, aí paramos num quiosque (...). Quando eu olho, vem a Dani P e a Cocó com dois boys maravilhosos, lindos, meninos de bem mesmo. [Pensei:] “Nooooossa”. Um deles era um loiro, sabe? barriga tanquinho, alto. [O outro era] um moreno, também alto, muito bonito, olhinho puxado. O loiro era belíssimo, cabelo bom, lindo, grandão.

A Dani já chegou: “Olha, vamos todas lá pra casa que vai rolar uma festa, né”. Os bofes entraram no carro, num fiat uno apertado, ‘ficou’ na parte de trás com a gente, (...) [eu] só na tirada de pressão básica [risos].

Chegamos na casa da Dani. A Dani recepciona muito bem as pessoas amigas, deixa todo mundo à vontade. (...) A Cocó já foi pra geladeira pra levar as latinhas, né, e ela [Dani P] já foi para o quarto dos sonhos dela. O quarto dos sonhos é o quarto onde a Dani P guarda todo seu material de trabalho, que ela é animadora de festas, né, ela faz palhaço. E ela vivia esse palhaço 24 horas, porque ela adorava tá (...) se apresentando, né. (...) Se tivesse quatro ou cinco pessoas, ela dava um show, ela fazia uma performance, porque tudo pra Dani era a plateia. O mais importante era o show; era ter plateia.

Então, ali ela já saiu vestida de Ivete. Era uma Ivete bem a linha Eva. Porque a produção dela era só a peruca. Ela estava nua [Ary: nua?]

especificamente das características da Dani P. Segundo Baia, Dani P era fumante, louca e fazia da sua vida um grande teatro; ela representava vários personagens, era uma atriz. Ela trabalhava como animadora de festas e, diferentemente dos demais palhaços, sua montagem era feita diante das crianças, no intuito de amenizar o medo dos menores por palhaços. No episódio “Como nasce uma personagem fria” (Cf.: Como nasce uma personagem fria. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Imw7xWJBfvs>. Acesso em: 13 out. 2023), Baia conta que a Dani P a ajudou num dos momentos financeiros mais difíceis em sua passagem por João Pessoa (PB). Dani convidou Baia para vestir o dinossauro Barney em uma animação de festa. Em troca do *freelance*, Dani pagaria 40 reais por evento. No vídeo “Crystal vs Priscilla” (Cf.: Crystal vs Priscilla - 1º parte. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=dYwjvRLO4nc>. Acesso em: 13 out. 2023), quando Baia fala das transformistas da sua época de João Pessoa, confirma, em 2016, a morte de Dani P, embora não detalhe as causas.

¹⁸⁰ Na gíria gay, é o mesmo que “olhar com atenção”.

Completamente nua. Com a mala encaixada, fazendo uma “bocetinha”. Agora imagina você, a Dani é gorda, barriguda com uma peruca enorme, nua com a “prequita” encaixada.

Mas aí ela toda animada, né, e vai rolar a festa, né. Quando ela tava só de frente, tava tudo bem, mas quando ela deu a volta [risos]... A mala dela parecia um rabo atrás. Eu lembro que o bofe disse: “Que ‘mulesta’ dos cachorro é isso?” [Baia disse:] “Calma, gato, relaxa, tem que só dizer que ela tá linda.. Arrasou Dani P”. Os bofes também entraram no clima, começaram a dançar, brincar. Entraram no quarto, começaram a pegar também objetos. Um voltou com a cabeça de Teletubbies. Imagina um Teletubbies de tanquinho, esfregando na tua cara. Aquilo enquanto ele roçava pra Dani não perceber, eu só: “Arrasou!”. E ali eu só, oh! [pegando na mala dos rapazes] “Arrasou! Tudo!”. A gente aplaudia e ela vibrava. Ali a festa foi rolando e a noite foi chegando.

Aí teve um momento que (...) a cerveja acabou, né. Mas aí a Dani empolgada, já pulou pra geladeira e pegou um vinho chiquíssimo que ela tinha, ofereceu, mas os bofes não queriam. (...) Você sabe, né, a gente não pode contrariar um bofe quando tá bem, né, porque ali você quer fazer. A Dani ali já disse: “Vamos Cocó, vamos comprar cerveja pros meninos”.

(...) [Na ausência de Dani P e Cocó] (...) Rolou uma pegação maravilhosa, eu, a Drika e os bofes. Só deu tempo a Dani sair, encostar a porta, quando eu viro: “Bichaaaa!” (...) [Drika estava fazendo sexo oral em um dos rapazes] A rainha da garganta profunda já tinha entrado em ação, menino. Já tava profunda, que ela só olhou pra mim com o “zoinho”. (...) Sabe o que é a pessoa engolir aquela mala de uma vez só e olhava pra tua cara, tá, “olha o que eu sou capaz de fazer”. E eu: “Nooossa”.

Ali eu adorei e já me joguei também. E vai e pega, e alisa aqui, alisa ali, pega lá, pega e ajuda a mamãe. [No meio] naquela pegação maravilhosa, de repente deu um revertério. [O rapaz loiro se exaltou:] “Meu irmão, que onda troncha é essa aí, doido. Tira a mão daí, cara. Qual é, meu irmão. Tira isso daí”. E eu [sem entender nada]. Aí o moreninho respondeu: “Calma, calma, relaxe. Eu sei que você quer”. [O outro retrucou:] “Quer o quê, doido? Que onda troncha, me considere. Fica aí com tua figura, curta aí com tua figura, meu irmão. Tô com a minha, fica aí com a tua, a gente tá aqui numa boa e tu vem com essa onda troncha, doido”. (...) O moreno tava fazendo uma pegação na mala do galego, (...) o galego não gostou daquilo, né. (...) Era cada bofe para cada uma das bichas, não um ficar “aquendendo” o outro, né. (...) [O moreno] fez uma declaração de amor: “Meu irmão, eu sempre sonhei com isso. Todas as vezes que nós estávamos lá em casa vendo filme pornô, a ideia era essa: ver você excitado, ficar com você”. [O loiro não gostou:] “Qual é, doido? Deixe de onda, nada a ver, você é meu amigo, doido. A gente tá aqui com as figuras, viemos pra curtir com as figuras, tire a mão daí”. [Ele] não tirava.

(...) A Drika e a Dani “chegou”. Entraram e foram levar as (...) cervejas pra geladeira. [Dani] tirou a roupa que ela saiu, botou a peruca e já voltou de Ivete novamente. Ali a festa começou, continuou, muita fecheção, muita apresentação. O espetáculo estava perfeito para a Dani, mas chega um momento da bebida que a Dani fica mau humorada. [Dani P costuma dizer:] “Eu sou rica, eu posso, eu sou empresária, eu tenho dinheiro. Presta atenção em mim, olhe para mim!”. A Cocó ficava com ódio [e dizia]: “Te manca, viado”. Eu já tava acostumado, aquilo entrava num ouvido e saía no outro. Eu queria

aproveitar era a pegação, que tava maravilhosa e eu não tava gastando nada [risos].

Mas a Drika e a Cocó se irritavam com aquilo: “Bicha, eu já vou que a Dani já tá ficando uó”. (...) [Baia respondeu:] “Eu vou ficar mais um pouco com a Dani. Aquilo eu já tava achando bom, né, ia ficar só eu a Dani e dois bofes, um pra cada uma. Como a Dani P não tinha visto essa situação [a briga entre os supostos héteros], era óbvio que eu ia jogar a “cachorra” pra ela... [risos]. (...) As meninas saíram e eu e a Dani continuamos na pegação.

Só que aí eu senti que os bofes esfriaram. Todo viado sente quando o clima muda. (...) Como eu não bebo, (...) desde o início eu percebi que os bofes ‘catavam’ muito a casa da Dani. Sabe quando você ver que alguém chega na tua casa, conversa contigo, mas observando tudo, olhando pros cantos, vendo o que tem?

(...) [Em certo momento,] (...) O bofe da Dani saiu foi no quarto dos sonhos e demorou, de lá não voltava. Eu pensei: “Gente, o que é que esse bofe tá fazendo tanto ali, demorando, né?”. Eu levantei, dançando (...) e fui até a porta do quarto. [Baia diz:]: “Oi? E aí!” [risos]. (...) Ele ficou surpreso, porque ele tava esticando uma meia, ele tava com uma cara meio estranha. (...) [Ele muda a fisionomia] e já veio pro meu lado, dançando com aquela meia. Botou assim pela minha cabeça, trouxe até a cintura e me puxou pra ele um pouco. Os corpos se encontram, fuça a fuça (...). Eu já tava [pensando]: “Aí tem!”, E eu como incorporei minha “personagem fria” (...), com muita sensualidade (...) fui tirando aquela meia, (...) [e dizendo:]: “Vou na minha casa pegar um franguinho assado pra gente”. E apressei bem rápido pra ir pra casa. (...) Quando vou saindo, meu amor, o bofe da Dani põe a mão na porta e fala: “Pra onde você vai?” [Respondi:]: “Vou pegar um franguinho assado”.

(...) Minha salvação é que a Dani disse: “Deixa, deixa esse viado pegar alguma coisa pra contribuir, que ela não deu nada”. E eu: “Ohh” [risos]. Só fiz levantar a mão dele e “flecherei”¹⁸¹. (...) A casa mais próxima depois da [casa] de Dani era a da Cocó. Cheguei lá, eu [gritei]: “Cocó, Cocó, Cocó”. (...) Nada de cocó atender. (...) Em direção à minha casa, eu encontro a Drika (...) [e disse:]: “Drika, eu acho que vai acontecer alguma coisa com a Dani. Ela disse: “O quê, viado?”. (...) [Baia contou o acontecido, mas Cocó não acreditou e respondeu:] “Não mona, que é isso. Os bofes lindos, de bem. Eu até marquei com um deles (...), depois que ele sair da casa da Dani (...)”. Pois a Drika, na hora da pegação, (...) já tinha “passado um fax” [combinado]. Isso eu nem sabia, tá.

(...) Quando nós íamos em direção pra nossa casa, que eu morava com a Drika, eu escuto um grito, aquele grito de desespero (...): “Baia, Baiaaa”. (...) Aí eu fui em direção aqueles gritos (...) [e] se aproximando daquela esquina [da rua da Dani], a gente viu que a Dani estava sentada (...), só de bermuda, (...) toda ensanguentada, no rosto, nos supercílios, a boca tava inchada, os braços... Por todo canto tinha sangue.

(...) Naquele aperreio, eu disse: “Dani, pelo amor de Deus, o que aconteceu?”. [Dani respondeu] “Por favor, me ajude”. Ele não conseguia nem falar direito. (...) A Drika percebeu que a Dani estava sem os dentes. Ela disse assim: “Bicha, a Dani tá sem os dentes”. (...)

¹⁸¹ Comum no interior da Paraíba, essa gíria quer dizer “mergulhar de cabeça” (Aragão, 2023). Baia utiliza em vários episódios como se dissesse “correr” ou ainda “andar com bastante pressa”.

Uma coisa horrível, você não tem noção. (...) Eu disse: “Drika, vai tentar chamar a Cocó de novo”. Era pra pegar o carro dela. A Drika foi (...). A Dani pediu que eu fosse chamar a família dela (...). Eu lembro que vinha uma pessoa, que eu acho que era até evangélico, toda de roupa social, uma bíblia debaixo do braço e viu aquela situação e disse: “Vá que eu fico, faço companhia a ele aqui, enquanto você vai”. (...) [Baia chama os pais de Dani e é surpreendida com um pedido posterior desta para que ela limpasse toda a casa, para que os pais não soubessem do acontecido. Nesse instante, Baia imita o pedido de Dani P, como se estivesse sem os dentes]. Quando a mãe da Dani chegou (...), ela ficou desesperada: (...) “Meu Deus, o que aconteceu com você, meu filho (...)?” (...) Drika voltou (...) [mas] a Cocó não atendeu. (...) Quando a família da Dani se aproximou, foi que aí o pessoal do posto [de gasolina], que tava o tempo todo de longe, só vendo aquilo tudo, [também] foi se aproximando (...). Aquela pessoa que mal falava, (...) quando viu a plateia gigantesca, já se alarmou: “Socorrooo, alguém me ajude, eu vou morrer”. (...) Olhei pra cara da Drika [e disse]: “Bicha, até na hora da morte. Será se ela pensa que vai morrer e tá fazendo seu último show?”. E vou te dizer, se ela pensou isso, ela arrasou, viu, porque ela deu um show, meu amor. Só faltou aplausos. Não deu tempo o aplauso, porque ela foi pro hospital. A sua família lhe protege a vida inteira pra você ser alguém. Aí você é gay. Eles não aceitam. (...) É preconceito pras pessoas, pros amigos, pra sociedade. Aí você (...) passa por uma situação dessa e você está afirmando tudo que sua família disse, né: “Olha aí, eu não disse, que isso não é vida. Olha aí o que acontece”. Agora imagina a Dani chegar perto da mãe dele e dizer: “Mãe, isso aconteceu comigo porque eu trouxe dois bofes aqui pra dentro de casa, que eu peguei em Mangabeira e trouxe”. É fácil, o que era que a mãe da Dani P ia achar disso? (...) Se ela levou o perigo pra dentro da casa dela, ela tinha que esconder de todos, principalmente da família. Quando a Dani voltou do hospital, já estava tudo como se nada tivesse acontecido naquela casa: tudo impecável. [Apesar de Baia Bahia pedir para que relatasse o acontecido depois] (...) Ela insistia, sabe. Era um tipo de desabafo, ela queria contar. Viado sempre quer contar, né. (...) Ela contou que quando eu saí, que deixei ela com os bofes, eles anunciaram o assalto. A Dani tava um pouco “colocada”¹⁸², né, sem poder se defender. Ela começou a brigar com os boys dentro de casa e nisso um bofe ficava procurando dentro do quarto dos sonhos, derrubando todas as caixas e perguntando onde tava o dinheiro. [Dizia ele:] “Cadê o dinheiro, viado, onde é que tá o dinheiro, viado?”. E ela [respondia]: “Eu não tenho!” Ela querendo se defender, e foi quando o galego disse: “Mata esse viado”. O outro (...) pegou uma tesoura e começou a perfurar, dar furadas na Dani assim. E ela tentava se defender [e reiterava]: “Eu não tenho dinheiro”. (...) Enquanto um ficava derrubando as caixas procurando o dinheiro, o outro ficava em cima (...) furando a Dani com a tesoura. Foi aí que a Dani percebeu que o bofe estava se aproximando da caixa onde tava o dinheiro (...) de todo o mês de festa. (...) A Dani juntava sempre em casa o dinheiro e ela tava a fim de comprar (...) alguma coisa pra empresa (...). E naquela briga, (...) quando ela disse que abriu os olhinhos dela que viu que tava chegando na terceira caixa já, no

¹⁸² Na gíria gay, sinônimo para “bêbado” ou, em casos extremos, “drogado”.

dinheiro, ali ela tirou forças de onde ela não tinha. Ela levanta e fez: “Nãooooo... socooooorro, querem me matar, é um assalto”.

Ela tava quase morta, ela não tinha nem força, mas quando ela catou que o bofê ia levar o dinheiro dela, ela criou forças e virou a She-Ra, meu amor. (...) Com medo da vizinhança, os bofes (...) foram embora, (...) só levando a carteira dela e o celular. A Dani P levou 17 tesouradas. O médico contou 17 perfurações de tesoura (...) [e] disse que o que salvou a vida da Dani P foi a gordura, porque as furadas da tesoura só “atingiu” as camadas de gordura. Uma das tesouradas pegou no pescoço, perto da [veia] jugular, por pouco não (...) mata a Dani.

Eu lembro que (...) deitada (...) depois do hospital, (...) teve uma hora [que ela disse:] [Baia imitando a Dani P] “Oh oh oh” [Risos]. Eu pensando que a Dani estava passando mal, a Dani [estava] rindo. [Baia imitando a Dani P:] “Olha bicha, olha”. [Baia:] “O que foi Dani?” [Dani]: “A geladeira tá rindo pra mim”. [Baia:] “A geladeira rindo?”. (...) Quando eu olho pra geladeira da Dani, [vejo] a “perereca”¹⁸³ da Dani, que tava em cima da geladeira. Acho que na hora da briga, os dentes dela “voou” longe (...) e na (...) limpeza, a Drika pegou a “perereca” (...) e botou assim, em cima da geladeira. (...) Por onde andaré a Dani P, por onde andaré a Dani P?

Anos depois, a Cocó me conta que ouviu tudo, todos os gritos, a Drika chamando, eu chamando. A Dani “retalhada” na Epitácio e não fez nada, resolveu ficar caladinha pra não se envolver.

A violência nas cidades em decorrência da homofobia, não é uma realidade recente, como possa parecer. De forma categórica, Dani P sofreu um roubo e uma tentativa de homicídio, apesar de toda leveza que o humor de Baia intente sobrepor ao fato. Tratar o assunto de forma bem-humorada é não reduzir este acontecimento à pura violência.

Segundo Dias e Ramos (2020), o humor do episódio se manifesta nas imitações que Baia faz da vítima das tesouradas (solicitando a limpeza da casa) e nas pegações que elas fizeram com os “boys” durante o trajeto e na casa de Dani P, que Baia assemelhou o toque nos pênis a uma “tirada de pressão”.

Podemos acrescentar ainda outras manifestações do humor, como quando Baia descreve a “mala” encaixada de Dani P em seu figurino e sua posterior “desaquecimento”, e quando brinca com o fato de não ter contribuído financeiramente, mas aproveitou a

¹⁸³ Era como antigamente comumente chamavam a meia dentadura postiça (ou a parte de cima ou a parte de baixo) feita de resina.

pegação. Fica explícito também o riso quando Baia diz que a Dani P só não foi morta por ser obesa e quando Dani P ri da própria chapa sobre a geladeira.

A violência esteve presente em diferentes circunstâncias da vida gay. Em seu *blog*, na sétima carta endereçada a Baia já no hospital, Lima (2018a, p. 2-3) relembra uma agressão que Baia sofreu em sua própria residência em Alagoinha (PB), em 2017, por três horas ininterruptas.

Tudo aconteceu na última noite de festa do São João de Alagoinha, no ano passado. Era madrugada e você, na porta de casa, aguardava Clara, sua cadela, retornar da voltinha noturna para fazer o xixi, quando ouviu uma espécie de insulto, dirigido a você, que partiu de um grupo de pessoas que por ali passavam. Você, que nunca levou desaforo para casa, revidou de imediato. Foi o suficiente para que eles te empurrassem porta adentro e começassem não só a te espancar, mas a quebrar toda tua casa. Por um milagre você conseguiu se desvencilhar das agressões e se trancou no quarto, enquanto ouvia seu lar ser depredado, sem poder fazer nada. Ninguém também fez nada. Você mora numa comunidade, e não diferente das outras, o silêncio também é lei que impera. Além da dor na alma, que nunca passou, te restou um dedo deformado, e pela primeira vez, a consciência de que você era realmente cego. Pois você nunca havia sentido antes a vulnerabilidade de não poder enxergar daquela forma. Segundo você, essa consciência flagrante, de se perceber como um indivíduo impotente, por conta da sua deficiência, foi mais violenta que as agressões.

Você nunca mais foi o mesmo, desde então. Sobretudo, porque esse trauma recente potencializou ainda mais o seu transtorno *borderline*¹⁸⁴. Triplicou a sua ansiedade, e você parecia estar todo o tempo à beira do abismo das suas próprias emoções. No fundo, eu sabia, e você também, que em algum momento, toda essa tensão acumulada - principalmente pelo fato de não ter podido denunciar o que sofreu, devido às ameaças que lhe foram feitas -, ia explodir de alguma forma. Nós só não imaginávamos que fosse em forma de doença.

A agressão a Baia que Lima se refere foi publicada em 2018. É o primeiro registro do insulto (cuja carta não detalha qual insulto e quantas pessoas), da agressão física e depredação da casa¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Segundo Carneiro (2004, p. 66), “*Borderline* significa ‘limitrofe’. Podemos assumir que as palavras do antigo sucesso da Madonna [na música de título ‘*Borderline*’] caracterizam perfeitamente a instabilidade, a precária fronteira entre a lucidez e a insanidade em que vivem as pessoas nessa condição. A personalidade *borderline* é um grave transtorno mental com um padrão característico de instabilidade na regulação do afeto, no controle de impulsos, nos relacionamentos interpessoais e na imagem de si mesmo. (...) O quadro engloba algumas manifestações típicas de vários transtornos psiquiátricos como esquizofrenia, depressão, [e] transtorno bipolar.”

¹⁸⁵ No episódio “Segunda Temporada Loba na Serra do Boi 2ª Parte”, quando perguntado se sofria muito preconceito, Baia Bahia responde: “Lógico, acontece muito isso em Alagoinha. O preconceito existe e sempre vai existir. (...) Na frente [de um homossexual] acham que tudo é lindo, normal. (...) É chique dizer que não tem preconceito, mas o preconceito continua (...). Outro dia eu tava com a Jairo, nós íamos a Guarabira [PB], eu tinha ido na casa de minha mãe (...), quando eu vou passando, um cliente tá lavando o carro, [diz:] ‘Baia, (...) eu vou cortar o cabelo lá mais tarde (...). Valeu **pedera**’. (...) Eu voltei. Ele tava agachado lavando o carro. [Baia:] ‘O que foi que tu disse, boy?’. [Ele:]

Em relação aos três primeiros episódios do canal, que na verdade se constituem como parte da *Web Série Laranjas Baia*, Ary relata em seu *blog* que se reunia com Baia para planejar as próximas gravações.

Comentei sobre estar com a sensação de que a história: “Hoje Tem Espetáculo” [3º vídeo], não seria a mais adequada para suceder “Uma Noite Inusitada” [1º vídeo]. Pois apesar do inegável potencial dramático, a tragicomédia da Dani P, a meu ver, não tinha os mesmos ‘ingredientes-chave’, que fizeram do nosso primeiro vídeo, um sucesso¹⁸⁶. E que, talvez, as pessoas estivessem esperando algo na mesma *vibe*. Baia concordou [e surgiu “Catupirigo”, o 2º vídeo] (Lima, 2017b, p. 4).

A violência das/nas ruas fica ainda mais evidente no vídeo “Corra, Baia, Corra!”¹⁸⁷. Nesse episódio, Baia conta a experiência de sua primeira vez numa boate gay em João Pessoa. Naquela noite, toda a produção foi ofuscada por um assalto, seguido de agressão, a seus amigos: Garota Bradesco (ou Bradesquinha), Erinho (ou Rita Tranca Rua), Havanna Vaz, Wilson e Vandilson.

O mundo tava começando. Era época de faculdade em Guarabira¹⁸⁸, né. (...) Conheci algumas pessoas em Guarabira. Conheci a Garota Bradesco, Erinho, Havanna Vaz... Essa turma maravilhosa. Saudades! E Wilson sempre falava das boates de João Pessoa (...). E eu [pensava]: “Noooossa”. Até então eu só ouvia falar. (...) Diziam que era muito bom, que os homens andavam de mãos dadas, namoravam, se beijavam. Podia tudo! Era como se a boate gay fosse seu mundo. Entrando no seu mundo. Ali tudo podia acontecer. Ai eu fiquei na curiosidade: “Ai, eu quero, né”.

Aí marcamos pra ir no final de semana. (...) Trabalhei o dia todo, fiz todo o meu “enxoval”¹⁸⁹, preparei e fui (...) perto da casa de uma amiga nossa, que morava no centro de João Pessoa. Só que a boate ficava na [Rua] Diogo Velho e da [Rua] 13 de maio [onde a amiga morava] para a Diogo Velho dava pra você ir a pé. Sabe quando você pega sua roupa nova bem orgulhosinha e estende na cama. Isso mesmo eu fiz. Ali a camisa, a calça o sapato, a cueca, a pochete... Era época da pochete, tá!

‘Não’. [Baia:] ‘Diga o que foi que você falou, boy. Repita, me chama de **pедера**, porque eu sou viado, mas eu tenho respeito. (...) A vontade que eu tô aqui é de pegar esse tijolo e quebrar todo esse carro pra você aprender, agora abra esta sua boca pra me chamar de pederasta mais uma vez, abra!’ Baia estava, como diria Hanes (1995, p. 45) “preparado para a briga”.

¹⁸⁶ Essa fala de Lima demonstra que Ary entende a lógica do *Youtube* a partir do consumo e incorpora o que pode tornar o vídeo viral ou não.

¹⁸⁷ O título do vídeo apresenta uma intertextualidade com o filme alemão “Corra, Lola, corra”, lançado em 1998 e cujo enredo envolve os gêneros de suspense, ação e drama.

¹⁸⁸ No episódio “50 fatos sobre Baia Bahia” (Cf. 50 fatos sobre Baia Bahia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y538vHiRvCA&t=325s>. Acesso em: 13 out. 2023), Baia relata que iniciou a faculdade de História, em Guarabira (PB), mas que não chegou a concluir a graduação. Provavelmente, Baia iniciou o curso de História na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), já que é o único na região, criado em abril de 1983.

¹⁸⁹ No sentido de “conjunto de roupas e acessórios”, necessários para a festa.

(...) *Todas se produziram. Chegou a minha vez, a dona da casa (...)* disse: “Não, épixxx, essa roupa não”. [Respondi] “*Qué? Minha roupa de marca, tão cara*”. Ela disse: “*Nommm, eu vou lhe produzir. Você vai sair da minha casa uma pessoa fashion*”. Eu: “*Nossa, fashion, eu?*” *Naquela época tava aparecendo essa expressão (...). Naquelas revistas americanas, a gente ouvir muito falar que era o início das raves. (...) Todo mundo ia diferente, produções loucas (...). O que você botasse era fashion.*

Aí quando ela disse: “Você vai fashion”. Aquela expressão fashion pra mim foi tudo. Eu: “Nooossa, fashion, eu?”. [A amiga respondeu:] “Sim, você pode ser fashion e vai ficar fashion”. (...) Menino, não é que eu lembro que a bicha pegou um meião laranja, uma bermuda jeans toda rasgada louca mais ou menos aqui [na canela], pegou uma blusa. Aproveitou até aquela blusa de seda que eu tinha da época. Era moda e chique seda na época. Ela já botou mais pra trás, a gola arriada, uma coisa meio nó dado aqui. E ali depois que ela vestiu aquela meia, aquela coisa, aquela blusa toda, eu já tava me sentindo. Ela disse: “Calma, toque final”. (...) Ela pegou um laçarote enorme, botou no meu pescoço. Eu me senti embrulhada pra presente. Depois de toda aquela roupa, o viado olha pra minha cara e fala assim: “Agora, meu amor, vou te dar a beleza, vamos pro make (...), uma coisa leve, carinho lavada”.

Que carinho lavada foi aquela, que foi quase 1kg de maquiagem na minha cara. Pegou uma sombra cor de rosa, meteu na beira do meu olho, aqui arroteando, eu parecia um urso panda. (...) Toda a olheira cor de rosa. [Ela dizia:] “Deixa combinar com o laço, tá. (...) Tendência, meu amor. Sombrinha rosa combinar com o laço lilás, tendência. É fashion”. E pra terminar, ainda cílios postiços. E o tempo todo minha [outra] amiga dizendo: “Fique feliz, tá, cílios importados”. (...) Quando eu já ia na porta ela me chamou: “Vem cá, gata. Vamos finalizar”. Ela já tava com um sprayzinho na mão, era um perfume francês. Ela pegou de cima a baixo... Xiii... E pegou mais outro... Xiii [Ary: outro?] Outro... E se fosse só isso, meu amor. Quando eu pensava que já tinha terminado, ela pegou o terceiro e fez: “chuveiriinho”... Xiii... Meteu o perfume pra cima, e eu fiquei debaixo, só recebendo aquela chuva de perfumes... Eu sei, meu amor, que era uma mistura de musk, almiscar selvagem e noite paulista. Tudooo.

Aí a boate tava lotada, muita gente, era uma noite maravilhosa. Era a noite da Nevinha Nervosa¹⁹⁰, (...) esperavam o ano todo essa festa. Aí eu comecei a estranhar, (...) quando eu cheguei na boate (...), eu era a única pessoa que tava daquele jeito. Aí eu cheguei pra Havanna e disse: “Havanna, só eu que tô assim”. Ela: “Calma, gata, é fashion. A senhora é a atração da boate, todos estão passados. Todos querem estar igual a você. Todos queriam uma produção dessa, tá?”. (...)

Eu nunca tinha ido numa boate, principalmente numa boate gay. Eu não imaginava que no chão tinham luzes. (...) Muitas luzes, muita luz colorida. Era muito espelho por todo canto. Aquilo eu dançava e olhava nos espelhos. (...) Era tanto espelho que eu dançava só perto do

¹⁹⁰ Pelo contexto narrado, depreende-se que a festa da boate “Nevinha Nervosa” acontecia de forma paralela à Festa das Neves, evento cultural e religioso de João Pessoa em homenagem a Nossa Senhora das Neves (padroeira da cidade) e ao aniversário do município (5 de agosto). O período festivo se dá anualmente nos primeiros cinco dias de agosto. O evento ocorre no Centro de João Pessoa. Na visão de Nascimento (2018), a Festa das Neves, embora seja importante para a tradição de João Pessoa, pode estar ameaçada pela invasão de aspectos profanos e uma tendência ao ramo turístico.

espelho. *Aí teve uma hora que até a minha amiga chegou e diz: “Gata, curta a noite, saia do espelho”. [risos]*

Agora lembrando essa história, [percebo] que essas minhas amigas elas não ficavam muito perto, comigo, não, na noitada da boate. Elas se afastaram [risos]. (...) Hoje eu percebo que nenhuma queria, né, dizer que eram minhas amigas. (...) [Quando] chegava no bar pra pegar um drink, chegavam as figuras [e perguntavam] assim: “Que horas que vai ser o show?”. (...) Perguntavam e já saiam. Não dava nem tempo de perguntar [para a pessoa] que show era aquele.

Não é que eu me empolguei mais ainda, menino, depois disso. Eu ia pra pista dançar (...). Tinham muitos entendidos, meninos lindos. (...) Os boys (...) vinham dançar comigo. (...) Uns três bofes me assediou. (...) Eu tava (...) me sentindo realmente linda. (...) Deu 4 horas da manhã, eu já tava morto de cansado, dancei demais. (...) Na minha cabeça, a primeira noite de boate eu tinha que ir embora de táxi, tudo tinha que sair perfeito. Eu tinha que ser chique e fashion, sempre fashion.

Mas aí, a miserável da Garota Bradesco, que eu nunca vi ser tão miserável daquele jeito [disse]: “Não, vamos a pé, ainda curtir um pouco da Festa das Neves”. A Havanna olhou pra minha cara e ainda falou assim: “E tu não veio assim, menino. Agora fica com frescura pra voltar”. Eu disse: “Oh, eu tô quase desmontada, bicha. Não tô gostando não, mas vamos...”

Ia descendo aquela turma, quando nós íamos passando pelo Mercado Central, nós percebemos que os [supostamente três] meninos que tavam na boate... Ahhh, foi a própria Rita Tranca Rua, que é a Erinho, fez assim: “Olha os meninos tão ali”. (...) Os boys que “dançou” comigo, meninos lindos, bem bacana eles, né. [Os rapazes chamam:] “Eiii, vem cá”. Eles tão chamando [alguém disse]: “Vamos lá, bicha”. (...) Nós fomos, né. (...) Quando foi chegando [perto], (...) fui percebendo que eles já estavam meio estranhos. (...) Eles [foram ficando] mais sérios, né. (...) A Rita Tranca Rua, que é a Erinho, sempre a mais amostrada, fez: “Oii. E aí gato”. Aí ele olhou assim, bem sério pra ela, e disse: “Tira a camisa”. [Rita/Erinho:] “Nooooossa, aqui?”. [Os rapazes]: “Aqui o quê, viado, isso é um assalto. Tira a camisa”. Quando o bofe disse aquilo, ele já disse apontando o revólver pra cara da Erinho. Quando ele bota o revólver pra cara de Erinho, já vai saindo os outros dois de revólver também. Botou o revólver na cara de Erinho, botou o revólver na Havanna Vaz, botou o revólver em Wilson, botou o revólver na Garota Bradesco e deu um chute nas costas da Vandilson, que ela foi da primeira parada [de ônibus] quase chegando na última perto do Sistema Correios. O que vinha pro meu lado com revólver, olhou e disse: “Tira a pochete, me dá a pochete, aí, viado”.

Ali a “personagem fria” entrou em ação e eu: “Calma, gato”. Eu fiquei naquela apreensão toda e pensei coisas em segundos (...), porque aquilo era um assalto. (...) Quando eu ia tirando a pochete, num vacilo que o bofe deu assim, eu não pensei duas vezes, eu disparei e corri (...). O bofe correndo atrás de mim com o revólver [falando:] “Para, viado. Para, viado, senão eu atiro”.

Quando eu (...) olhei pra trás que ele vinha correndo atrás de mim com o revólver na mão, (...) eu disparei no zigue-zague. (...) Eu tinha visto (...) um documentário, onde uma mulher dizia que pra você fugir de abelhas, fuja sempre no zigue-zague (...) e se tiver um açude, um rio, se jogue dentro. Aquilo eu pensei, não é uma abelha, mas é uma bala, né. (...) Olhei até pra lagoa, mas eu não ia me jogar na lagoa, eu até pensei [mas desisti]: “Eu nom nom não realça, lama, eu afundo”.

(...) Eu sei que teve uma hora quando eu passei e vi aquele carro enorme na minha frente. [Era] o baú da felicidade de Silvio Santos, que estava em João Pessoa na época para fazer o sorteio. (...) Do jeito que eu vinha correndo, (...) flecherei por baixo dele (...) [e] já sai no outro lado. (...) Eu corria sem destino, (...) procurando ajuda. (...) Só que aí eu desequilibrei, meu pé bateu na ponta da calçada, e eu caí. Quando eu caí, tremendo, batendo, agoniado, muito nervoso. Eu tentando falar e não conseguia, eu ainda ouvi o guarda dizer: “Sai de perto, sai, sai que a baba pega”. (...) Ele pensava que eu tava tendo um ataque epilético. (...) [Baia respondeu:] “Baba o quê? Eu acabei de ser assaltado. Meus amigos assaltados. Eu tô correndo aqui pedindo socorro. Vocês tão pensando que eu tô tendo um ataque epilético, pelo amor de Deus. (...) Meus amigos (...) estão sendo assaltados, eu acho que estão até mortos”. Aí conseguiram parar um táxi (...) pra ir atrás dos meninos.

[Quando chegou no local do assalto, Baia sai gritando:] “Havannaaa, Bradesquinhaaaa, Ritaaa, tô aqui. E, naquilo, a Rita, que é a mais amostrada, ficou assim: “Bicha, é a Baia que tá chamando a gente, onde é que a Baia tá?”. Ela começou a olhar pras árvores da lagoa [e dizer:] “Bicha, a Baia tá numa árvore. (...) Tá onde viado? [risos] Desce daí macaca!”.

(...) Depois elas vieram. Eu arrodiei o táxi e tava a Garota Bradesco sem óculos, né, tava Havanna toda ralada no bucho, que ela flecherou no asfalto, e tava a Erinho com a cara inchada, roxa (...).

Esse foi o primeiro roubo da noite, tá. Porque o segundo roubo, meu amor, foi das minhas amigas comigo. Porque elas foram roubadas (...), começou eu pagando o táxi pra ir na delegacia. Depois outro táxi pra voltar da delegacia até a lagoa. Isso o dia já tava amanhecendo. Depois de uma noitada, deu fome em todo mundo. Eu quem tinha o dinheiro. Sentamos lá num quiosque daqueles pra lanchar. Aí elas já foram pedindo um Big Lolla. (...) (Lolla era uma amiga minha da época, muito famosa, uma drag [queen] de João Pessoa. [Ela] foi homenageada na lagoa, que era o point dela de pegação, num quiosque daquele, [com um nome de] um sanduiche). [Baia disse:] “Big o quê? xê, calma, gata. Pão doce com caldo de cana, por favor”. Erinho: “O quê?”. [Baia:] “Sim, meu amor. Pão doce com caldo de cana e vou dar dois pães pra cada uma, pra ser feliz. Pão doce e caldo de cana é fashion”.

Baia lembra que praticamente todos saíram com sequelas da agressão que sofreram. Além disso, todos ficaram sem dinheiro, exceto Baia, que teve que bancar o lanche da noite das amigas, dando pitadas de cultura *drag* de João Pessoa. Apesar de tudo, Baia nunca perdia a pose e sempre queria ser *fashion* e econômica.

O humor do vídeo “Corra, baia, Corra!” fica perceptível quando Baia descreve seu processo de embelezamento e utiliza termos caricatos como “embrulhada para presente” e “chuveirinho”, além de relembrar os tempos da pochete, acessório da moda no período. Toda a arrumação deixa Baia como a “estranha” da noite, isolada até pelos

amigos. O vislumbre com as luzes e espelhos da boate entram também como parte do humor de Baia (“gata, saia do espelho”).

Em meio a perseguição, o humor fica patente quando Baia pensa em se jogar na lagoa, mas a intenção não é consumada. Aparece do mesmo modo no tratamento de Erinho/Rita Tranca Rua em relação à Baia (“macaca”) e quando Baia diz que houve o segundo “roubo” da noite, dessa vez por parte dos amigos no quiosque.

Também quando o guarda ao vê-lo babando supõe ser um ataque epilético e pede para que as pessoas dele se afastem, já que a saliva é contagiosa. A expressão “baba pega”, apesar de seu tom cômico, também demarca historicamente um mito que por muitos anos foi naturalizado, o de que o fluido corporal seria a porta de entrada para o contágio da epilepsia (Caprara, 2018).

Reforçam o humor que Baia intenta dar ao relato quando revela os motivos de correr em forma de zigue-zague como as abelhas, assim quando faz uma comparação ilógica entre uma abelha a uma bala. A comparação é banal, díspar, inusitada - consequentemente, engraçada.

No episódio, tudo é caricato. A ideia de *fashion* de revista barata, o acesso a um mundo que Baia criou - o da boate - e que terminou em assalto, fuga de bandido e sendo confundida com um ataque epilético. Esses elementos fazem da história da Baia uma novela, talvez por ser o modo de narrar que conhece, o folhetim. Quer tenham sido dessa forma, quer não, a narrativa de Baia traz elementos regionais e do dicionário pajubá próprios de quem é do nordeste - o que torna a história um tanto estranha para outros interlocutores, mas característico dos homens gays, a começar pelos **nomes de guerra**.

Mais recentemente, os aplicativos de pegação podem também ser armadilhas que colocam em risco as vidas gays. No vídeo “A psicopata do Grindr”¹⁹¹, Baia resgata de

¹⁹¹ O Grindr é uma rede geosocial gay, na qual os participantes expõem parte de seus corpos, no intuito de atrair pessoas. A plataforma foi criada em Los Angeles, no ano de 2009, e utiliza a tecnologia do GPS para mostrar 99 perfis próximos, trocar mensagens privadas, fotos e localizações de mapas (Miskolci, 2017; Cardoso *et al.*, 2019).

suas memórias o encontro de Mona Cindy¹⁹² com Ivone¹⁹³ (nomes fictícios, personagens reais) em João Pessoa (PB). O encontro oriundo do *app* gay Grindr rende, portanto, à Mona Cindy um prejuízo de valor incalculável. Como se estivesse se projetando na Cindy, Baia assim relata:

A Mona Cindy, que é assim que eu vou chamar a desiludida. [Ela era] rica, bonita, de família, sertaneja, um nome poderoso... mas gay. E como todo mundo tem, a Cindy tinha um sonho de ter a sua liberdade de ir para João Pessoa, de fazer o seu curso superior, né. Ela matou-se a vida toda no interior e se “embutiu”¹⁹⁴ para passar no vestibular e viver a vida que a família pensava de faculdade em João Pessoa, mas levava por trás a sua vida pessoal. [Baia canta parte da música “Lua de Cristal”, lançada por Xuxa em 1990:] “Esteja meu destino onde estiver, eu vou buscar a sorte ser feliz”.

Você passa a vida toda presa naquele personagem da família, porque você sabia que todo gay de interior tem o personagem de casa e o personagem de rua. E como a bichinha ia sair por aí dizendo: “Eu sou viado, eu sou mulher, eu quero dar”. Não! Como? Do interior do sertão, dependente da mãe... O filho varão que a mãe visita de 15 em 15 dias levando aquele feirão para dois meses. E [a mãe] pergunta da namorada, que ela tem que botar uma sapatão para apresentar, que, às vezes, é até “machuda”. A mãe fica em dúvida, mas [acredita:] “É a namorada, é minha nora dos sonhos”.

(...) A Mona Cindy tinha tudo. Imagina você ter tudo, ter casa, carro, academia e não ter o amor... é não ter na-da! Aí, o que aconteceu? Sozinha, solitária, a Mona Cindy conheceu os aplicativos, querida, (...) os aplicativos de pegação. Ai, adoooo. Meu amor, é a mesma coisa de você ligar e pedir uma pizza. É sexo por telefone, você chama e vem. É a melhor coisa inventada desse mundo virtual é esse aplicativo de pegação, porque eu nem saio mais, meu amor, eu chamo e o perigo, o amor, a aventura... qualquer coisa vem. Ativa? passiva? Eu sou o que você quer, porque sabe aquele ditado [na verdade, oração de São Francisco de Assis, que Baia inverte a ordem das frases] que é “perdoando que você é perdoado, meu amor. É dando que se recebe”. A Mona Cindy ficou louca, (...) se esbaldou, quero dar, 24 horas de aplicativo. Ela não fazia mais nada, querida. Ela perdeu até um período do curso. Quer fazer igual a Kubitschek: viver 50 anos em 5 [Baia refere-se ao ex-presidente JK e seu plano de metas]. Aí não dá, né. Gente, cá pra nós, né. Que a gente que fica fazendo muita pegação é porque a gente não tem amor e nem amor próprio. Lógico, você (...) pega aqui, pega acolá. Beija ali, já de olho noutra. Você nem se ama, você nem se conhece. A gente aprende a se conhecer quando aprende a amar. E uma pessoa carente, é lógico que se torna uma presa fácil.

¹⁹² O primeiro termo, mona é uma gíria gay para “homossexual afeminado” (tão afeminado que se assemelha a uma “mulher”). Quanto ao segundo termo “Cindy”, na visão de Ramos e Dias (2020), Baia estaria fazendo referência à cantora Cyndi Lauper, diva pop gay dos anos 1980 e 1990. Hoje com 70 anos, contabiliza sucessos como “Girls Just Wanna Have Fun”, “Time After Time” e “True Colors”.

¹⁹³ Baia se referia à personagem icônica de Leticia Sabatella na novela Caminho das Índias (Rede Globo). Na trama, Ivone cometeu inúmeras atrocidades, tornando-se uma vilã sempre lembrada pelos telespectadores. A ação mais danosa de Ivone foi seduzir e roubar o marido de uma amiga. Após depená-lo, larga-o na miséria, o que associa a personagem da teledramaturgia ficcional ao rapaz da história real de Baia (Ramos; Dias, 2020).

¹⁹⁴ Aqui no sentido de “esconder sua verdadeira sexualidade”; o mesmo que “enrustido”.

Foi aí que a Mona Cindy caiu nas garras da psicopata, meu bem. Ivone. Lembra de Ivone, de Caminho das Índias. Fria e calculista. Lindo, discreto, procurando alguém para algo sério, mas, meu amor, no sigilo ab-so-lu-to. E uma bicha carente, frágil, do interior, sertaneja, é uma presa fácil para Ivone. E a psicopata, meu amor, deu seu ataque certo. Nãoooo. Pra vocês terem noção, a Mona Cindy não tinha um amigo em comum com a Ivone, meu amor, no Facebook. E o que foi que a Ivone pensou: “Essa coitada, sertaneja, interiorana, embutida não conhece ninguém, meu amor, é essa, é essa que eu vou atacar. Presa fácil. (...) É aqui que eu vou”. E se jogou, meu amor.

[Baia dá a entender que eles se conhecem num restaurante]Depois daquele jantar discreto, né, daqueles olhares, daquele envolvimento, né, daquela paixão, porque, meu amor, a Ivone é linda. A Ivone foi tão envolvente, tão sedutora, ela passou tanta confiança... Foi o momento dela olhar nos olhos da Mona Cindy e disse: “Querida que essa noite não acabasse nunca, meu amor”. [Risos] Ai a Mona Cindy [fez o convite:] “Vamos dormir lá em casa?”.

O intuito daquele jantar, era “cair” no apartamento da Mona Cindy, que a Ivone não dava ponto sem nó. Os detalhes, os detalhes dessa noite no apartamento, a Baia não soube. Segundo a Mona Cindy, ela fala que não aconteceu nada. Eu não acredito. Eu tenho certeza que foi o melhor sexo da vida da Mona Cindy. Ela fez de “A” a “Z”, incluiu ainda “Y”, “W” e “K”. [Risos]

Sabe aquela manhã de lua de mel, da primeira noite, até um pouco da timidez, (...) que você beija até sem escovar os dentes. Quando a bicha tava já acordando lá, bem amada, ela [Ivone] vem por trás na coxinha, cheira no cangote e diz: “Vou fazer um cafezinho pra gente, amor”. [A Mona Cindy surpresa responde:] “Oinc, café, pra mim?”. A Mona Cindy carente, coitada, sofrida do interior foi um flecheiro da cama para porta, já voando: “Vou comprar um pãozinho”.

Eu tenho certeza [que] aquela bicha desceu flutuando aquele prédio, atravessou aquela rua na pontinha do pé, como uma bailarina, sendo amada, porque ela sentiu amor e prazer na noite toda. Ela levava toda a padaria, bicha...

Para quê a Mona Cindy foi comprar este pão na padaria, meu amor? [Risos]. Quando ela volta... [Risos] É porque tem hora que a gente tem que rir, né... Bicha, quando ela entra, só tem o apartamento [Risos]. Se coubesse dentro daquela mala da Cindy, ela levava, a Ivone, porque ela roubou tudo e colocou tudo dentro daquela mala de marca internacional da Mona Cindy. A miserável da Ivone usou a própria mala da Mona Cindy, caríssima de viagem, para levar tudo. Ela fez um rapa naquele apartamento, em questão de minutos, que foi de notebook, computador, celular, vinhos, perfume francês... A coleção completa de (...) DVDs e CDs da Celine Dion, meu amor... E o lançamento francês da Lady Gaga de perfume. Vinte e três perfumes “francês”. Ela não tinha nem aberto ainda da Lady Gaga, pasmem! [Risos].

O que é que uma bicha (do interior, varão da família, vai para a capital para votar formado) faz? Nada.

(...) Ivone queria era pegar uma vítima da qualidade da Mona Cindy, que ela jamais poderia, nem teria coragem nem de denunciar, nem falar para ninguém com medo da família. Se a Mona Cindy fosse fazer um B.O, ela ia ter que revelar tudo e era tudo que a Mona Cindy não podia era revelar a sua sexualidade para sua família (...). [A Mona Cindy pensava:] Meu Deus, o que é que eu vou dizer pra mãe, que vai vir sábado, quando chegar aqui e não encontrar nada?

Olhe, se fosse eu tinha caído na [armadilha de] Ivone também. Ela planejava tudo. Ela sabia que ela ia levar, que ela ia jantar, que ela ia seduzir, porque a Ivone é linda. Pele, cabelo, corpo... Papo inteligente, linda. Uma pessoa que você olha que não precisa ser o que ela é. Amor, você não precisa deixar de fazer sua pegaçãozinha nunca, que eu não deixo nunca. Faça pegação, curta os aplicativos. Adorooo. Cuidado! Cuidado! O perigo está em todo lugar, agora até no telefone.

Diante do crime, Mona Cindy não registrou um Boletim de Ocorrência, a fim de resguardar da família sua verdadeira orientação sexual. Na primeira versão do vídeo, Ary tinha inserido uma cartela que dava continuidade à história narrada. Como a cartela foi retirada da nova versão, resgatamos em Dias e Gomes (2021, p. 45), o que havia na mesma: “Meses depois do acontecido, eles se encontram ocasionalmente em um café da capital paraibana e Mona Cindy teve uma crise de pânico, o que a fez desistir de denunciar Ivone”. No estabelecimento, Ivone agiu naturalmente, como se nada tivesse acontecido. Apesar do furto sem qualquer explicação, o encontro apenas reforçou as características de psicopata de Ivone (traço que dá nome ao título) e fez com que Cindy não levasse o caso ao conhecimento policial.

No episódio, o humor de Baia é exposto nos trechos de música de Xuxa “Lua de Cristal” (“Eu vou tentar a sorte e ser feliz” ilustra bem o que Baia quis dizer) e na oração de São Francisco de Assis (“É dando que se recebe”), como também quando narra o roubo no apartamento e o sonho de Cindy ao sentir-se amada (“Eu tenho certeza [que] aquela bicha desceu flutuando aquele prédio, atravessou aquela rua na pontinha do pé, como uma bailarina, sendo amada”). Aos berros, Baia diz “que tem hora que a gente tem que rir” (Dias; Ramos, 2020).

Na rota do humor, Baia sabia intertextualizar, não apenas para gerar comicidade à narrativa, mas para capturar textos de outros autores e utilizá-los como seus a fim de facilitar que suas propostas fossem compreendidas pelos seguidores. Mais que falar apenas, Baia torna isso um clipe que o próprio Ary joga ao “diferenciar” na narrativa, ora quando utiliza outro plano e dá outra edição para a música, ora quando muda o filtro da cor para preto e branco. Tais recursos são também formas de incitar o humor.

Podemos ainda acrescentar à lista do bom humor a associação de facilidade e rapidez que Baia faz do aplicativo para chamar sexo (Grindr) e o aplicativo para pedir uma pizza (Ifood, por exemplo). Baia brinca com a imaginação de Mona Cindy, quando Cindy perde um período do curso, quando Ivone a chama de “amor” e o sexo total entre ambos, como a completude das letras do alfabeto. Humor também quando Baia reconhece que cairia igualmente no golpe de Ivone.

O humor gay tem a característica de juntar referências de cultura pop, deslocá-las para outros lugares e lhes dar outro sentido. Um sentido que só existe no contexto criado pelo gay, Baia consegue fazê-lo de forma autêntica quando cita o ex-presidente Juscelino Kubitschek (remetendo-se ao tempo passado de Baia), que também era médico e foi policial militar. O famoso Plano de Metas tinha o lema de crescer “50 anos em 5” a partir do desenvolvimento de cinco setores essenciais: alimentação, indústria de base, educação, energia e transporte. Baia contorce o lema do plano de JK e reivindica para o projeto de vida de Mona Cindy na capital paraibana. Se para JK o lema se traduzia em muito trabalho em pouco tempo, na vida de Cindy em João Pessoa seria de muito sexo até a conclusão da faculdade; uma forma de descontar o tempo perdido.

O poderio da linha molar, como já falamos anteriormente, se demonstra a partir das instituições enraizadas no tradicional. O Direito, portanto, o aparato de justiça, é um dos maiores exemplos da linha conservadora. No vídeo “Alagoinha não dorme”, Baia confirma como, algumas vezes, somos tragados pelo conservadorismo. A criatividade pode ser uma saída.

Eu precisava fazer uma mudança, que eu morava numa casa e passei para outra casa melhor (...). Naquela época, não tinha condições de pagar uma mudança, um carro e tal, né. (...) Não tinha grana, mas tinha amigos. Então decidimos fazer uma mudança na madrugada, porque aí a cidade já estava dormindo, as casas “dormiu” e nem ia ver, né. Só que, como eu digo sempre: Alagoinha não dorme! Porque em cada dez casas dessa cidade, três não dormem, é “brechando”, “brechando” o que acontece na noite. Mas isso é vício. Você acredita que eu tenho esse vício? Tem dia que eu não tô fazendo nada aqui, eu vou “brechar”. E essa mudança foi muito divertida, que a gente ria muito, brincava muito, fazia cenas, né. Eu lembro da esquina, ali da praça, quando nós pegamos um sofá, (...) sentamos para tirar foto [e] fotos maravilhosas.

Momento, assim, único. Começamos a dançar, brincar. Duas horas da manhã, uma praça muito iluminada e (...) [fomos] fazer desfiles na praça, na madrugada. (...) Uma delas, muito emocionada lá, na história de dançar e de brincar, pensando que ninguém via... E o tempo todo eu dizendo: “Alagoinha não dorme. Gente, cuidado que Alagoinha não dorme”. Eu estava adivinhando.

(...) Aí uma delas ficou, né, [Baia rebola os quadris] “Segura o tchan, amarra o tchan... Tchan, tchan, tchan, tchan, tchan...”. Aí nisso ela tirou mesmo. Ela botou a calça para fora, ficou com o bumbumzão de fora, fazendo assim ó [rebolando a bunda].

Alagoinha não dorme! [risos] Como eu disse, Alagoinha não dorme. E Alagoinha não dormiu naquela noite. [risos] (...) Poucos dias depois, dessa ‘noite do tchan’, recebemos um (...) convite da justiça, da promotora da cidade, né, para comparecer os quattros, “o quarteto da madrugada”.

Só que aí (...) [não sabíamos] o porquê desse convite, o que [nós] fizemos? Eu já imaginava que tinha sido essa história da praça. (...) Nós tínhamos uma amiga, que era cotó. (Ele na infância brincando com bombas no São João, né, estourou uma bomba na mão dele, ele perdeu o braço). A Tiffany trabalhava (...) com a promotora. (...) Antes de receber este convite, a gente já sabia porque a Tiffany contou: “Preparem-se porque vocês vão ser chamadas pela justiça. Mandaram uma carta denunciando vocês, que vocês estavam todas nuas na praça, né”. (...) Mas como ela era nossa amiga de confiança, (...) ela disse: “Gente, eu vou conseguir tirar essa carta para mostrar a vocês”.

Imagine você, uma funcionária da justiça roubou a carta da justiça, para a gente ler a carta para poder se preparar, para ir falar com a promotora. Passamos uma noite sem dormir. Tomamos duas garrafas de café em mini xícaras. (...) Então combinamos que todos “tinham” que ir de óculos escuros. Todas bem arrumadinhas, mas todas de óculos escuros, (...) cobrindo a vergonha da cidade, né. Porque a nossa reunião da noite não foi só [para] falar o que “ia” dizer pra promotora, mas que produção, o que usar, como chegar “no” fórum.

A cidade parou. Tinha muita gente esperando e as pessoas também na porta das casas, né, do comércio, porque a praça, onde fica a igreja e o fórum tem muito comércio. E as pessoas no comércio fazendo aquela linha: “Tô comprando, mas tô olhando, sem olhar”. (...) [Dentro do fórum] Ela, educadamente, muito fina, a promotora na época, (...) disse [que] foi um convite. Queria apenas conversar com a gente (...). (...) A carta [dizia] que (...) na madrugada de Alagoinha a praça [estava] cheia de “homemsexual” tirando a roupa, ficando nu.

(...) Chegou essa parte que dizia: “Tira, tira... que... que tu... que tudo...”. Aí quando meu amigo disse: “Tudo que é bonito é pra se mostrar”. [A promotora retrucou:] “Como é que vocês sabem disso [que é esse o texto?]”. [Ele respondeu:] “Não, por coincidência. Eu lembro, doutora, que nessa noite da mudança, nós estávamos assim, ‘parava’ para tirar a foto. Cada foto, a gente queria tá com roupas diferentes. Por exemplo, se eu fosse tirar a camisa para [bater] outra [foto], aí naquela hora da madrugada eu cantava ‘Tira, tira, tira, que tudo que é bonito tem que se mostrar”.

E foi tão convincente a nossa história, (...) que a promotora (...) disse: “Gente, é o seguinte. Vida pessoal é vida pessoal, não importa a ninguém. Tudo que vocês quiserem fazer, pode, desde que seja dentro das suas casas, de portas trancadas” [risos]. Aí foi quando meu amigo, na hora, mais esclarecido disse: “Olhe, ninguém pode ser convidado,

chamado pela justiça por uma carta anônima. Tem que ter a pessoa que denuncia, né, para poder chamar”.

Mas ela [desconversou]: “Não, só chamei vocês para conversar”. (...) E deu toda essa história, terminou todas na justiça e depois todas procurando o seu destino, porque a vergonha não deixava continuar mais na sua terra natal.

No episódio em questão, Baia Bahia deixa a entender que já tinha deixado João Pessoa e voltado a morar em Alagoinha. Com os amigos, ela projeta uma mudança durante a madrugada. Apesar da ajuda, um deles se excede (aos olhos conservadores da cidade pequena) e uma denúncia anônima, através de uma carta, chega à promotoria de Alagoinha. Convidados a prestar esclarecimentos, os amigos elaboram um plano para se safar da denúncia. Apesar de aceitar as escusas dos amigos gays, a promotora repreende o grupo afirmando que algumas ações devem ficar restritas à intimidade dos quartos.

No episódio, o humor de Baia perfaz um sentido que desde a teatralização do amigo que tirou a parte traseira e mostrou o bumbum durante trechos das músicas “Melô do Tchan” e “Na dança do Strip-Tease”, respectivamente dos grupos baianos É o Tchan e Companhia do Pagode; o cabelo rebelde que Baia notou na promotora, a ignorância da denunciante ao escrever a palavra homossexual.

Baia traz para o vídeo o conceito de “brechar”, que associado ao bordão-alerta “Alagoinha não dorme”, tira risos dos seguidores do *Youtube*. Mas o ápice do humor no episódio, é o conselho da promotora: “Vida pessoal é vida pessoal, não importa a ninguém. Tudo que vocês quiserem fazer pode, desde que seja dentro das suas casas, de portas trancadas” [risos].

Nos vídeos de Baia, para além dos apontamentos realizados até aqui, é possível também visualizar o humor a partir de elementos estéticos. Baia apimenta o humor com seu modo de narrar a história e os elementos que traz, tais como as comparações que faz, as interpretações que dá aos fatos, as simulações dos amigos envolvidos nas narrativas e as imagens que cria a partir de seu próprio imaginário.

4.5 COVIL DA LOBA: “POR QUE QUE O NOSSO CORAÇÃO É TÃO BANDIDO DESSE JEITO?”¹⁹⁵

Para esta seção do capítulo 4, selecionamos seis vídeos de Raymundinho Furacão¹⁹⁶, a saber: “Meu *nudes* que vazou”¹⁹⁷, “Ele quis me estuprar”¹⁹⁸, “O marginal tentou me assaltar”¹⁹⁹: “Fui abusado pelos três amigos”²⁰⁰, “Me casei em uma noite e separei na mesma noite”²⁰¹ e “Fui assediado na igreja”²⁰².

Em geral, inúmeras são as violências que acompanham os sujeitos gays. Na rua, os insultos e as agressões físicas são as mais comuns, mas não se limitam ao espaço público, como podemos ver as agruras sofridas por Baia e Raymundinho no espaço doméstico na seção anterior. O advento da internet adicionou mais uma forma de violência: a digital. Em “Meu *nudes* que vazou”, Raymundinho Furacão vai a um *date* com dois rapazes da cidade. Durante o sexo, Ray autoriza o registro de imagens e os rapazes gravam um vídeo comprometedor.

Nesse dia, eles me chamaram (...). Eu já tinha percebido que eles estavam tramando alguma coisa (...) pra cima de mim, mas eu sou “sarcaz”[sagaz]. (...) Aí eles falaram: “Ele está a fim de ficar contigo...”. Eu digo: “Ah, tu acertou na galinha cheia, que eu também tô afim”. Eu já estava preparada de ‘abadá’²⁰³, chuca²⁰⁴ e tudo mais, né. (...) Toda vez que eu ia para lá, eu já ia preparada porque eu sabia que uma hora por outra a gente ia dar uma ‘pimbada’²⁰⁵. (...) Eles falaram assim: “Mas ele só vai ficar contigo com uma condição”. (...) [Ray:] “Qual?”. [Eles responderam:] “Se tu deixar a gente filmar”. Eu disse: “Sendo que não pegue meu rosto [tudo bem]”. Na verdade,

¹⁹⁵ Título em referência ao vídeo, Cf.: Ele fez eu ir pro sumu do mastruz. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=gieyhLkmVZU&ab_channel=RaymundinhoFuracao. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁹⁶ Devido aos erros de português, os títulos dos vídeos foram corrigidos. Quanto à transcrição, tentou-se manter as palavras conforme disse Raymundinho, a fim de dar originalidade à sua narrativa.

¹⁹⁷ Cf.: Meus nuds que vazou. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xmgkEqH2Q1M>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁹⁸ Cf.: Ele quis me estupra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gs6XkScU9G8>. Acesso em: 13 out. 2023.

¹⁹⁹ Cf.: O marginal tentou me assalta. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NHr6Fo9F91w&t=116s>. Acesso em: 13 out. 2023.

²⁰⁰ Cf.: Fui abúsäd@ pelo os três amigos... Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=NZtPpQkYjvQ&ab_channel=RaymundinhoFuracao. Acesso em: 13 out. 2023.

²⁰¹ Cf.: Me casei em uma noite, e separei na mesma noite. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W4DR0FekX8U>. Acesso em: 13 out. 2023.

²⁰² Cf.: Fui assediado na igreja. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=H_b-6pf0zP0. Acesso em: 13 out. 2023.

²⁰³ Gíria utilizada por Raymundinho para se referir a “preservativo”, “camisinha”.

²⁰⁴ Gíria popularizada pelos gays que se refere à prática da lavagem do reto, antes do sexo anal.

²⁰⁵ No nordeste brasileiro, o termo popularizado substitui o tradicional “transar”.

gente, eu permiti que esses nudes vazassem, vocês acreditam, mana? Tudo pra ficar com o boy. Viado adora se ferrar [risos], mas o (...) que que a gente não faz por um boy? Uma 'neca' gostosa daquela ali, eu não ia resistir, não ia deixar o boy escapar de jeito nenhum. (...) Como essa era a única proposta que tinha, eu topei na hora. (...)

E vocês sabe que macho é bicho que gosta de aprontar com viado. (...) E nós fomos para umas mangueiras. Bicha, mas eu deixei [filmar] porque eu pensei que eles [não] iam se expor tanto. Ou seja, eles foram muito espertos. Aí eu fui lá ó [gestos de sexo oral].

(...) Eles queriam guardar isso pra si (...), [mas na verdade] queriam mostrar pro Brasil inteiro, pra cidade toda. E foi o que aconteceu. E eu lá, 'acasalando' com um e o outro lá atrás filmando. Depois, um pegava o celular e dava pro outro e o outro filmava de frente e tal. (...) E a gente foi 'pimbando' e foi filmando. (...) Terminamos o serviço (...) e eles são tão nojentos que não mostraram [pra mim] os detalhes.

Isso daí eu não vou nem detalhar, porque o babado é forte, porque senão vai ter tanta gente que vai querer deixar de me seguir aqui, porque diz que eu sou muito imoral. Mas, bicha, não é que eu seja imoral, é porque eu estou contando o fato que aconteceu, entendeu [risos]. E se você é santinha, não precisa ficar aqui (...). Aí peguei, me vesti (...) e fui embora.

(...) Quando foi dias depois, eu tô num grupo, quando eu vejo, minha cara estampadíssima com o boy lá. Eles postaram primeiro três fotos, (...) suficientes para rodar na cidade toda e fora da cidade [também]. (...) O grupo começou "cair" [em cima de mim]²⁰⁶, (...) e minha vida se tornando um inferno [por] 30 dias. (...) Eles iam postar o vídeo. Eu não sei nem como não soltaram o vídeo, porque o vídeo, minha irmã, mostrava claramente meu rosto, eu no ato [sexual], eles lá, entendeu. (...) Eles foram espertos, (...) não mostraram o rosto [deles] (...), só filmaram o corpo deles, que são belíssimos também, aqueles peões assim, sabe... xiii, aiiiii [suspiro de desejo] (...).

[Ray ligou pra um deles] Aí eu disse: "Olha, se vocês não 'acabar' com a merda que vocês fizeram... (...) (porque eu já tô no fogo, já tô queimada, porque esses nudes foi um reboiço na minha vida, que mexeu com o meu emprego, (...) com a minha vida pessoal, (...) e com a minha família) (...) Se vocês não (...) "deletarem", apagarem tudo que aconteceu, eu vou expor para a cidade toda quem "foi" os que ficaram comigo [no vídeo]. Minha irmã, foi um santo remédio para tudo abafar e eles ficaram em pânico, (...) porque eles sabem que eu tenho coragem, bicha. (...)

Uma pessoa me prejudicar e eu não prejudicar a outra... Ahhh viado. Não sabe a boca de confusão que tá se metendo. (...) As fotos já tinham vazado, então não tinha mais jeito. Até aí, tudo bem. Suportei tudo o que eu tinha que suportar, mas se eles tivessem liberado o vídeo, que o vídeo era polêmico, forte. (...) Enfim, apagaram [o vídeo], mas ficaram as sequelas (...) [por] um tempão e sofri muito. Quase fiquei em depressão, (...) era tanta cobrança. (...) [Em contrapartida] Se [antes] os machos já davam em cima de mim, depois desses nudes, todo mundo queria, até os casados me procuravam. (...) Todos me 'vaguejavam' e queria comer minha 'jaca'²⁰⁷ (...) [pois] todo macho tinha meus nudes no celular (...). Beijos e até o próximo vídeo.

²⁰⁶ Aqui no sentido de julgar de forma moral.

²⁰⁷ Raymundinho estabelece essa gíria como "ânus".

Ray conta que os rapazes tiveram o cuidado de preservar a identidade deles, porém, de propósito, mostraram o rosto de Ray. Dias depois, as fotos de Raymundinho corriam nos grupos da região, quase lhe causando uma depressão, apesar das benesses de ter atraído novos olhares, uma vez que alguns homens tinham os *nudes* de Raymundinho no celular, inclusive os casados.

Ao ter a informação que os rapazes iriam soltar o vídeo na internet, Raymundinho se revolta e ameaça revelar a identidade deles para a cidade. Os rapazes, então, optam pela não divulgação do vídeo, mantendo-o em segredo. Ray diz que eles apagaram o mesmo. Na época da publicação do vídeo no *Youtube*, os dois homens já eram casados.

Evidencia-se o humor no vídeo quando Ray destaca certa conveniência entre hétero e homossexuais. Generaliza ele que macho sempre quer se dar bem (quando não mostram os detalhes do vídeo para Ray) mesmo que para isso prejudique os gays, que gostam de se dar mal nas situações (Ray tem sua intimidade exposta). “Em muitos momentos ainda, Ray esbanja um belo sorriso quando lembra das suas peripécias” (Dias; Gomes, 2021, p. 46).

O humor também se estabelece quando Ray diz ser viciado em homens loiros por ser “morena”, quando diz que tornou-se mais assediado, até mesmo pelos homens casados e quando retruca a moralidade de alguns seguidores (“se você é santinha não precisa ficar aqui”). Se mostra também quando Raymundinho se coloca como vingativo diante das maldades das pessoas e quando se lembra também das cenas gravadas no vídeo, que ele não as descreve, mas se limita a dizer que era “polêmico” e “forte”.

Além da violência de violação da intimidade projetada num crime cibernético, Ray conta em outro episódio que lhe ocorreu durante a visita a uma fazenda. Em “Ele quis me estuprar”, Ray relembra uma ameaça de morte, um momento tenso:

Hoje eu quero falar (...) [do] dia que eu sofri a primeira homofobia. (...) A gente foi pro interior, eu e uma colega minha, passar o dia na casa dos pais dela. (...) Aí, chegando lá, tinha um moreno lá já, de olho no viado. Olha, quando botou o olho, se encantou logo por mim. Pode uma coisa dessa? E eu também fiz de conta que não tava vendo nada. E ele só querendo me engolir com os olhos, só querendo me devorar

com os olhos, né? Porque [quando a] bicha [é] gostosa é assim, o cara come com os olhos... Uaaaau.

(...) A gente passou o dia todinho lá na casa dessa minha colega. (...) No final da tarde, fui inventar (...) de querer comer milho. E milho só podia pegar lá na roça e (...) não tinha ninguém pra ir comigo. E quem que se ofereceu? Quem? Quem que se ofereceu? Tinha que ser ele: o negão! [risos]. Gente, foi a minha primeira homofobia, pra “mim” nunca mais esquecer (...).

Eu disse: “É desgraça, não tem outra pessoa pra ir comigo, então vamos logo contigo”. (...) Desci pra dentro do mato com esse negão. (...) Não sabia nem o que tava me esperando.

Não é que o boy me levou pra roça errada. Me levou (...) pro retiro [casa] dele. (...) Ai eu disse: “Cadê a roça de milho, que eu não tô vendo aqui? Olha, que diabo é esse lugar aqui mesmo?”. Ele disse: “Não, eu vim te trazer logo aqui primeiro, porque (...) tu tem que comer do meu milho [risos] (...). Eu vou ter que provar também um pouco de quem vai comer”. Que no caso era eu, né?. Eu disse: “Vem cá, meu querido, eu não vim aqui me vender pra ti (...)”. (...) Ele disse: “Eu não vou ‘panhar’ milho, sendo que eu não vou ganhar nada em troca”.

Eu digo: “Eu te convidei pra tu vir, foi tu que te ofereceu e eu só vim contigo, porque infelizmente, eu estava confiante (...) (Mentira! Viado gosta, né?)... que ia ‘panhar’ pra mim, até porque você se ofereceu, né? Porque senão eu nem vinha contigo. Ele disse: “Não, a gente já tá aqui...”. Eu digo: “Aqui nada, meu querido”. Ele disse: “Então vamos fazer o seguinte, eu ‘panho’ os milhos pra tu e em troca tu fica comigo”. Eu disse: “Tá bom, então vai ‘panhar’ os milhos primeiro”. Ele disse: “Não, se eu apanhar tu... (Viado é esperta, né? [risos])... tu não vai ficar comigo. Eu digo: “Ah, quer saber de uma coisa, desgraça, fica com teu milho que eu não quero mais nada”.

Ele pegou no meu braço e disse: “Não, tu vai ter que ficar comigo”. Eu digo: “Eu não vou ficar contigo, porque eu não vou sair de dentro da minha cidade, [eu] linda, maravilhosa, perfumada, como eu tô, gostosa aqui, pra “mim” ficar com ‘lambudo’ que nem tu, que eu acho que nem tomar banho toma”. Minha irmã, pra quê que eu fui falar isso?

Ele disse: “O quê, viado? Agora tu vai ficar por bem ou por mal”. Minha irmã, ele correu em cima de uma espingarda que tinha lá. E eu, perna pra quem te quero. (...) [Eu] ouvi a bala, tiro. (...) [Ray pensava, ele] “Vai me matar”. (...) Eu cheguei na casa da minha colega [e disse:] “Ó, minha colega, me leva pra casa, pelo amor de Deus. O menino tá vindo me matar e ele queria me estuprar. Ele queria me pegar à força pra poder me dar o milho”. (...) E eu, apavorada, (...) tava toda me tremendo.

(...) Viado entra em cada boca. (...) Eu disse: “Aqui, [não volto] nunca mais”. (...) Beijo, uaaaau!

Apesar de toda situação levantada por Ray no vídeo em questão, ele ainda nutriu admiração sexual pelo vaqueiro, inclusive notando que era bem-dotado. Mais importante que o fato de ter observado o membro do vaqueiro, é Ray destacar isso na história enquanto a conta. Ele lembra desse elemento que torna a narrativa engraçada. Trazer

elementos um tanto quanto estereotipados, como o negão bem-dotado, para uma história de homofobia, especificamente de violência sexual.

A situação ficou tensa quando Ray se impõe e o vaqueiro o ameaça dar um tiro. Ray corre em direção a fazenda para pedir socorro. Horas depois, o vaqueiro volta com as espigas de milho para Ray, tal como um pedido de desculpas.

Raymundinho torna o episódio de uma tentativa de estupro e homicídio mais leve quando brinca que ao desejar comer milho, apenas o “negão” se oferece para ajudá-lo na roça, e mais ainda, quando estabelece o trocadilho entre “apanhar” no sentido de “colher o milho” e “apanhar”, no sentido de “levar uma surra” do vaqueiro. Do mesmo modo, Ray, durante o diálogo com o vaqueiro, expõe a comparação do pênis deste a uma espiga de milho, rindo da situação.

Mesmo com todo o medo que havia passado, Raymundinho observa no banho os atributos sexuais do vaqueiro. Ainda ri quando diz que os gays entram em situações perigosas, mas que delas saem por serem espertos. Do mesmo modo, há resquícios de humor quando Ray xinga o vaqueiro de “vagabundo”, ao mesmo tempo em que para pra pensar e percebe que ele era um rapaz “bem atraente”.

Situações como essas são cada vez mais comuns, especialmente quando homens que se dizem héteros não querem ser vistos ao lado de homossexuais. O vaqueiro leva Ray para o seu retiro, a fim de manter sua sexualidade em segredo dos demais. Essa homofobia internalizada beira a agressão física. Foi o mesmo que aconteceu com Ray no vídeo “O marginal tentou me assaltar”:

Eu (...) curti, dancei todas e lá tinha um “margi”²⁰⁸ já de olho em mim, né? E eu também louca, enfeitiçando o boy, bicha. [Na dança] eu ia até lá embaixo e depois subia bem gostoso, né? E o boy só lambendo os lábios, doido pra comer o osso [risos]... Ohh, doido pra comer a picanha, gata [risos]. O osso é a esposa dele, né, meu bem, que eu sou babado.

(...) Eu de longe, só paquerando o boy. Mas só que eu já tinha ficado com esse boy e ele é cheio de “marmota”²⁰⁹. Ele é o diabo, mana. (...) O boy ele quer o “aquê”²¹⁰, nem que seja cinco conto, mas o boy quer,

²⁰⁸ Redução da palavra “marginal”, que, nesse contexto, se constitui uma gíria para designar “ladrão”, “bandido” ou “maloqueiro”.

²⁰⁹ Raymundinho usa o termo no sentido de pessoa desonesta, cheia de artimanhas.

²¹⁰ Gíria gay para “dinheiro”.

né, gata. Eu (...) lisíssima, mais lisa do que um mussum, gata. E eu dizendo: “Esse boy vai querer me ‘fazer’, mas eu não tenho ‘aquê’ e eu já tô devendo esse boy da primeira ‘pimbada’ que eu dei [risos] com ele. (...) Ele deixou no fiado, bicha. Foi dito e certo, gata. Porque os boys daqui são o diabo. Mana, você sabe que a tentação é grande, né. (...)

[Ray sai para fazer xixi do lado de fora da festa e o boy a acompanha] Eu digo: “O cordeirinho indefeso vai entrar no covil da loba”.

(...) O boy veio atrás de mim, (...) mas [pensei:] “Eu não vou pra longe, porque vai que o boy esteja armado ou alguma coisa parecida. Ele vai querer cobrar o atrasado”. Foi dito e certo, mulher. Mas tu sabe que eu sou bicha “veaca”[velhaca], que eu sou o diabo, mana. Quando eu conheço que o boy já faz a linha desgraçada, eu faço a linha maior com ele.

Eu (...) vou ficar com o boy, mas eu não vou deixar ele ver meu celular. Eu vou fazer toda a “trucagem”. (...) O boy vai me dar o “dizar”²¹¹, ele vai me “dar a Elza”. (...) Eu podia perder o celular, mas não queria perder a trepada [risos]. (...) Nós entramos dentro de uma casa abandonada (...). Ele queria me levar pra outras “quebradas”, eu disse [pensei]: “Só se for pra ele me desovar, eu não sou louca, mana”. (...) O boy entrou e eu fui mais atrás. (...) Nós começamos no “parangoléro”. Eita, menina, esse boy tirava minha camisa, tirava minha calcinha, tirava minha cueca... Me mordida, me lambia e aquele fole todinho. (...) Digo: “Se ele começar com “presepada”, eu vou logo cair fora daqui”. Aí o boy foi... (Óh como eles são “truqueiro”, mana)... Tirou a roupa todinha. [O local estava numa penumbra] (...) [pensei:] “Eu vou botar minhas coisas num lugar” [reservado], que na hora que ele começar com a presepada... (Porque eu adivinho, bicha, (...) eu sou vivida [risos]. (...) Se tem uma coisa nessa vida que eu sei é “dizar” de boys marginais).

Mana, eu vi o boy botando as coisas dele assim num lugar e eu capturei tudinho. (...) Eu percebi que o boy não tava armado (...). “Qualquer coisa ou eu grito, ou dou um soco na cara dele”. (...) Escondi o celular (...) dentro do bolso da (...) calça. Enrolei (...) e botei assim num canto. (...) E nós fomos se “lambregar” (...) nesse chão. (...) O boy dava era murrada [risos]. (...) Mulher, minha “jaca” só faltava estufar o botão pra fora, (...) era a “neca” grossíssima (...), uma delícia. (...) Mana, eu “me fiz” em cima, só faltei chocar os ovos do boy. Pois bem, terminou (...) e o boy disse assim: “O quê que tu tem aí pra mim?”. (...) [Ray pensou:]: “Lascou, eu sabia!”

Eu digo: “Meu amigo, se a festa fosse paga, eu não entrava [risos] que eu só vim, meu amor, só com o corpo e a alma, porque dinheiro tá mais difícil que leite de onça”. Ele disse: “O quê? Tu já tá me devendo”. (...) [Pensei] “O boy agora vai cobrar os atrasados, mulher”.

(...) Ele disse assim: “O quê que tu tem aí? Cadê tua calça?”. (...) Eu peguei minha cueca e me vesti. E o boy (...) procurando minha roupa. Ele nuzinho. (...) Peguei a roupa dele, joguei pra dentro de um quarto que ele não viu [risos]. Mulher, eu sou o diabo, mana. (...) Ele não vai sair na rua, correndo pelado. Ele vai querer me atracar aqui (...), vai

²¹¹ A gíria “dizar” (há textos com a grafia “dizá”), no meio gay, significa “jogar fora”, “sair de algum lugar” ou “mandar alguém embora” (Peres, 2017). Em certos momentos, Raymundinho dá outro sentido à gíria e, no vídeo “Levei ele pra minha casa [e] olha o que aconteceu” (Cf.: Levei ele pra minha casa olha o que aconteceu. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=exgwwNqti3A>. Acesso em: 13 out. 2023), explica que a expressão, para ele, se refere a “enrolação” ou “enganação”, geralmente por parte dos rapazes no intuito de lhe subtrair algo de valor.

querer pegar minha roupa, (...) meu celular. (...) Eu vou pular no pescoço dele, mas o meu celular ele não leva.

Mulher é um celular tijolo, mas eu não queria perder. (...) Esse boy, viu eu me arrumando, começou a pegar minha roupa e eu digo: “Solta, tô me vestindo”. Ele [procurando a roupa]: “(...) Tu não vai (...) sem me pagar”. Eu digo: “Não vou sair, meu amigo? Tu é louco, é? Eu já te paguei. Tu acha (...) que uma transa dessa foi de graça [risos]. (...) Tu plantou algum pé de cu por aqui, querido, pra querer uma coisa de graça. [Ele:] “Não, aqui foi um toma lá dá cá”.

[Ray consegue com muita dificuldade vestir a camisa e o boy procurando a roupa dele e puxando a calça de Ray para encontrar algo de valor] (...) Como ele tava bêbado, dava de eu empurrar ele. Ele caía, eu passava as pernas nele, ele caía [novamente]. Ainda bem, né. (...) [que] ele não tava com tanta força. (...) O boy em cima de mim, me puxando, querendo pegar meu celular. E maior fole. (...) [Em certo momento, Ray disse:] “Oh, diabo, tua roupa tá lá dentro daquele quarto, que eu acabei de jogar” [risos].

(...) Quando o boy entrou [no quarto de short], (...) [Ray pensou:] “Eu não vou esperar ele [voltar do quarto]”. (...) Sai nuazinha no meio da rua, bicha. (...) Só deu tempo de pegar a calça e sair correndo. (...) Quando eu saí (...), tinha uma turma de crente na porta (...) [que] me viu nuazinha. Só deu tempo de eu tapar minha “priquita”. (...) O boy tinha acabado de se vestir. (...) Eu entrei (...) no beco e pedi pro pessoal não gritar. (E eles já iam gritando, pensando que era alguma loucura). [Ray disse:] “Gente, me socorre. Não diz que eu tô aqui”. E o boy gritando: “Vem cá, viado desgraçado, me paga” [risos]. Eu podia ter dado era em “cheque”²¹² no boy [risos]. (...) Eu me escondi (...) atrás do muro.

(...) Ele falou pro pessoal: “Vocês viram um viado passando por aqui?”. Ai eles[responderam]: “(...) Passou para ali correndo”. (...) Ele nem me viu, meu irmão, passou direto. (...) Esses crentes (...), deram tanta gaitada da minha cara. E eu nuazinha morrendo de medo [e] morrendo de vergonha. (...) É cada “presepada” que viado passa, mana.

[Ambos voltam pra festa, o boy fica olhando Ray de longe. Ray vai até ele:] “Palhaçada, gato (...). Olha, eu não fiquei contigo em troca de dinheiro. Tu veio ficar comigo por livre e espontânea vontade, meu bem. Tu sabe que eu não tenho nem onde cair morta, imagina cinco reais pra te dar” [risos]. Bicha afrontosa. Ele disse: “(...) Tranquilo. Depois eu vou lá na tua casa”. Eu disse: “Na minha casa? Deus que me livre. Nunca, jamais”.

(...) O boy já tentou ficar comigo, (...) nunca mais quis ficar com ele. (...) Ele (...) tá preso, porque ele foi (...) roubar na casa de uma pessoa. (...) E isso já faz tempão, minha irmã. Meu “priquito” nem pisca. Mas que ele é uma delícia... Ain. (...) Uaaau.

Ray reencontra um antigo ficante numa festa de reggae, se insinua para ele e os dois seguem para uma casa em construção. Após o ato sexual, o rapaz cobra um valor de Ray, que disse não ter dinheiro para pagá-lo. Os dois discutem e Ray foge para um beco

²¹² O mesmo que “passar cheque”, ou seja, defecar no pênis do ativo.

próximo. O “margi” procura por Ray no intuito de roubar o celular, porém, sem sucesso. Na volta para a festa, Ray vai tirar satisfação com o rapaz, que elabora um plano para ir à casa de Ray. Raymundinho rejeitou de pronto, apesar de reconhecer que gostou do sexo com o rapaz. O detalhe é que o rapaz era casado.

No vídeo, o humor se estabelece quando Raymundinho expõe sua condição financeira, no instante em que sensualiza para atrair o olhar do marginal, ao reconhecer que há um “fiado sexual” pendente de quitação e quando diz que pode até se expor ao risco, mas não perde o sexo. Mais que isso, Ray sabe que precisa de esperteza para sair da situação e até se lembra da situação com o “margi”, inclusive porque já teve uma “pimbada” com ele. Expor-se a situação ridícula e arriscada de ficar com o boy já é naturalmente uma situação de humor, como é também viver uma história pra ter o que contar. A maneira como ele detalha as situações faz toda a diferença na “tonalidade” do humor que precisa para contar aos seguidores.

Ray traz para o bom humor sua esperteza no tratamento com o “margi” e a possibilidade de um “cheque” no ficante. Além de fazer rir, Ray ri de si mesmo quando se lembra da violência do sexo com o marginal, quando reverte a homofobia ao dizer que a transa foi o pagamento da pendura e ao dizer que não tem cinco reais para pagar o “programa” com o boy. Destaque para a palavra presepada, que Ray dá sentido a situação bizarra e absurda.

Outra história de violência na rua é narrada por Raymundinho no vídeo “Fui abusado pelos três amigos”. Quando criança, Ray certo dia é convidado por um “ficante” para uma suposta pesca com outros dois garotos. No meio do caminho de ida, os rapazes começam a se insinuar a Ray:

Hoje eu vou contar pra vocês o dia que eu fui abusada por três boys na minha rua. (...) Era meio dia quando eles foram lá em casa. (...) Estavam todos três tramados, mulher, e eu não sabia. Só que um eu era muito afim mesmo de “liberar”, entendeu. Por isso que eu fui, porque ele[um dos rapazes] sempre fazia minha cabeça quando ele queria “merendar” um pouco, (...) já era de costume. (...) Todo mundo pegou seus “cofos” e a gente pescava (...) de mão [com caniço]. (...) Me aprontei e saí pra pescar com esses boys [no lago]. (...) Fomos andando e (...) a gente começa a desconfiar das coisas, né. Eu acho que (...) o maior deles tinha uma faixa de uns 18

anos por aí. E eu tava com 12 e os outros estavam com 13 a 14 também. São um pouco mais velhos do que eu.

(...) [No caminho, um deles relatava a história de um gay que comumente transava, nas proximidades da barragem, e tinha “checado” um rapaz] (...) Ele ficava com aquela conversa e (...) também ficava perguntando se eu nunca tinha feito isso. (...) Naquele tempo, mana, se a gay revelasse que era gay, eles cancelavam na hora, né. E eu tinha muito medo (...) dos meus amigos descobrirem que eu já tinha o instinto gay (...). Eu tinha vergonha e medo pelo preconceito que existia na época, né. (...) Perguntavam se eu nunca tinha comido uma bicha; (...) aquela história de hétero. (...) Eles sempre com aquelas picuinhas, assim, de querer dar em cima de mim, só que eu não entrava e nem saía.

(...) A gente andou, andou, andou... (...) Num determinado lugar, mana, o quê que acontece? Um “garra” do lado e o outro me “garra” do outro. E o outro me dá um mata-leão [golpe de estrangulamento]. (...) Eles me derrubam. E começaram a dizer: “Hoje a gente vai te pegar”. Eu digo: “Como assim me pegar? Vocês estão loucos? Eu vou matar vocês”. (...) A gente começou a ter aquela briga corporal, né. E, assim, a gata querendo e não querendo. Porque assim...

[Ray se lembra do assédio que precede a agressão] Nããão, minto! Primeiro, eles pararam, (...) [para] dar uma mijada. [Ray seguiu na frente e eles ficaram parados atrás]. (...) Aí, casualmente, eu olhei assim, porque já tinha interesse pra saber como era a neca dos outros dois que eu não conhecia, só conhecia de um [deles]. (...) Estavam todos com a neca dura e nada deles fazerem xixi. (...). Vocês sabem, né, gata, a tentação acontece. Eu, linda, maravilhosa, virgenzinha e os boys me olhando e balançando a neca. Tipo assim: “Vem que agora é a tua vez” [risos].

(...) Eles começaram com (...) imoralidades. (...) Já tava (...) pressentindo (...) algum perigo à frente. (...) Quando chegou mais na frente, [Ray retorna ao relato anterior] (...) um me agarra aqui [braço esquerdo], o outro agarra aqui [braço direito], [e o] outro me agarra por aqui [pescoço] e me derrubam no chão. (...) [Ray pensou] “Será que eles vão me matar?”

(...) De repente, gata, um monta em cima e eu caio já (...) deitada no chão. (...) Um (...) já bota a neca direto na minha cara (...), o outro já puxa meu short e minha cueca e já começa a introduzir, né, a necona. (...) Eu comecei a espernear; mas eu esperneava, tipo assim, querendo e não querendo, (...) porque [eles] tava (...) [usando] muita força (...) desnecessária.

(...) [Eles] começaram a tirar minha roupa e fazer o ato [sexual]. Aí, um começou; eu não senti nada [risos], (...) não foi muito aquela coisa, entendeu [risos]. (...) Eu esperneava pra eles não acharem que a gata tava fácil. (...) [Eles] trocaram de posição (...) [e] o outro veio e introduziu lá, a neca. E eu: “Ai, para, tá me machucando [risos]. Me solta, desgraça”. Dando aquela de difícil, né, mas gostando [risos]. (...) Quando eu fui [“pescar”], já fui sabendo (...), porque, na verdade, eu fui violentada, mas foi uma “violentação” assim, eu querendo, porque eu queria, né, gata [risos].

(...) Como é que bicha é sem vergonha [desde] pequena, né, mana. É (...) um abuso, mas um abuso, assim, gostando, querendo. (...) [Fui] dando uma de difícil, pra ficar mais gostoso. (...) O outro [o segundo] fez o ato que tinha que fazer e deu espaço pro último. Quando o último penetrou, (...) era a neca de milhões, grossíssima. (...) Eu não consegui.

Ai, eu fiquei louca, esperneando: “Para, para, para... Eu não quero” (...). Ele disse: “Calma, tu já deixou os [outros] dois, tu tem que deixar a minha vez”. Eu digo: “Ai, mas tu tá me machucando”. Mana, eu não querendo, mas querendo [risos]. (...) Ele era o mais velho e a neca era a mais grossa. (...) Naquele tempo, minha “jaquinha” era apertadinha. (...) Quando eles terminaram, (...) fiz aquela linha de arrependida, destruída, revoltada, triste. (...) Eles satisfeitos, eu também satisfeitíssima, louca. Eu disse: “Eu vou dar parte de vocês, eu não aceito isso que vocês fizeram é errado, vocês me bulinaram”. [Eles ameaçaram Ray que, caso contasse pra alguém, os três iriam justificar que foi Ray quem quis].

(...) Tá vendo como é macho miserável? (...) Eles calaram logo minha boca. (...) Lógico que eu não ia conseguir questionar o abuso. Eu tinha que aceitar. Ou eu aceitava ou ia ser pior. Aí tudo bem, gata. Eu disse: “Nisso, morreu, né”. Hoje é que tá sendo revelada a verdade. E na verdade, eles me agarraram à força, me usaram, abusaram. Eu gostei e não gostei. (...) Depois disso, eu comecei a “liberar” pra eles, pros outros, né. (...) Não precisava mais eles fazerem com tanta violência. (...) [Uma moto passa próximo a Ray, ele para a narrativa e expressa: “Éh, meu Deus”, como se tivesse vergonha dos detalhes contados]. Não precisava mais ser assim agressivos, né. Foram só me pedir e eu já estava linda e plena. E foi assim o dia que eu fui abusada por três boys da minha rua. Sobre isso, gata.

Dessa vez, conforme o relato, Raymundinho foi estuproado por três garotos²¹³.

Ainda que Ray, em alguns momentos do vídeo, demonstre certo prazer no ato sexual com os três, esse aspecto não tira dos rapazes a culpa pelo crime. Apesar de tudo, Ray dá a entender que voltou a ficar com eles, conforme conta, outras vezes, e, diferentemente da primeira vez, agora de modo consensual. Da mesma forma é impressionante a informação de que os três eram conhecidos de Ray, já que residiam na mesma rua.

No episódio, Ray deixa fluir o humor quando trata de sua virgindade, quando demonstra certa indecisão (“Eu queria, mas não queria”) devido a força empregada e relata que até esperneava para se mostrar difícil. Raymundinho ri também do que chamou

²¹³ No vídeo “Saí com um, apareceu mais três” (excluído do canal), Raymundinho contava uma história parecida, que lhe aconteceu durante uma festa. Depois de trocar olhares com um rapaz de boa aparência, os dois saem para um local reservado. De repente, chegaram três rapazes, entre os quais um deles menor de idade, com uma faca em punho. “No mesmo instante, Ray entendeu que se tratava de uma cilada preparada pelo sedutor no intuito de lhe fazer algum mal, fosse torturar e, até mesmo, matar. Sem ter para onde correr, embora o tenha tentado, no ímpeto Ray tirou a faca das mãos do menor e com a arma no pescoço dele, ameaçou o grupo de matá-lo, caso não o deixassem fugir. Ao verem o choro desesperador do menor, o grupo concordou em abrir caminho e deixou Ray fugir. A uma distância de alguns metros, Ray abandonou o menino e voltou para a festa. Apesar da situação embaraçosa, Ray conta o caso com um sorriso no rosto e demonstra humor durante sua ameaça de morte e demonstração da fuga com a faca no pescoço do menor. ‘Não confiem. Tem boy que é nojento pra querer fazer cilada com o viado (...). Por isso que a gente apronta com eles também (risos)’” (Dias; Ramos, 2020, p. 12-13)

de “machucado” e revelou que queria ser violentada (“bicha é sem vergonha de pequena”).

Essa não foi a única e pode não ser a última vez que Ray será violentado. Certa vez, outro “margi” encanta Ray, os dois se “casam” e projetam morar juntos, um “casamento”. O relato é contado no vídeo “Me casei em uma noite e separei na mesma noite”

Estava tudo certo, (...) já estava de casamento marcado. (...) Até que um dia teve (...) uma festa. (...) Estava namorando um boy já há muito tempo, né. (...) A gente foi se conhecendo... Eu achava que já estava conhecendo ele, mas a gente pensa que a gente conhece as pessoas, na verdade, a gente quebra a cara com as pessoas. (...) Por isso tem um dizer: (...) “Coração dos outros, é terra que ninguém anda [pisa]” [risos].

(...) Eu já [tava] há muito tempo namorando com esse boy. Ele dizendo que ia ser fiel a mim, eu ia [ser fiel] a ele. (...) Eu acho que é o homem da minha vida e tá tudo certo.

(...) Véspera de festa (...) de tradição na minha cidade, aí eu disse: “(...) Quando tu ‘vim’(...), vem logo de “mala e cuia” pra cá. (...) Eu tenho certeza que tu não volta mais pro (...) interior (...)”. (...) A gente (...) combinou pra morar junto e (...) não demorou muito: (...) 30 minutos de lá pra cá. (...) [Ele mora num] interior aqui próximo. Não posso dizer o local, nem o nome [dele], porque senão o povo tudo descobre e eu não quero mais nem aproximação [dele].

(...) Depois de tempo conhecendo esse boy, (...) já tava convicta que ele era o certo mesmo. (...) Ele veio mesmo mandado de Deus, [mas] eu acho que foi ao contrário. (...) Ele chegou e (...) eu digo: “Pode ficar à vontade, a casa é tua”. (...) Caiu a noite, [Ray o convida para ir à festa, recebendo aceno positivo dele] (...) Ele se arrumou e eu me arrumei. Me “emperiquei” e nós fomos, né. Fomos expor nosso relacionamento ao público aqui [risos]. Bicha, parece que é uma maldição, vou te contar.

(...) A gente foi pra praça, (...) [e] na hora que começou a banda, o cara começou a ficar doido, “desembestou”, (...) começou a beber, (...) a fumar. E eu de longe só observando. Eu digo: “Mas que diabo é aquilo ali mesmo? O quê que tá se passando com esse menino? Ele não é assim, eu não conheci ele desse jeito. O quê que tá acontecendo?”. Depois dele ter bebido umas e outras, (...) ele perdeu o sentido da vida, (...) a noção, (...) porque o que esse menino me aprontou, minha irmã, eu vou te dizer.

Eu me casei numa noite e na mesma noite eu me separei [risos]. (...) Pra piorar, eu tenho uma amiga (...) [que] já vinha com uma frescura pro lado dele. (...) Gata, nunca aproxime seu boy (...) da sua melhor amiga, porque ela se torna sua inimiga. (...) Aí eu [fiquei] vendo ele lá com a frescurinha pro lado dela, depois com a frescura pro lado da minha irmã. (Minha irmã cortou logo ele no barato). (...) Puxei ele [num canto], (...) morta de ciúmes (...) [e] raiva... (Tava revoltada, porque o que ele tava aprontando ali naquela festa. Menina, ele se revelou, de santo virou o demônio). (...) Eu disse assim: “Vem cá, desde

quando que minha irmã te deu intimidade? (...) Tu conheceu ela agora a pouco, querido. (...) Que intimidade é essa que tu tá achando?”.

(...) Ele (...) veio cobrar ciúme da minha irmã, (...) eu fiquei revoltada. Aí eu disse: “Procura teu lugar”. Aí eu [pensando] só comigo: (...) “Em casa tu me paga!” (...). (...) [Em dado momento, a amiga de Ray se aproxima e confessa:] “Raimundinho, nem te conto. (...) Tu acredita que fulano, teu namorado, deu em cima de mim? (...) Só não vou ficar com ele... (ainda passa na minha cara, querendo me rebaixar, tu acredita, mana?) ...em consideração a ti”.

[Ray respondeu:] “Querida, pois tu tá perdendo tempo. Por que tu não quer ficar com ele? Pra que é que tu vem me dizer? Isso é só pra querer [me] diminuir. (...) Anotei no meu caderno. (...) [Quando terminou a festa, Ray pensou:] “Hoje tu me paga. Tu vai voltar pro teu fim de mundo e é hoje mesmo. Não vou nem deixar esperar o dia amanhecer”. (...) Descemos pra casa, (...) [e no caminho] ele chegou perto de mim e disse assim: “O que é que tu tá com raiva?”. Aí, eu também não disse nada. Ele disse: “Tu não vai falar? Tu quer apanhar aqui?”.

(...) Eu já estava com ódio, (...) fiquei revoltada, (...) trilouca. Eu digo: “Quer dizer, que eu te coloco dentro da minha casa, tu usa e abusa do que é meu e ainda por cima vem me ameaçar de me bater? Querido, não apanhei nem do meu pai (quer dizer, apanhei sim!), vou apanhar de homem?” (...). Anotei mais essa. (...) Já tava (...) doida pra voar no pescoço dele, arranhar a cara dele todinha, só de raiva. (...) Quando chegou em casa, eu digo: “Olha, pega as tuas trouxas, que tu chama de roupa, e vaza e desinfeta. Dá o “dizar” da minha casa agora. [Ele:] “Ahm, mais tá de noite”. [Ray:] “Eu não quero nem saber, se tu quiser tu dorme (...) na rua (...) ou na rodoviária, aqui dentro da minha casa, tu não fica mais um segundo. (...) Eu não tô me casando com um ser humano, eu tô me casando com um monstro. Tu revelou [ser] uma pessoa que tu não era. (...) Tem um dizer que convivendo é que se conhece, então, mal eu convivi contigo, já tô sabendo quem tu é, [e] eu vou permanecer contigo? Pega as tuas trouxinhas, querida, caminho do feio por onde veio”.

E ele: “O que foi que eu fiz?” [Ray:], “(...) [Você fez muitas] presepadas (...) naquela festa. Foi com saliência pro lado da minha irmã e ainda por cima ‘botou’ em cima da minha amiga (...). Pegue tuas coisas e vá embora (...) da minha vida e (...) esquece que um dia você me conheceu”. (...) Eu fiquei revoltada, doida, puta, embucetada mesmo de ódio desse menino. (...)

(...) [Ele não queria sair, até que Ray ameaçou:] “Tu não vai sair? Tu sai por bem ou tu sai por mal. Eu chamo a polícia, querido, porque quem manda aqui dentro da minha casa, sou eu. (...), Teu casamento comigo, essa moradia aqui, (...) tu jogou fora, quebrou tudo”. (...) Eu fiquei até com pena do bichinho; Ele ficou tão triste. (...) Com muita luta, ele arrumou as coisas dele, e (...) foi embora. (...) Eu disse mais: “Não pensa nunca mais voltar pra cá, esquece o caminho da minha casa, esquece que eu existo na tua vida. Acabou, terminou, não dá mais. Cada um por si e Deus por todos”. Ele baixou a cabeça, (...) foi embora (...) de noite mesmo. (...) [Ele] tentou mandar mensagem pra mim, [mas] eu bloqueei Facebook, bloqueei WhatsApp, bloqueei de tudo.

(...) Eu dei tantas chances pra esse cara, ele não soube aproveitar. (...) É muito difícil a gente, hoje, acreditar nas pessoas. (...) Eu botei uma pessoa, achando que [ele] ia me proteger, ia (...) era me matar, mana. (...) Por isso que eu digo pra vocês, nunca confiem em botar qualquer

pessoa dentro da casa de vocês, nunca confiem em sair com qualquer pessoa que vocês não conhecem.

Às vezes eu conto essas loucuras, (...) meus casos, mas (...) é [com] pessoas que eu já conheço. (...) Eu sei o (...) que não é perigoso e (...) o que é perigoso. (...) Esse vídeo é pra vocês refletirem. (...) Não [pode] é conhecer uma pessoa hoje e amanhã já tá se envolvendo, já tá casado, já tá morando [junto]; por isso que tem muitas meninas aí quebrando a cara, gente.

Durante a festa, Ray conta que o rapaz foi com adiantamentos direcionados a sua irmã e ainda deu em cima da “amiga” de Raymundinho. Mas o que lhe fez perder as estribeiras foi a ameaça de agressão que o rapaz proferiu a Ray na volta da festa para casa. Na mesma noite, Ray o expulsou da residência e o jovem teve que retornar para o interior antes de amanhecer o dia. Ray relata que o jovem ao invés de lhe proteger, seria mais um risco à sua vida.

O humor no episódio não é tão explícito como os demais, aqui salta aos olhos o modo de subjetivação de Raymundinho. Podemos encontrá-lo quando Ray pronuncia o ditado popular que coloca em xeque a intencionalidade do parceiro (“terra que ninguém pisa”), quando insinua que o pretendente foi mandado pelo diabo. O humor também fica implícito quando Raymundinho expulsa o rapaz de sua casa recomendando a ele que pegue trouxas que “chama de roupa” e que desinfete a casa. Em uma única frase, Ray zomba das vestimentas do rapaz e o rebaixa como uma bactéria, da qual precisa se livrar. O riso explícito de Ray no episódio é quando afirma que foi expor seu relacionamento ao público local, um riso de transgressão.

Ray enxergava o “futuro” marido como um suposto protetor. Proteção que se busca também no ambiente religioso. Ray no vídeo “Fui assediado na igreja” demonstra essa realidade, quando foi assediada aos 15 anos por um membro da igreja em sua cidade.

Tudo começou quando eu tinha 15 anos. Chegou a igreja na cidade e isso era uma novidade pra gente. (...) A gente foi convidado pra fazer parte da igreja, como membro e, com o passar do tempo, a gente foi se envolvendo como fiel. (...) Naquela época eu ainda não me rotulava gay. Eu era [gay], mas (...) não me intitulava ainda. Era bem escondidinho, entendeu. Só que eu sempre tive aquele jeitinho meio gay. (...) Apareceu um rapaz para ajudar o pastor da igreja. Esse rapaz chegou com umas novidades, (...) que a gente achava até esquisitas e estranhas. (...) Um amigo [meu] (...) percebeu que esse rapaz (...) tinha

traços homossexuais. E eu, por [ser] inocente, (...) [acreditava que evangélico] não se envolvia com essas coisas. [Pensava Ray:] “Como é que pode ser gay dentro da igreja? Como é que pode uma pessoa (...) conhecendo a verdade e praticando o homossexualismo [sic]?”. Porque vocês sabem que a igreja não permite.

(...) Ele não dava motivo. (...) Eu também não via ele como homossexual. Tratava ele como uma pessoa normal. (...) Eu não tinha (...) [percebido] que esse cara era gay e que ele tinha despertado um certo desejo pela minha pessoa. (...) Meu coleguinha (...) desconfiava, porque tudo que esse cara fazia, ele tinha que me incluir no meio. Mas (...) eu achava que era por amizade (...).

(...) Ele ficava dizendo que ele tinha poderes, que enfeitiçava os olhos das pessoas olhando só no olho, e ele (...) me perguntava se eu não queria aprender isso. (...) Ele enchia a minha cabeça de tanta coisa. E meu colega [me avisou]: “Olha, tu não acredita. (...) Ele tá querendo te manipular, (...) abusar de ti”. (...) O meu colega sempre querendo abrir meu olho pra me afastar, mas eu sempre omitia. (...) Eu era tão inocente que eu não acreditava que o cara daquele ali [na igreja] seria capaz de fazer um abuso comigo, uma criança [na verdade um adolescente]; e ainda [por cima] (...) ser homossexual dentro da igreja [risos]. Gente, por isso que tem um dizer que “nesse mundo há de tudo”. (...) [Ray queria] saber como é que ele fazia aquilo. Ele dizia que (...) [que era um] dom (...) de libertar, de enfeitiçar (...).

(...) Um belo dia, ele (...) disse: “Raimundinho, eu vou te passar tudo o que eu sei, mas pra isso tu vai precisar vir sozinho pra (...) igreja. Não vai dizer pra ninguém (...) e eu vou te ensinar todos (...) os meus encantos”. (...) Fiquei meio que assim [desconfiado], e disse: “É... Tá bom”. Ele disse assim: “Tu toma um banho, vem cheiroso...”.

(...) Tô mentindo [Ray lembra a outra parte da história], agora que eu lembrei. (...) Ele disse assim: “(...) Nós vamos fazer assim, tu diz que tu vai pra escola, (...) [mas] tu vem direto pra cá”. (...) Eu tava muito (...) interessado pra saber realmente desses encantos.

(...) Chego na porta da igreja, (...) bato e ninguém abre. (...) [Fiquei] nervosa, me tremendo com medo, com vergonha. (...) Quando eu olho [por debaixo da porta], meu Deus, eu fui lá em cima e voltei. O cara tava nuzinho dentro da igreja, botando um som. Tinha uma música de fundo, (...) [ele] se derramando um óleo e seduzindo assim todinho. (...) Ele percebeu que eu estava olhando, (...) hipnotizado. (...) Eu paralisei vendo aquilo ali. (...) Ele olhou assim [me convidando], que ele tinha um jeito sedutor, gay.

(...) Eu acho que a pomba gira²¹⁴ dele, que passou pra mim, (...) porque desde esse tempo, é que eu comecei a enfeitiçar os olhos dos homens.

(...) Ele olhou (...) com um jeito (...) bem sensual. (...) Ele abriu o portão, eu me tremendo todinha. (...) Ele disse assim: “Tu tá com medo”. Aí eu disse: “É pra ficar, não é, meu bem” [risos]. Olhando o satanás, virando um diabo [risos]. (...) Chegando lá, ele disse assim: “Entra lá pra dentro daquele quarto ali, tira tua roupa todinha”. [Ray ficou na dúvida se tirava e explica o porquê] (...) A gente tava num lugar que não era apropriado pra isso [sexo]. [E] eu fiquei com (...) esse peso na minha cabeça por muitos anos. (...) Eu não tive culpa, entendeu. Eu não sei se um dia eu vou ser cobrado por isso. Espero que não, Senhor.

(...) Ele fez eu tirar minha roupa, (...) [mas] eu não queria. Eu falei pra ele: “Tem certeza que aqui é um local apropriado pra isso?”. Ele disse:

²¹⁴ Entidade feminina do Candomblé e Umbanda, que está relacionada à beleza, à sensualidade e à lascívia.

“Não te preocupa. Tu quer aprender tudo? Eu vou te passar tudo” [risos]. Tudo entre aspas, né, gente [risos].

(...) Fiquei pelado, (...) dentro do quartinho onde ele (...) dormia. (...) Me deitei na cama (...) [e ele] começou a derramar o óleo (...) em cima de mim. [Ele] começou (...) passar a mão no meu corpo, no meu rosto. E ele se tremia todinho. (...) Aí ele começou a falar umas coisas (...) no meu ouvido. Eu não tava entendendo o quê que ele tava falando.

Aí ele só disse assim: “Fecha o olho, não abre”. E eu morrendo de medo. Ele disse: “Tu tá nervoso”. Eu digo: “Lógico que eu tô”. (...) Eu (tava) com medo dele pegar uma faca e... [Ray faz sentido de furo com arma branca]. (...) Ele começou a pegar no meu órgão genital, na minha “periquitinha” [risos]. (Gente, eu tô rindo, mas é sério o negócio). (...) Começou (...) se amassar em cima de mim. (...) Foi que eu disse assim: “Ah não, para, para (...)”.

De repente bateram na [porta da] igreja (...) [e] ele saiu pra olhar. (...) Me vesti rápido, porque eu (...) já sabia que ele ia abusar de mim. (...) [Ray pensou:] “Isso não tá certo. Eu não vou ficar com esse cara aqui”. (...) Quando ele foi voltando, eu já tava todo vestido, eu já tava pedindo pra “mim” sair. Aí ele disse: “Não, não, tu não vai sair assim”. Eu digo: “Eu vou sair”. Aí ele me segurou [pelo braço] e disse: “Não, tu não vai sair agora, tu não quer aprender tudo?” Eu digo: “Se tu não me soltar agora, eu vou gritar aqui, eu vou pedir por socorro”. Ele me soltou e (...) disse: “Por favor, não conta isso pra ninguém”. Eu disse: “Não, não. Deixa isso pra lá”. Eu não aprendi nada. Não aconteceu nada. (...), [mas fiquei] com a consciência pesada.

[Ao encontrar] meu amigo, ele disse: “Raimundinho, e o que foi que tu faltou aula?” (...) Meu amigo (...) já tinha ido lá em casa, minha mãe disse que eu tinha saído pra escola (...). Ele (...) me procurou na escola todinha. (...) [Aí meu amigo disse:] “Raimundinho, por onde tu tava? (...) Me conta a verdade. Tu tava com aquele rapaz lá dentro [da igreja]? Eu não te disse que ele é gay, ele vai abusar de ti”. (...) Eu contei todos os detalhes. (...) Meu amigo ficou passado. Aí eu disse: “Não conta nada pro pastor, não conta nada pra ninguém, porque ele vai ser prejudicado”. Ele disse: “Não, não vou contar. Vamos deixar isso só com nós”.

Bicha, [risos] (...) no outro dia, que eu entro na igreja, o pastor terminou a reunião, disse assim: “Raymundinho, eu quero falar contigo”. (...) Eu contei tudo [para o pastor]. No outro dia, o cara não estava (...) mais sendo membro da igreja. (...) Eu acho que eu tornei a vida desse menino um inferno depois disso. E até hoje, graças a Deus, eu nunca mais tive contato. Não sei se ele vai aparecer agora depois desse vídeo, que meus vídeos estão rodando no mundo todo, no Brasil todo... (...) Uaaau.

Com a desculpa de lhe ensinar a arte de enfeitiçar alguém somente pelo olhar, Ray é atraído por um jovem que auxiliava o pastor de uma igreja evangélica. Durante uma reunião em segredo no quarto do rapaz, na parte interna da igreja, Ray foi tocado nas partes íntimas. Após uma interrupção, Ray decidiu deixar o local, sob o juramento de que não contaria o acontecido a ninguém. Mas contou para seu melhor amigo, que já estava à espreita do rapaz desde a chegada dele na cidade. No dia seguinte, o pastor ficou sabendo

e, ao que depreende-se da narrativa de Ray, ele foi afastado de suas funções e, segundo Raymundinho, até mudou de cidade.

Todo o episódio é atravessado por uma questão religiosa, inclusive quando Ray adverte que quem conhece a verdade (da bíblia cristã) não deveria ser homossexual, parte que evidencia o teor eminentemente bíblico-religioso de traduções recentes.

Observando o episódio, podemos perceber o humor em alguns momentos, entre os quais, quando Raymundinho diz que é estranho um homossexual dentro da igreja, quando responde ao evangélico que está nervoso e diz que é “o satanás, virando um diabo”. O humor fica evidente ainda quando Ray brinca que o jovem começou a pegar na “periquitinha” dele e reforça: “gente, eu tô rindo, mas é sério o negócio”; assim como quando Raymundinho conta detalhes da tentativa de abuso que sofreu para o seu amigo e percebeu que o pacto de silêncio entre eles foi quebrado ao ser abordado pelo pastor da igreja no dia seguinte. Deste modo, exalta-se aqui que o segredo existe para ser revelado.

Todos os vídeos analisados de Raymundinho são vídeos de violência, de que ele foi abusado desde criança. Mas ele reconta essas histórias como quem - agora - conta vitória. O grande trunfo da Ray para sobreviver à violência é ressignificando ela. Além disso, Raymundinho percebeu que esse tipo de história gera audiência no *Youtube* e, como uma estratégia, a explora como uma saída tanto para construir uma audiência quanto para rir com alguém que não seja de seu ciclo próximo de amizades. Outro ponto merece destaque: Ray conta essas histórias de tempos atrás e na sua própria memória há a possibilidade de ficcionar o passado para reconstruí-lo e sair vitoriosa (a mais gostosa, a mais desejada, a mais sensual, etc.).

4.6 CARTOGRAFIA DOS VÍDEOS: ACOMPANHANDO AS LINHAS DA VIOLÊNCIA

Neste segundo momento das análises, conectado ao modo de escrever anterior, elaboramos uma síntese de feixes de relações, cuja mesma se constitui, em outras palavras, na cartografia dos movimentos de transfiguração das experiências gays produzidas pelas contraefetuações de humor nos canais Baia Bahia e Raymundinho Furacão. A síntese a seguir procurou dar, de alguma maneira, uma certa sistematicidade (não plena, já que a experiência não pode ser totalmente sistematizada), uma síntese a esse conjunto de feixes de relações que envolvem elementos que estão presentes naquilo que confere a violência ao espaço público.

Nos vídeos analisados é possível perceber que as narrativas se desenham como histórias de crimes graves e ameaças contra a vida. Além disso, a homofobia e o preconceito, para além de toda ignorância, estão calcadas na linha molar. Ora, tal ação conservadora pode se dar de forma institucionalizada, como pela igreja ou pelo poder judiciário; entidades que apontam, respectivamente, os pecadores e definem os culpados que agiram, agem ou agirão fora da norma. Ora é generalizada na própria consciência dos homossexuais, tais como o emblemático caso dos rapazes que agridem Baia e aqueles que tentam a todo custo se dar bem com relação a Raymundinho, geralmente pós-sexo consumado.

O ambiente da rua é suspeito e os encontros que dela provém são hostilizantes para os gays. Há grupos que podem injuriar, explorar, estuprar, roubar e agredir. Basta que olhemos para os vídeos de Baia e Ray. Fábio mobiliza o medo (violência psicológica) de Baia, enquanto o vaqueiro mobiliza o medo de Raymundinho - ambos com disparos de tiro. Em outro, César (amigo de Baia) é espancado e tem o celular roubado. Ray quase tem o celular roubado pelo “margi”, provavelmente não apanhou porque o rapaz estava bêbado. Dani P e o grupo de amigos de Baia não tiveram a mesma sorte e sofreram agressão física.

Do mesmo modo, Ray foi violentada sexualmente na história, há gravidade no relato “Fui abusado pelos três amigos” de Raymundinho, já que trata-se de um estupro por um grupo de meninos (crianças e adolescentes) que o violentam na infância. Embora sustente o risível estupro de vulnerável, fica perceptível que muitas linhas de força atuam na história, em especial uma linha jurídica, que não se faz presente, mas que pode a qualquer momento atravessá-lo.

Se quisesse denunciar os estupradores, Ray ainda teria dois anos para tal, considerando o prazo prescricional. Estamos nos referindo ao disposto no Código Penal (art. 109 e 111), que normatiza que crianças e adolescentes que foram vítimas de estupro tinha o prazo de 20 anos para denunciar, contado a partir do cômputo de 18 anos de idade (Brasil, 1940).

Não é incomum que a primeira experiência sexual de alguns de nós gays se dê em um contexto de abuso por homens “maiores” e mais experientes, não necessariamente maiores de 18 anos, mas com sujeitos de outra grandeza. No entanto, cabe-nos dizer que a proteção da infância contra o estupro é um acontecimento civilizatório. Em outros documentos, não um vídeo no *Youtube*, seria suficiente para que providências jurídicas e policiais fossem tomadas nesses casos.

Apesar disso, Ray também pode estar atravessado por uma linha que o motiva a contar o caso para demonstrar que superou o trauma, “deu a volta por cima”. Mas a nosso ver, essa leitura é insuficiente. Embora reconheçamos que esse conto é violento e estarrecedor, há algo de sexual em jogo. O relato é excitante para Raymundinho, que narra nos moldes dos contos eróticos gays. Ray quer e não quer se render ao sexo, mas quem quer é o estuprador. Ainda assim, Raymundinho se mostra do mesmo modo trespassado pela linha molar ao dizer que a “bicha é sem vergonha de pequena”, reafirmando o *locus* que a sociedade reservou para ele e reforçando, momentaneamente, que estaria confortável nessa posição.

Nesse relato, Raymundinho é incoerente e demonstra não se dar conta da dimensão do abuso sofrido. Num primeiro momento, é como se dissesse “eu nasci assim”, a fim de não se posicionar como vítima da sociedade, mas na sequência, parece vocalizar a seguinte frase: “eu me tornei o que sou, porque várias pessoas atravessaram meu caminho e se aproveitaram de mim”.

Há também a agressão moral à intimidade de Ray, com os *nudes* vazados, e a agressão institucional para refrear o grupo de homossexuais na cidadela de Baía, que ainda vive sob a visão do tradicional-conservador. Todos esses crimes são nomináveis e, em praticamente todas as situações, a linha molar está presente.

A culpa e autculpa podem ser considerados elementos que refletem os efeitos da linha molar. Quando se encontra com o ajudante do pastor, Raymundinho se autculpabiliza. Expressões como “a gente tava num lugar que não era apropriado pra isso [fazer sexo]”, ou ainda “eu não sei se um dia eu vou ser cobrado por isso. Espero que não, Senhor”, assim como “Não aconteceu nada. (...), [mas fiquei] com a consciência pesada” reforçam esses tensionamentos da linha molar sobre a consciência do sujeito gay, projetado sobre o estigma de pecador, efeito da docilização dos corpos²¹⁵, já que a mãe de Raymundinho é uma mulher evangélica. Como é de conhecimento público, as igrejas neopentecostais tradicionais não aceitam homossexuais e práticas homoafetivas dentro dos prédios são vistas como a quintessência da abominação²¹⁶.

²¹⁵ A docilização, em Michel Foucault (1988), é motivada pelo “controle e imposição de normas aos corpos, com o objetivo de torná-los melhor controlados. Nisso, há de se considerar a subordinação e submissão, mecanismos que se ampliam para viabilizar possibilidades mais eficientes do modelar de ações e comportamentos, com um elemento que para a época é uma evolução: tornar o corpo um novo objeto de poder, com a inexistência da repressão física. Isso se evidenciou como uma relação do discurso através da apresentação do nosso corpo com a moralidade e anseios da igreja” (Dias; Santos, 2017, p. 225).

²¹⁶ No Brasil, o movimento de igrejas afirmativas tem crescido. São famosas a Comunidade Cidade de Refúgio (SP), da pastora Lanna Holder, e a Arena Apostólica Church (DF), do apóstolo Chlisman Toniazzo. O caso mais emblemático é o da Igreja Betesda, de São Paulo. De ordem conservadora, a igreja tornou-se afirmativa após o doutorado em Ciência da Religião da pastora Silvia Geruza, onde defendeu em 2016 a tese “Religião, homossexualidade e poder”. Tais igrejas

No vídeo “Fui assediado na igreja”, embora Raymundinho Furacão, agora um adolescente de 15 anos, fale de abuso, ele já tinha sido abusado quando criança, aos 12 anos de idade por um grupo de homens. Assim, ao dizer “gente, eu tô rindo, mas é sério o negócio”, podemos depreender da fala de Raymundinho que no primeiro episódio, ele tinha 12 anos e não viu nenhum problema, embora a força física tivesse sido mais violenta. Agora, aos 15, ele foi abusado por alguém na igreja e a situação se tornou séria.

Nesse ponto, ao que nos parece, não se trata de idade, mas de lugar. A linha de força religião atua no episódio, no sentido de lhe motivar fazer a denúncia na igreja, já que o abuso ali era diferente. Ele não aceita que o adolescente evangélico, por conhecer a “verdade”, faça sexo dentro da igreja. Ray demonstra respeitar o ambiente religioso, o tendo como sagrado e qualquer prática homossexual nesse espaço seria impuro e abominável. Além do mais, no episódio, Ray demonstra ter uma religião quando acredita em algo superior que tem a ver com seu próprio modo de vida.

Quando ameaça gritar e pedir socorro na igreja, Ray, mesmo sendo de forma estratégica ou não, revela uma faceta de si mesmo, se mostra temperante. Esse traço temperante, um tanto moral, é que faz estabelecer uma força molar. A força, empurra, limita, subjetiva/objetiva Raymundinho.

Para os gays, a pior faceta da linha molar é a homofobia. E não custa lembrar também, que toda homofobia, exposta nos vídeos, a constitui. É molar porque para além de ridicularizar e tentar controlar os corpos, o homofóbico gosta, agencia e concorda com as violências de gêneros. Lauro (2021, p. 7) reconheceu que para os fascistas “toda a diversidade é nojenta e precisa ser extirpada”, o que justifica a afinidade deles com “a homofobia e os delírios paranoicos em geral”. O termo mais comum de injúria nos vídeos em público de Baía e Ray é o “viado”²¹⁷ e “pedera”, ofensas que reproduzem os dispositivos de violência, amplamente naturalizados em nossa cultura.

De acordo com Freitas e Santos (2017, local. 4), a homofobia, diferentemente de ser natural, é uma apropriação. Se aprende “desde as primeiras instituições que o ser faz parte, como a família, igreja, escola, nas ruas, em piadas camufladas”. Isto é, essas instituições são elas próprias produto e produtoras das linhas molares. Segundo Teixeira

vão contra a homofobia cordial, que, segundo Natividade e Oliveira (2009), se refere à acolhida da comunidade gay na tentativa de realizar a reversão sexual e consequente cura da homossexualidade.

²¹⁷ Há duas versões para a palavra “viado” ou “veado”. A primeira diz respeito às características comportamentais do animal homônimo, cuja natureza é ser veloz, delicado e tímido (dessa lógica, nasce a associação com o personagem Bambi). A segunda se volta para uma visão militar brasileira para palavras “desviado” e “transviado”, referindo-se a pessoas que se desviam da norma sexual tradicional. Mais recentemente, o termo viado foi ressignificado pela “comunidade” LGBT. A mesma palavra pode também ser uma gíria entre homens heterossexuais, sem a carga pejorativa que carrega (Folgueral, 2021; Mendes; Ribeiro, 2021).

Filho (2011), a homofobia é uma “máquina abstrata de codificação”, cujo efeito é a valoração dos corpos. A máquina abstrata assume a função de escolha e seleção, “ela constrói e destrói, ela rejeita e aceita rostos. Aqueles rostos com ares suspeitos são desprezados, postos em segunda ordem de entendimento e de percepção” (Brito; Santos, 2016, p. 150).

Nesta guisa, podemos dizer que a máquina abstrata de codificação assume o papel de “porteiro” e “filtro”, além de “carimbador” (neste sentido, quando os gays são insultados por “viado” ou “pederasta”). Nada mais microfascista que um porteiro. Ele é um dispositivo de poder, controle, segurança e identificação dos corpos, capaz de despersonalizar, estigmatizar e enquadrar as subjetividades nas ideias dominantes²¹⁸.

Na linha de pensamento deleuziano, o homofóbico não sabe (e não quer) lidar com o diferente. Seu corpo não é potente e, por conta disso, não permite ser contaminado, não faz alianças. Vale ressaltar que o “não quer” deve vir entre aspas, pois quando sofre um encontro, o homofóbico questiona suas concepções duras e começa problematizá-las. Ter um filho homossexual na família é sofrer essa violência; Baia e Raymundinho violam o contexto familiar e, por consequência, seus pais. Nesse sentido, o homossexual é a personalização do caos para o heterossexual.

Na visão de Hur (2019, p. 17), a linha molar se volta para os processos e formações rígidas e estáveis, que possuem maior potencial de gravitação e fixação, ao invés de instabilidade e variação. “Figura emblemática desse comportamento é a do ‘homem na caixa’, que sempre segue os mesmos trajetos na clausura de seus hábitos e de sua espacialidade estriada”.

A expressão “Eu não sou isso” de Fábio, embora Baia dê a ela um caráter bem-humorado, somente evidencia a homofobia internalizada em uma parcela de homossexuais e reforça a legitimação social da negação da homossexualidade. Trata-se também de uma violência consigo mesmo, de não se reconhecer como é. Para Mott (2016, p. 5), é efeito da homofobia internalizada, “um ódio doentio contra o próprio desejo homoerótico, e sobretudo contra aqueles que ousam transgredir a ditadura heterossexista”.

²¹⁸ No vídeo “Memórias de um Vigevige” (retirado do canal), Baia conta que certo dia tentou adentrar com um amigo o extinto Clube Recreativo 1º de Março, no centro de Alagoinha (PB). Ambos foram barrados pelo porteiro. “Na época tinham muitas festas. Todo mês tinha uma festa. Era proibida [a entrada de], (...) gays, (...) mãe solteira (...), moça ‘falada’. [Uma ordem dizia:] “Barra!” [e o porteiro dizia:] “Não pode!”. E tinha um coreto, que ficava em frente ao clube (...), na praça antiga [atual Praça Geraldo Beltrão], né, aí ‘elas’ se concentravam lá, ficava só na vontade, só olhando da praça, mas não entram”. Os clubes de festas eram comuns em cidades do interior. Em Alagoinha, o Clube Recreativo 1º de Março foi formado por um grupo de sócios e teve seu auge nas décadas de 70 e 80, quando recebeu festas tradicionais (carnaval, natal, etc.) e festivais de música (Gomes, 2023). Através das falas de Baia, podemos deduzir que o espaço era o suprasumo do conservadorismo local.

A homofobia internalizada reforça o heterossexismo. De acordo com Welzer-Lang (2001), o heterossexismo se traduz na discriminação e opressão fundamentadas na distinção feita por causa da orientação sexual. Nele, instituições e/ou indivíduos põem a heterossexualidade como superior (considerando que todo mundo é heterossexual), e a homossexualidade a ela subordinada. Essa homofobia interna provoca diversos sintomas no homofóbico, entre os quais atos de violência, tais como agressões e até mesmo assassinato sádico de homossexuais.

Mais que isso, o sujeito que busca sexo homossexual está sabotando sua autoaceitação, num jogo que Modesto (2010, p. 70) havia vislumbrado em suas pesquisas de “/querer-ser/ em conflito com o /saber não-ser/, /crer não-ser/”. Podemos também pensar que a negação da homossexualidade personalizada por Fábio pode ser também efeito das ameaças e (o)pressões familiares.

Carece-nos dizer também que ao contar essa história, Baia não apenas brinca com a situação de Fábio, como também aponta sua fala para si. Baia conta detalhes daquela noite e se expõe de maneira mais explícita na *web*. A família sabe que Baia é gay, mas provavelmente não tinha conhecimento das situações que já passou.

Um elemento que permite classificar o relato de Baia como uma “confissão” é o dilema de expor ou não expor. No primeiro vídeo, “Uma noite inusitada”, o ato de “confessar” tem um efeito sobre o confessando. Quando Baia abre o jogo sobre Fábio a Ary, a partir da condenação de seu comportamento por parte da família, Baia sentiu os efeitos negativos sobre si. Quando parou para pensar nas consequências, Baia teve receio de que seus familiares o percebessem como um homossexual igual à maioria, que põe sua vida em risco ao sair com um desconhecido.

Depois de contar em rede, é como se Baia também estivesse dizendo para a família “eu não sou isso”, mas sim aquele que estuda, trabalha e venceu na vida, o que justifica sua solicitação para a retirada de um dos vídeos da internet. Dito de outro modo, ao pedir a exclusão do material, Baia também não queria ser “isso”.

Ao se ver desnudo, expondo mais do que gostaria, Baia Bahia fica com receio da família e pede que o vídeo seja excluído das redes, demonstrando que não apenas sua homossexualidade está enganchada (Nascimento, 2014), porque ele já saiu do armário, mas um tipo de comportamento homossexual que está posto no episódio. Trata-se de um modo de ser homossexual que não tem aceitabilidade social e se difere do homossexual que performa certa masculinidade e tem prestígio em sociedade.

O limite da família que se configurava para Fábio, também axiomatiza Baia de alguma maneira. Baia estava fora do armário tanto para a família, quanto para fora. Todos sabiam que ele era assumidamente gay, mas não na plenitude do que pode ser gay. A rede faz essa conexão e Baia teme que ambas coincidam.

Enquanto não se assume plenamente para a família, suas narrativas ganham outra complexidade quando as transpõem para o ciberespaço, já que nas redes o assumir-se ganha outros contornos significantes. Ao resistir à exposição de uma intimidade maior do vídeo (não é uma confissão, pois todo mundo já sabe, mas uma afirmação para além dos limites iniciais, um complemento), Baia presentifica o armário.

Não resta dúvidas que há sempre algo de abjeto na sexualidade humana (Caetano, 2023), se não for para reprodução, será sempre vista como inútil. Neste sentido, a “confissão” evidencia aquilo que é menor, que não tem uma explicação, não tem um porquê, não tem uma lógica para família, mas tem para a comunidade homossexual. Apesar de tudo, numa sociedade que incita a exposição constante de si mesmo a todo tempo, Baia reconsidera seu pedido e se rende à visibilidade sinóptica²¹⁹.

Ary Regis Lima, como percebemos em vários momentos dos vídeos, é mais que um cinegrafista amigo de Baia, é uma peça importante para entender as videografias. Na narrativa, por conhecer a lógica da plataforma, Ary estabelece uma “estratégia” de divulgação, que, no primeiro momento, Baia demonstra desconhecer. A posição por Ary é de um personagem dos vídeos não apenas pela sua risada, elemento marcante na maioria deles, assim como também por ser o confidente de Baia.

A “confissão” de Baia, portanto, é direcionada para um confessor, que neste caso é Ary. Ambos possuem uma amizade, uma relação afetiva. Essa cumplicidade é tanta que Ary interpretou e traduziu em palavras o sentimento de Baia por Fábio (talvez nem Baia soubesse que estava apaixonado). Na interação entre Baia e Ary, em algum momento Baia deixa escapar detalhes, capturados posteriormente e divulgados no *blog* de Ary.

Além de personagem, Ary exerce sobre Baia determinada relação de poder. O amigo cinegrafista mobiliza o aparato tecnológico que viabiliza as gravações dos vídeos,

²¹⁹ O panóptico descreve um mecanismo de poder que opera através da vigilância constante e individualizada, visando o controle, a aplicação de punições e recompensas (Foucault, 1984c, 1988). Na visão de Melgaço (2016, p. 267), a noção do panóptico é insuficiente para explicar o contexto atual da sociedade da vigilância e explica que “o modelo panóptico apresenta uma situação em que ‘um’ monitora ‘vários’. O momento atual é marcado não só por situações em que ‘um’ monitora ‘vários’, mas também por outras em que, inversamente, ‘vários’ vigiam ‘um’. Para descrever tal condição, Mathiesen (1997) sugere o termo ‘sinóptico’, criado a partir do prefixo grego *sin*, que significa mútuo, recíproco. O autor ilustra seu conceito com o exemplo da televisão, em que a vida de uma única celebridade passa a ser monitorada por um grande número de telespectadores”. Mas Silva e Moura (2008, p. 849) alertam que o sinóptico e o panóptico não se excluem, coexistem e juntos passam a desempenhar um controle mais acentuado na sociedade.

seleciona as imagens, planeja o roteiro e domina a lógica da plataforma *Youtube*. Mais que isso, em algum momento, Ary “toma” a narrativa para si e faz revelações sobre Baia no *blog* que os seguidores não sabem. Como foi a revelação no *blog* de que a casa de Baia foi destruída por homofóbicos. A carta reforça o que já foi dito por Eribon (2008), de que nós, homossexuais, vivemos num mundo de injúrias, o que nos torna vulneráveis psicossocialmente. Além disso, elas se inscrevem na memória e no corpo e conformam nossa subjetividade.

Também é válido observar que apesar da presunção de um destinatário, o *blog* de Ary endereça mensagens que não chegarão a Baía, porém erige um elo e faz a mediação entre a audiência e Baia. Nesse ínterim, as cartas são férteis tessituras da escrita de si, de subjetivação, visto que se escreve no intuito de “‘se mostrar’, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro” (Foucault, 2004, p. 156).

Deste modo, não estamos pintando Ary como um ser maquiavélico. Apenas estamos observando que o “infame” para vir à existência precisa ser tocado pelo poder.

Quando estimula e organiza de forma lógica a sequência de publicações dos vídeos, Ary Regis Lima (Lima, 2017b) está sendo estratégico. Ary conhece a lógica do *Youtube* e nesse sentido, ela se estabelece enquanto uma linha de força (molar), quando plataformiza a vida. Nesse jogo, o *Youtube* se desenha como uma máquina da visibilidade, que segue a lógica do sistema capitalista.

Não cremos que Baia e Ary foram seduzidos pela máquina da visibilidade (pois não são completamente alienados quanto a ela), mas a interação entre eles está atravessada por essa lógica ao se valerem do *Youtube*: Baia quando narra com todos os remendos possíveis e Ary quando identifica o risível e sabe como operar essa lógica.

Embora os vídeos estejam atravessados por essa linha *Youtube*, Baia e Ary não estão rompendo com ela, porque não têm força. Do mesmo modo, eles não têm plena consciência da força dessa linha, apenas de alguns elementos. A linha *Youtube* está atuando numa espetacularização da própria vida, na narrativa autobiográfica.

Até mesmo o próprio vocabulário (engajamento, onda, etc.) de Ary remete à linha em questão. O aspecto estratégico de se aproveitar da onda da internet objetivou gerar engajamento para tornar o vídeo de Baia viral (semelhante às *trends* no TikTok, por exemplo). Baia e Ary não são completamente ignorantes, eles sabem que se trata de uma estratégia comunicacional.

O *remix* feito por Baia e Ary está relacionado com a cultura da recombinação que é própria da *web*. Baia recombina a própria vida em torno de uma existência passível

de ser contada. Se a vida dela, por conta das condições que ela se insere, não é uma “novela”, ela ganha esse *status* na narrativa. Quando ele conta, ela dá sentido para a vida “infame”.

Utilizamos esse adjetivo no sentido que dá Foucault (2003), para quem infame designa “aquelas vidas não-famosas, cujo enredo não possui lugar na história” (Guidotti, 2016, p. 2). São, como diz Foucault (2003, p. 208), “vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las”, são os “pobres espíritos perdidos pelos caminhos desconhecidos, estes são infames com a máxima exatidão”.

Das existências banais, não teríamos nada, a não ser um pequeno fragmento (Foucault, 2003). Esse fragmento é firmado a partir do poder que cruzou suas vidas banais. Na vida do Baia, nós só temos o registro dela, porque o poder a tocou. O poder que está tocando Baia é a plataformização e a espetacularização.

Em outro vídeo (Hoje Tem Espetáculo), quando Baia descreve que a Cocó tinha um veículo, Dani P recursos financeiros e Drika possuía atributos estéticos de beleza. Baia também se coloca como a “infame” entre as amigas, quando seu melhor atributo é a vontade de passear de carro.

A sequência das histórias tem uma relação com o público, com o engajamento, com as linhas que o constituem. Quando Baia conta uma história e essa história tem um engajamento, requer outra, na sequência pede outra e outra. Esse é o poder da visibilidade. Ou seja, dos choques com o poder heteronormativo, ela registra uma história engraçada, que valendo-se das regras da comunicação, assim faz circular sua autobiografia.

Nada nos leva a diferenciar Baia Bahia como uma vida infame. Uma vida de homossexual comum que passou por diversas agruras e situações, mas a história dele está registrada, porque tem um aparato tecnológico, um saber mobilizado que Ary detém e que tanto Ary quanto Baia reconhecem que o *Youtube* joga luz e dá visibilidade a essas vidas.

Não vamos entrar na discussão se eles foram completamente seduzidos, enganados ou se são conscientes, muito menos se são alienados. Mas podemos afirmar com os relatos e as referências que se essas histórias são registradas e compartilhadas, é porque o poder as atravessou. O exercício do poder é dar visibilidade. Essa visibilidade tem um efeito sobre a ampliação do humor e teatralizações de Baia, por exemplo.

No vídeo de Baia, Fábio, muito provavelmente não venceu a guerra contra ele mesmo, por não se aceitar homossexual. Ou talvez, toda essa análise caia por terra, se

pensarmos que a multiplicidade e o contato com o “fora” é dinâmico e a vida, no próximo instante, pode mudar.

O silêncio pode se configurar como um desdobramento da homofobia. Os homens que ficam com outros homens, neste caso Baia (e seus amigos) e Raymundinho Furacão, jamais querem ser vistos com (e como) homossexuais. Os encontros sexuais são realizados sempre às escondidas, em locais ermos, casas escuras ou em construção, na igreja com o mínimo de pessoas por perto para não atrapalhar o plano. Como dizem os próprios gays, “na encolha” ou ainda “no sigilo”.

Em alguns casos, como o de Fábio e o do evangélico, impera-se a prática do silêncio, do segredo, para evitar problemas (com a família, com a igreja, etc.). Mas há algo grave, pois o silenciamento em relação a tentativa de abuso, solicitada pelo garoto evangélico e o acordo entre Ray e o amigo, de alguma forma protege o agressor.

Se não podemos acessar a rede de sociabilidade que eles viveram, podemos apelar para os aplicativos atuais. E neles é diferente, mas neles ainda é possível identificar uma predileção pelos não afeminados, dada uma linha molar que envolve gênero. Durante sua pesquisa junto aos aplicativos gays no Rio, Jesus (2017, p. 75) concluiu, por meio de depoimentos, que

O regime de controle da sexualidade abarca um sistema de normas que fazem do espaço público um ambiente de heterossexualidade e destinam ao privado as relações entre pessoas do mesmo sexo, de forma que a homossexualidade deva ser vivida em segredo.

(...) [Estes] homens (...) procuram não ser reconhecidos como homossexuais publicamente. A predação sexual de tipos físicos másculos por meio dos aplicativos geossociais viriliza esses homens ao afastá-los do estigma do “afeminado”, associado frequentemente à homossexualidade.

Quando dizem que buscam sexo na encolha ou no sigilo absoluto, na verdade querem passar a ideia de que não são necessariamente homossexuais (muitos dos quais são casados com mulheres) e por não serem vistos com um gay, se afastam, por tabela, do estigma da afetação. Há uma violência simbólica quanto ao gênero feminino, mesmo por homens.

Fábio retira Baia do “meio gay” dos amigos, Raymundinho quase sempre é tirado da escola, do meio das festas e da sede da fazenda para locais privativos. Não é incomum que um homem publicamente heterossexual jamais queria ter sua imagem associada a um homossexual. Não são raros os casos em que uma ala LGBT, como as travestis, são

desmentidas no ambiente midiático por seus parceiros sexuais, a fim de que “héteros” mantenham sua “reputação ilibada”²²⁰.

O casamento enquanto linha molar, foi axiomatizado pelos gays. Raymundinho decide então morar com um rapaz do interior. Ao expor seu novo “marido” ao grande público da pequena Arari (MA) durante uma festa e recontar a história sob riso, Raymundinho evidencia uma afronta aos padrões dominantes da sociedade maranhense local, embora sequer tenha consumado um beijo em público, conforme o relato. Ray passa a mensagem que a limitação não faz mais parte de seu mundo e a demonstração de fato entre gays também pode e deve ser pública, apesar do conservadorismo. Uma recente pesquisa revelou que 46% dos brasileiros reprovam o afeto público de casais gays. A porcentagem se refere a um total de 2.016 entrevistados de 120 municípios em fevereiro de 2023 (Iory, 2023).

O casamento como força molar também é atravessado por outras forças. É o caso da força das representações sobre uma relação estável entre dois homens. Uma delas é a possibilidade de proteção e segurança, como parte dos modelos hegemônicos cisheteronormativos, que viabilizam a emergência de propostas cafetãs.

A ameaça de agressão do rapaz que queria morar com Ray é a proposta de um cafetão. A cafetinagem seria a relação proposta por ele, porém rechaçada por Ray imediatamente. Mas o tiro sai pela culatra. Nem proteção, nem amor, o adolescente interiorano queria mesmo era uma vida sossegada e sem cobranças, inclusive de trabalho, portanto, aderiu à ideia de morar juntos.

Porém, apesar dessas características, Ray (e nós também) teve ainda de alguma forma a esperança quando diz: “É muito difícil a gente, hoje, acreditar nas pessoas”. O gay sempre acredita. Ray também orienta como as pessoas devem se conduzir e de alguma forma presta um testemunho sobre sua própria vida.

O aparato jurídico se mostra também como uma linha molar. No episódio “Alagoinha não dorme”, fica patente que o judiciário (Direito, leis, tribunais, júízo, etc.), nos moldes como pensa Schneider (2015), atua como eixo da linha molar (já a jurisprudência funciona como molecular), visto que a lei cria códigos e pronunciamentos e torna-se abstrata, moralizante e limitante, portanto, vincula-se à ordem da representação.

A promotora da cidade, como parte extensora da sociedade, é a voz do conservadorismo dominante local. Um grupo de homossexuais, em praça pública,

²²⁰ Cf. Dias *et al.* (2023).

mostrando partes íntimas, mesmo que fosse na madrugada, era visto por ela (e conseqüentemente pelo denunciante), como uma afronta aos princípios morais e aos “bons” costumes.

A liberdade demonstrada por um dos amigos de Baía ao mostrar o bumbum numa praça pública no episódio “Alagoinha não dorme” pode também ser caracterizado como linha molecular. Ainda que fosse na madrugada, o ato demonstra a experimentação de certa subversão dos padrões de comportamento impostos pela sociedade local. A sensualidade também está presente nos vídeos “Ele quis me estuprar” e “O marginal tentou me assaltar”, de Raymundinho. Para os conservadores, o ato poderia ser caracterizado como exibicionismo, ato obsceno e nudez - ideologia já axiomatizada pelo Direito.

Se considerarmos tais expressões homossexuais como experimentação de seu lado artístico, faz-se necessário rever, por exemplo, o artigo 234 do Código Penal, que proíbe qualquer forma em público de obscenidades, ainda que sob o guarda-chuva da manifestação artística²²¹.

Parte da população paraibana, conseqüentemente de Alagoinha, é conservadora (Xavier Junior, 2014)²²², e, com resquícios da Ditadura Militar, trata os homossexuais como um verdadeiro e constante “perigo social”, de forma mais direta: “um atentado contra a família” (Brasil, 2014, p. 300). Diante da situação, o intuito da promotora é normatizar (identificar e delimitar) o comportamento dos homossexuais no que costumamos chamar de espaço público²²³.

O caso da Mona Cindy dá também uma dimensão do julgamento do espaço público e se reflete até mesmo como um aspecto jurídico, uma vez que há nele um golpe financeiro, que na vida dos gays é mais comum e persistente do que se imagina. O espaço público é o lugar de ameaça, suspeita e inquietude. Por esse motivo, Mona Cindy declina de denunciar Ivone.

Esse conservadorismo também se expõe por meio dos olhares que se ocupam em “brechar” de madrugada. Nas estatísticas de Baía, pelo menos 30% das casas de

²²¹ A proposta é de Romero (2019, p. 257), para quem o Direito e a arte não sejam vistos como antagonicos, mas que respeitem a “máxima efetividade da liberdade de expressão artística, nos quadrantes de um direito penal mínimo”.

²²² Quando trata do assunto relacionado ao posicionamento conservador em relação às orientações sexuais, Xavier Junior (2014, p. 11) reforça que até mesmo o jargão “Paraíba, mulher macho” ganhou uma “conotação deturpada e masculinizante de sua população feminina, o preconceito é bastante forte”.

²²³ Uma explicação para esse comportamento pode vir de Guedes (2022, p. 195-6), para quem “no Judiciário e Ministério Público da Paraíba, a exemplo da maioria dos outros estados, seus integrantes têm um perfil majoritariamente liberal conservador, que são oriundos da elite econômica e política, e que agem em autoproteção dos seus interesses de classe, atuando como uma ‘aristocracia’ entre os outros poderes, cujas famílias que o integram se sucedem hereditariamente em busca de seus cargos vitalícios.”

Alagoinha estão na madrugada à espreita do que pode se tornar pauta das fofocas do dia seguinte. No vídeo “Segunda Temporada Loba na Serra do Boi 2ª Parte”²²⁴, Baia afirma que Alagoinha não tem muita ocupação e ao “brechar”, “você vive a vida dos outros (...), para ver se descobre algo de alguém”. No mesmo vídeo, Baia revela que aprendeu a andar nas ruas “dando tchauzinho” às residências, “que alguém ali vai ter um susto”.

A fofoca, apesar de toda carga negativa, tem uma função política e estratégica arquitetada pela elite. Segundo Guimarães (2019), assim como o *homo sapiens* tinha a intenção de manter a sobrevivência (segurança) e expandir território (domínio), assim reflete o conservadorismo seu *modus operandi* molar. Para além da falta de privacidade, a ideia que deduzimos dos vídeos de Baia, era que as pessoas evitassem fazer algo “anormal” na madrugada para não ser a próxima personagem da rede de “fuxico” e não ficar “falado/a” na cidade²²⁵.

Deste modo, embora a sexualidade seja uma dimensão relevante da privacidade, não são raros os relatos de *gays* que são vítimas de “fofocas”, quanto às suas vidas íntimas, sendo desrespeitados até mesmo no próprio meio gay (Silva; Feitosa; Zacarias, 2020). A esse respeito, Eribon (2008) já tinha explicitado que a injúria é apenas a forma derradeira de um *continuum* linguístico que engloba também a fofoca.

Os rapazes que ficam com Baia e Raymundinho e exigem sigilo procuram fugir da “língua do povo”. Quando deixa a cidade interiorana, a Mona Cindy faz um movimento de fuga dessa rede de transmissão de informações, natural de cidades de pequeno porte. Ficar no armário não se demonstra uma boa solução, pois, de acordo com Eribon, “a obrigação de trancar a vida privada no gueto interior da consciência dividida expõe um indivíduo ao comentário público, à fofoca, ao boato, à insinuação ou à brincadeira” (Eribon, 2008, p.124).

As fofocas, diria Ferreira (2006, p. VIII), “tendem a invadir as casas, sacodem o oficial e o oficioso, movimentam os acontecimentos, inauguram a ambiguidade de gestos e ritmos”, e no interior paraibano, colocam os homossexuais na trincheira, os desqualifica,

²²⁴ Cf.: Laranjas Bahia Segunda Temporada Loba na Serra do Boi 2ª Parte. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5QthAiyKdEI&t=81s>. Acesso em: 13 out. 2023.

²²⁵ Ainda que o termo se referisse em grande parte a mulheres (perder a virgindade antes do casamento, trair o marido, etc.), Baia conta no vídeo “Segunda Temporada Loba na Serra do Boi 2ª Parte” (Cf.: Laranjas Bahia Segunda Temporada Loba na Serra do Boi 2ª Parte. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5QthAiyKdEI&t=81s>. Acesso em: 13 out. 2023) que tanto seus pais, quanto os pais de Dilson e “outra figura”, não queriam que eles tivessem contato e andassem juntos. Baia diz: “Meu pai nunca quis que eu tivesse amigos gays, para não me influenciar [risos]. Tu acha? Que cabeça!”. Nos vídeos “Memórias de um Vigevige” (retirado do canal) e “De repente dá certo” (Cf.: De Repente dá Certo. Disponível em: <https://www.dailymotion.com/video/x22os65>. Acesso em: 13 out. 2023), Baia conta que, no interior, era comum ouvir frases como: “Não ande com fulano, senão você vai ficar ‘falada’, minha filha” e “fulano é pederá”. O receio de ir de encontro aos valores familiares conservadores e a necessidade de “andar na linha” para não ficar ‘falada’ é costume confirmado por Araújo (2015), Castro (2010) e Fraga (2000).

descredibiliza, expõem sua intimidade no intuito de rebaixar; recompõem todas as características pelo olhar conservador religioso, jurídico e médico. Reflete melhor essa ideia o comportamento do grupo de evangélicos quando, ainda que numa situação embaraçosa e ameaçadora, ri da cara de Raymundinho seminu. Assim, não há dúvidas que a fofoca seja danosa para o homem gay da cidade interiorana.

Baia Bahia, por sua vez, juntamente a seus amigos, procuram se desviar das acusações do Ministério Público da Paraíba. Traçam uma estratégia com o fim de justificar o “atentado ao pudor” na madrugada e saem vitoriosos. Apesar disso, eles têm que ouvir da promotora que a vida pessoal deve ficar restrita a quatro paredes²²⁶.

Projetada pela sociedade heteronormativa, a fala da promotora põe em evidência o uso de leis morais para adequar corpos dissidentes da normalização e normatização da sociedade. A intenção da ordem moral é fazer os homossexuais autodisciplinarem seus desejos e inferiorizarem sua corporalidade.

No início do episódio “Corra, Baia, Corra!”, Baia demonstra que as amizades, também gays, podem se reverter no desenho de uma linha molecular. A frase “o mundo tava começando” merece destaque, já que o mundo fora de casa estava se ampliando para Baia, não apenas quanto aos conhecimentos científicos da universidade, mas também às vivências e experiências do mundo gay.

O encontro de Baia com um grupo de amigos (Garota Bradesco, Erinho, Havanna Vaz, etc.), se assemelha a uma situação cotidiana que envolve pelo menos a maioria dos homossexuais. Eles compartilham sua sexualidade e histórias junto a homens sexualmente iguais a si, no entanto escondem dos familiares suas preferências sexuais.

Em casa, Baia era tolhido, na faculdade andava com homens que se tratavam como mulheres, amigos gays da faculdade de Guarabira. Mais que isso, Baia conhece homossexuais iguais a ele que também faziam faculdade na mesma instituição e compartilhavam das mesmas experiências.

A partir do convívio nessa rede de sociabilidade e afinidades eletivas, Baia encontra apoio, aconselhamento não autoritário (deboche) e aprende de forma estética e bem-humorada como é ser gay (vestuário, acessórios, linguajar, modos de ser, etc.). A

²²⁶ Assim como os conservadores, os liberais também não concordam com o cruzamento do público e privado e defendem a criação de leis que “protejam” os homossexuais quanto às violações de suas liberdades. “Proteger o direito dos indivíduos de praticar privadamente uma atividade sexual mutuamente consentida, de qualquer tipo, é um direito tão fundamental e tão inofensivo às outras pessoas que podem continuar desfrutando de suas liberdades, que apenas o fanatismo pode explicar essa posição” (Sullivan, 1996, p.117-8).

linha molecular se traça nessa experimentação de novas amizades, na busca de novos espaços de acolhimento, reconhecimento e aprendizado.

É essa rede que lhe apresenta o mundo constituído de ameaça constante e desconfianças. A “terra onde ninguém anda”, citada por Ray, se mostra mais inóspita para os homossexuais afeminados e periféricos (um “programa” valorado em cinco reais). Há sempre um golpe em curso e uma ameaça à espreita. Já não é possível diferenciar um personagem de casa ou um personagem da rua: eles são um só, se cruzam.

Se na sociedade capitalista o binarismo entre homossexual ou heterossexual, por exemplo, demarca uma forma molar (Deleuze; Guattari, 2012a), o plano molecular, portanto, se estabelece atravessando e deslocando, o tempo todo, as formas molares, incitando-as ao devir (Rodrigues, 2010). Nessa lógica, as boates neste caso, o “dentro”, estão sempre fora dessas forças e intensidades molares. Vale lembrar que, de modo algum, o “dentro” e o “fora” são opostos, mas de acordo com Rolnik (2000, p. 27), ao mesmo tempo são inseparáveis e discordantes, pois “o dentro detém o fora e o fora desmancha o dentro”.

Um momento em que a linha molecular fica evidente é quando a Dani P, ao retornar da conveniência para comprar cervejas com a Drika, troca a roupa para sair na rua e na volta, já dentro de sua casa, Dani bota novamente a peruca, para se caracterizar de mulher. Esse exemplo também era comum na vida gay de Baia. No vídeo “Então é Natal”²²⁷, Baia relata que dentro de casa tinha que falar grosso e manter uma expressão sisuda devido a sua relação com o pai.

Eu sofria discriminação do meu pai. (...) Eu tive que usar bigode na minha casa, pra dizer que eu era homem. Com essa voz [risos] que eu fui aquela pessoa que quando abria a boca... [meu pai dizia]: “Cale a boca e fale como homem”. Eu tinha que... hãhã... Hum hum... [Baia engrossa a voz]: “E aí, meu irmão. E aí, tudo bom, cara!” (...) Eu só podia falar grosso dentro de casa (...) e botava uma cara meio feia [Baia fecha a cara]. Quando eu dava dois passos fora de casa, eu: “Hahaha [risos]... Eu amarrava logo uma pulseirinha na perna, na esquina, bem linda, e já botava minha voz de menina, né. Que eu fazia a “personagem fria” dentro de casa.

A molecularidade em Baia e Dani P está nessa ruptura com os padrões socialmente impostos a eles. Eles não aceitavam a imposição do patriarcado, embora nele fossem obrigados a viver para sobreviver.

²²⁷ Cf.: Então é Natal. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=fWNUz2P_E8M. Acesso em: 13 out. 2023.

Baia também relata a primeira vez que teve numa boate: “Era como se a boate gay fosse seu mundo”. Essa afirmação também expõe a molecularidade das boates frente ao caráter heteronormativo da sociedade e conseqüentemente das cidades. Naquele espaço, assim como na casa de Dani, se podia tudo: andar de mãos dadas, namorar, beijar.

A boate e a casa de um homossexual rompem com as barreiras impostas pelo “não pode” e o “não faça”. A música “Ombro Amigo”, de Leci Brandão, reforça a importância da boate como território molecular de sociabilidade dos homossexuais masculinos para conversas sobre assuntos caros à comunidade, desoprimir e assumir-se sem o olhar de julgamento conservador²²⁸. Assim, para além do consumo, a boate gay borra o que Miskolci (2009, p. 189) colocou como “a escolha férrea entre a exposição pública (assumir-se) ou o aprisionamento na intimidade (segredo)”. A boate gay é, paradoxalmente, o público e o privado, ao mesmo tempo, coexistindo. “Locais de liberdade e segregação” (Fonseca, 2016, p.12).

Molecular, também, é o aplicativo Grindr, utilizado por Mona Cindy. Em um ambiente permeado pela cisheteronormatividade, quando é normal encontros entre heterossexuais em locais públicos, a plataforma geosocial se projeta como um “microterritorialidade homossexual”. Sobre o conceito, Tavares e Tavares (2018), entendem como a apropriação dos espaços, promovida por homens homossexuais, muitas vezes com a finalidade de encontrar seus pares para relações afetivas e sexuais. O Grindr reforça, segundo elas, essas microterritorialidades gays, quando media tais relações entre homossexuais.

As boates e as festas gays eram uma verdadeira afronta à ordem natural e dominante, em grande parte relacionada à moral e bons costumes familiares brasileiros. Essa realidade, muitas vezes, impressionava até mesmo os gays. Conta Assis (2011, p. 38) que quando iniciou as divulgações profissionais (*outdoors* e rádios comerciais) de festas gays em Pouso Alegre (MG), frequentadores das festas e pessoas do “meio gay” local tiveram reações de “assombro”, devido à “ousadia” dos empresários.

Em Recife (PE), a realidade não foi muito diferente. Em 1978, quando teve sua carta publicada num jornal, um leitor se dizia revoltado com um candidato a deputado federal que estaria apoiando o movimento gay. “Tanto os antigos quanto os novos territórios de sociabilidade não deixaram de ser alvo de críticas, por vezes surgidas no

²²⁸ Lançada em 1977, a canção foi gravada em terceira pessoa e em tom de lamento, tornando-se uma das primeiras músicas com teor homossexual no Brasil. Seus versos evidenciam o preconceito social, a agressão e a fuga para um recinto que, reconhecidamente, à época, se podia viver o afeto homossexual de forma livre (Dias; Ramos, 2020).

próprio meio gay” (Silva, 2011, p.199). Não à toa, as boates e festas gays sempre foram motivos de preocupações para as mães de filhos homossexuais, como demonstra Oliveira (2013).

Molecular nos parece que é também a “fugida” que os homens heterossexuais efetuam ao deixarem suas esposas em casa para ficar com homossexuais. As situações de contato com homens que fazem sexo com outros homens (HSH) são comuns nos relatos de Raymundinho, inclusive quando desnuda que a procura de homens casados foi maior, após os *nudes* vazados. O assédio e a procura até por homens casados narrada por Ray compõem apenas uma parte das benesses.

O homem que é casado com mulher e busca sexo gay sublinha que vive uma vida pública heterossexual, mas busca “outro macho para viver seu desejo em segredo” (Alves, 2023, p. 121), sustentando uma “farsa monogâmica” (Araújo, W., 2021). Podemos dizer, portanto, que o casamento lhe confere sigilo, até mesmo quanto a sua suposta bissexualidade.

No caso dos vídeos, mesmo desejando o corpo de Raymundinho, o boy quer o dinheiro. Trata-se de uma forma do heterossexual se subjetivar como homem, que faz sexo com outros homens apenas por dinheiro, não por desejo. A relação se estabelece através de uma base de trocas, que envolve dinheiro e sexo. Essa troca pressupõe uma diferença e instala a desconfiança, o medo e a indefinição comuns ao risco. Parece que o objetivo é que não sejam incluídos/descritos como homossexuais.

Isso se reflete na atitude de um dos rapazes na residência de Dani P. À vontade no ambiente eminentemente gay da casa de Dani P, um dos rapazes traça uma linha molecular quando se aproveita da situação e tenta pegar nas partes íntimas do amigo. Se durante os filmes eróticos heterossexuais, ele não teve coragem de revelar que tinha tesão no amigo, o clima da casa de Dani P deu o tom para que pudesse revelar que ficar com o galego sempre foi sua intenção.

Subsidiados pelo relato de Baia, acreditamos do mesmo modo que Mona Cindy traça também uma linha molecular quando “matou-se” no interior para fazer faculdade em um grande centro. Esse matar se a refere concentrar-se nos estudos diariamente, bem como evitar de ir a festas e sair com os amigos. Em suma, significa deixar de viver os seus gostos para conquistar a aprovação no vestibular. Para Cindy, a aprovação significava a liberdade de morar só, ainda que fosse depender dos pais financeiramente.

Diante das situações, tanto Baia quanto Raymundinho demonstram medo dos riscos, mas tomam uma atitude que vira o jogo. Nas materialidades filmográficas, as

percepções de riscos e perigos de Ray e Baia demonstram ainda o traçado de linhas moleculares. Trata-se de uma visão “em fluxo”, que pode bifurcar para uma linha de fuga (aceitação) ou para uma linha molar (negação). Semelhante a uma regra, nos relatos selecionados, ambos encaminham à linha de fuga, ou seja, aceitam-se os riscos. Apesar dos riscos, da tragédia que é a vida, eles decidem vivê-la.

Em diferentes circunstâncias, o risco pode assumir outra conotação. O risco que correram Baia e Cezar, de modo algum tem viés negativo, ao contrário, se abre para uma experiência prazerosa. O risco da visita à casa de desconhecidos os atraiu e mobilizou. O risco não é para eles uma negatividade a ser evitada, mas uma experiência excitante. A linha molar, nessa guisa, a todo custo tenta dar uma racionalidade para o sexo, mas ele é da ordem irracional.

O riso de Raymundinho ao final da frase “viado adora se ferrar” denota um duplo sentido para o termo “ferrar”: “se ferrar” como passar por uma situação ruim e se dar mal ou “se ferrar”, gíria popular no mundo gay para “levar ferro”, uma descrição da relação sexual (Bonfante, 2016; Leite, 2015). Ou seja, o comentário de Ray recria o humor e se conecta também à conotação sexual, lhe dando um sentido ambíguo.

No vídeo “Catupirigo”, ao classificar as aventuras perigosas que viu e viveu como algo “bom demais”, Baia não somente hiperboliza como também positiva os riscos enfrentados, como forma de driblar a dor e não se paralisar pelo medo e violência. O mesmo perigo retorna no caso da psicopata do Grindr.

Os riscos mobilizam o medo e o medo pode também ser visto como uma linha molecular, na medida em que ganha movimento diante dos embates, das lutas oriundas dos encontros. Em “Uma noite inusitada”, Baia nos conta que não podia demonstrar medo de ser assinado por Fábio, que estava armado. Em “fui abusado pelos três amigos”, Raymundinho também revela o medo de ser rejeitado, caso viesse a exprimir desejo. O medo reprime a expressão da subjetividade, medo de ser quem realmente somos. Além disso, mata possibilidades da multiplicidade, tenta nos marcar como impotentes. Pode ser molecular quando resiste a tudo isso e, no fluxo dos acontecimentos, destrava a criatividade. Como dizia Fuganti (2022), temos que fazer fluir, jamais deixar coagular. É o mesmo que transformar o sentido e fazer daquilo um movimento intenso.

O medo, segundo Cassal e Bicalho (2011) é útil para o funcionamento do dispositivo da sexualidade e se desenha uma estratégia da biopolítica, é uma violência psicológica e faz parte das táticas micro fascistas. Conforme os autores, o medo se espalha como um dado natural para nós, homossexuais, e vão além: “o medo atende às estratégias

do biopoder quando reforça as identidades sexuais essencializadas, esvazia o debate público e fortalece um modelo de judicialização da vida e dos conflitos” (Cassal; Bicalho, 2011, p. 61).

O medo não pode nos paralisar – Baia não sucumbe a ele (medo). É ele o componente que dá contornos à nossa coragem e ser corajoso é saber reconhecer os perigos que nos cercam e saber avaliá-los na sua realidade efetiva. A sensação de medo no ser humano não é um desmobilizador, ao contrário, é um modulador, entre outros possíveis de sua ação e realização de si diante do mundo ao redor (Mansano; Nalli, 2018, p. 82). Ele nos ajuda a viver e a sobreviver, desde que experimentemos e enfrentemos o medo enquanto linha molecular.

Esse medo talvez possa ser oriundo do âmbito familiar. Em 2018, após colher depoimentos de adolescentes, Nascimento e Scorsolini-Comin (2018, p. 739) identificaram que há jovens que sofrem com a negação da homossexualidade por parte dos pais, que ameaçam os filhos de morte e fazem pressão psicológica, desenvolvendo neles “transtornos de ordem emocional e psicológica, afetando as relações amorosas, no trabalho e com os amigos”.

Medo, dor e violência parecem fazer parte do devir gay em uma sociedade patriarcal, que faz questão de demarcar os papéis e expectativas de cada gênero. Tensão entre desejo e a morte - sempre à espreita. Além disso, as narrativas não passam pela explicação (por quê a violência? por quê as censuras? etc.), antes expõem uma intensidade (e tensão) dos encontros, dos acontecimentos gay.

Outra pessoa poderia interpretar as situações vivenciadas por Baia e Ray como nocividade. Ao interpretá-las como algo positivo, eles traçam para si uma linha de fuga. Baia vislumbra, portanto, um “bom encontro”, já que, como nos lembra Trindade (2021, p. 7), “nunca nos desterritorializamos sozinhos”. Considera-se um bom encontro, a partir do olhar de Strappazon e Maheirie (2016, p. 118), “quando dois corpos se compõem de tal forma que a partir de sua relação há um aumento de potência, e, por consequência, um aumento da capacidade de existir”, embora saibamos que a violência vivenciada pelos dois (Baia e Ray) tenta impedir essa existência.

É aí que Baia e Ray traçam uma linha de fuga. Baia conta com a “personagem fria”. Criada por Baia, ela é operacionalizada quando precisa lidar justamente com situações inusitadas e imprevistas, bem como aquelas de risco e violência. Da mesma forma que os gays do interior criam personagens de casa para sobreviver à linha molar, Baia encarna a “personagem fria” para sobreviver às constantes ameaças.

A “personagem fria”, como já elucidamos anteriormente, reaparece nos vídeos em que Baia e seus amigos são expostos à violência das ruas. Ela é a maior evidência da existência da linha de fuga. Fugir, para ratificar a posição de Deleuze e Parnet (1998, p. 30-40), nada tem a ver com covardia, não é necessariamente viajar, muito menos se mover fisicamente no espaço. Dizem eles: “Nada mais criativo que uma fuga (...). Fugir é traçar uma linha, linhas (...) [de] partida, devir, passagem, salto, demônio, relação com o fora (...). Fugir (...) é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma”.

A “personagem fria” é recorrente na maioria dos vídeos, tendo como função desterritorializar as situações e fazer com que Baia trace para si uma linha de fuga. A “personagem fria”, diante dos maus encontros, lhe ajuda a sair do polo negativo e ir rapidamente para o positivo em questão de segundos. Por assim ser, em todos os momentos, a “personagem fria” é ativa, criativa, busca uma solução no “fora” das situações, possibilita novos olhares sobre o acontecimento. Baia renova suas forças, drena, oxigena, faz fluir e fruir. A “personagem fria” gera encontro, invenção de algo que foge, goza sobre sua criação e se configura uma máquina desejante.

Pelo seu histórico familiar, Raymundinho traça suas linhas de fuga de forma mais agressiva, como se “procurasse uma arma” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 112). Ele parte para o contra-ataque se sujeitando a cair nas vias de fato, se preciso for. Raymundinho traça suas linhas de fuga nas ruas, geralmente com a fuga (aqui propriamente física) das situações. Foi assim com o vaqueiro, com o evangélico e com o “margi” na casa em construção.

Do mesmo modo, em relação ao relato dos *nudes*, do abuso dos jovens da sua rua e quanto ao “casamento” que não deu certo, Raymundinho enfrenta os agressores, expondo sua posição e até ameaçando-os de chamar a polícia e/ou denunciá-los. Em relação aos *nudes* de Raymundinho, a ameaça foi expor os rapazes para toda a cidade, o que seria por si só um escândalo e uma vergonha, já que eles performavam masculinidade em público, mas no sigilo se rendiam ao sexo homossexual.

Nos vídeos, Raymundinho passa a mensagem que é preciso uma esperteza para sobreviver e tentar ser feliz. Mesmo que isso signifique xingar alguém. O xingamento de “vagabundo” que Ray atribui ao vaqueiro, por exemplo, posiciona o algoz num lugar de hétero xucro e escrotos, que todos nós gays gostaríamos de falar umas verdades, mas que ainda assim temos que, às vezes, nos submeter. Ainda que eles estejam sujos, é como se nós tivéssemos obrigação de nos sujeitar aos héteros que se acham superiores. Ao fazer esses movimentos, Raymundinho estabelece com a audiência certa cumplicidade.

Do mesmo modo, ao utilizar o termo “macho miserável”, Ray impõe uma diferença entre os grupos, uma experiência que só é visível na presença do corpo gay de Raymundinho. Além disso, Ray está rebaixando o corpo hétero ao gerar descrédito quando aponta uma oposição. É exatamente o que pode ser capturado no discurso de Ray ao expulsar o candidato a esposo de casa, tecendo comentários sobre o rapaz e as situações ocorridas naquela noite. No vídeo “Me casei em uma noite e na mesma noite me separei” fica óbvio que em momento algum Ray se rebaixa e sua palavra o torna altivo.

Esse *modus operandi* também fica transparente no vídeo “Meu *nudes* que vazou”. Quando Raymundinho diz que os três rapazes estavam tramando contra ele, parece sempre haver um conluio entre os homens, que de certo modo desprestigia e descredibiliza os sujeitos gays, empurrando-os à vulnerabilidade (exploração sexual e simbólica).

Nessa guisa, a boate gay também pode ser considerada uma linha de fuga. Nela os gays se encontram, podem ser eles mesmos e demonstram sua sexualidade em público (o público gay), sem receio. Oliveira (2013) relata a história do universitário Luís (nome fictício), à época com 28 anos, que morava num quarto no quintal da família. Certo dia, a família encontra em sua calça um *flyer* de boate gay com imagens sensuais de modelos masculinos e dois preservativos. Cansado da insistência familiar na reconciliação dele com a ex-namorada de dois anos e/ou de apresentá-lo para outras mulheres com a intenção de aproximá-lo delas, Luis se assume para a família e diz que está saindo com homens.

Luis é apenas um dos muitos exemplos de homossexual que traça para si uma linha de fuga, que estabelece um novo modo de vida, diferentemente das expectativas dos familiares heterossexuais: namorar, noivar, casar, ter filhos. Baia e Raimundinho também.

A todo tempo, Baia e Ray deixam evidente certa cumplicidade interativa com o público. A linha de fuga fica explícita quando os narradores (Baia e Ray) quebram a lógica/norma do vídeo e empreende certa aproximação com o público gay. Essa cumplicidade fica evidente em duas vertentes: para gerar uma identificação com os gays, por exemplo quando Baia diz “toda bicha sabe que tremedeira é essa” (“Catupirigo”) ou ainda “infelizmente, público amado, vocês sabem que eu vesti aquele [*baby doll*] miserável” (“Baia reage ao Catupirigo”).

A interação também se estabelece quando tentam retomar a narrativa, relembando fatos que ficaram mal explicados ou não explicitados corretamente. Mas o

humor não explica, não interpreta - humor é mostraçã²²⁹. Por tratar de material bruto, Raymundinho joga bastante com esse recurso narrativo, especialmente quando diz: “Por isso que eu digo pra vocês, nunca confiem em botar qualquer pessoa dentro da casa de vocês, nunca confiem em sair com qualquer pessoa que vocês não conhecem”, interpelando a audiência, numa função fática, e contextualizando a história no mundo, onde tudo é possível. Ou ainda quando diz: “vai ter tanta gente que vai querer deixar de me seguir aqui, porque diz que eu sou muito imoral. Se você é santinha, não precisa ficar aqui” (“Meu *nudes* que vazou”).

Nessa via de mão dupla negociada, Raymundinho expõe que a audiência exerce sobre ele uma força, um poder, que o impede de dizer tudo. Ray reconhece que precisa da audiência para existir, mas não pode oferecer tudo que essa mesma audiência é capaz de ter que lidar explicitamente. É um contrato: a audiência pode imaginar o quanto moral e imoral for a história dele, ao mesmo tempo que ele impõe o compromisso de falar em nome de si o que “realmente” aconteceu na história.

Ray expõe que o lugar do outro é sempre um horizonte desconhecido. Impossível fazer coincidir nosso ponto de vista e a perspectiva do outro sobre determinado aspecto. Essa incerteza é acentuada no instante em que Ray vocaliza: “Coração dos outros, é terra que ninguém anda”. Ou seja, o abuso não está apenas na história que Ray conta, mas também na audiência que as consomem no *Youtube*.

Uma força molecular também se estabelece na linguagem. Tanto Baia quanto Ray sabem utilizar bem os recursos linguísticos com fins humorísticos. A começar pelos títulos. Eles nos conduzem a depreender certo apelo aos afetos, já que mantém uma forma folhetinesca, tais como nomes de novelas mexicanas e título de filmes, estereotipados. Uma linguagem contorcida que apresenta o humor à lá Bakhtin (1993).

O título “Catupirigo”, ideia original de Baia (Lima, 2017b), por exemplo, é a justaposição de duas palavras “catu” e “perigo”. Catu é o odor forte do pênis e perigo diz respeito aos riscos que correram naquela noite. Observe que o autor da ideia reescreveu “pirigo” com “i”, um perigo ressignificado. Em “tradução” livre seria “sentindo o cheiro do perigo”.

²²⁹ “A mostraçã [diz Silveira Júnior (2016, p. 144)] é o contrário de uma explicação, porque não tem fundo. Toda explicação visa à alma de alguma coisa, ser ou paisagem, mas imagina-a sempre como um interior coeso e claro. [...] A mostraçã, ou humor, é um deslizamento, visa à passagem, devires-estrada povoando a escrita. Distingue-se da ironia, método socrático, que não é engraçada porque interpreta ou mal interpreta. Está sempre reconduzindo a uma ideia geral, a ver definhar sob a palavra de ordem, ou de morte, tudo o que é significado.”

A “colcha de retalhos” de Baia no “Catupirigo” é uma estratégia deliberada de contar e se afirmar. A história é relatada com todas as pompas do bom humor a seu bel prazer, tornando-a mais bem-humorada do que realmente foi, no intuito de chamar a atenção do público.

Eles também utilizam esses recursos na narrativa. O vocabulário de Baia mereceria uma análise aprofundada, mas nos interessa dizer que se trata de termos por ele criados e contorcidos do cotidiano. A ideia é agregar um aspecto risível à narrativa e cujo entendimento dos vocábulos se mostra efetivo junto a outros homossexuais. Em nosso pensar, as expressões mobilizadas por Baia demarcam uma espacialidade identitária, se revertem em engajamento e enfatizam a visibilidade.

Baia também se utiliza muito do deboche ou do autodeboche em vários momentos como forma de ampliar o humor da narrativa. No vídeo “Corra, Baia, Corra!”, reconhece que a pochete e ele são de outro tempo, demarcando através do acessório de época sua própria idade. Do mesmo modo ocorreu no episódio “Psicopata do Grindr”. Baia revelou que também sucumbiria diante da sedução de Ivone, não pelas características de Mona Cindy, mas sinaliza que seria pela situação de estar só, na solidão, dada sua idade.

Quando um dos amigos diz a Baia, “Gata, curta a noite, saia do espelho” ambas estabelecem uma relação amistosa, quando permitem o deboche umas às outras. O autodeboche também foi o método utilizado por Ray quando se lembrou da pendura e a ausência de cinco reais para bancar o “programa”. Numa postura completamente altiva, Ray diz isso na cara do “margi”²³⁰.

Há ainda a troca de significados dos termos e um vai e volta na história. No desfecho de “Corra, Baia, Corra!”, Baia retoma o *fashion* do início da história. Ele aparenta desconhecer o significado da expressão *fashion*, no entanto, quis ser *fashion* e debochou das amigas quando afirma que *fashion* mesmo é ser simples (caldo de cana, pão doce). Baia fez uma apropriação do termo *fashion*, troca-o de lugar, arremata ressignificando o conceito e refaz seu sentido. O que antes remetia ao sofisticado e moderno, agora é popular e comum. Há um domínio da história.

Raymundinho também joga com as palavras, ao dizer “Olhando o satanás virando um diabo”, ele não somente troca as palavras de um mesmo campo semântico,

²³⁰ Relembrando: “margi” é a redução da palavra “marginal”, que, nesse contexto, se constitui uma gíria para designar “ladrão”, “bandido” ou “maloqueiro”. O termo reforça o que já elucidamos que a comunidade gay cria para si uma linguagem própria, que foge da norma culta e formal da língua.

como estabelece uma relação bem-humorada ao citar um ser negativo junto à narrativa da igreja. Do mesmo modo, Ray também prende a atenção dos seguidores, interpela e modaliza a cumplicidade da audiência, com um recurso que domina bem: ele vai e volta na história. Para nós, a estrutura por ele adotada na narrativa, dificultou até mesmo a supressão de trechos.

Diante do que foi dito até aqui, nada mais atual que o “Manual de Sobrevivência Homossexual”, com o lema “Gay vivo não dorme com o inimigo”, lançado em 1995 pelo Grupo Gay da Bahia, com a finalidade de traçar orientações básicas aos gays. São 10 (atualizadas) orientações:

1. Evite levar desconhecidos ou garotos de programa para casa. Prefira fazer programas em hotéis, motéis ou saunas;
2. Investigue a vida da pessoa com quem pretende sair. Prefira pessoas conhecidas ou indicadas por amigos e só saia com alguém se tiver certeza que é de confiança;
3. Nunca beba líquidos oferecidos pelo parceiro desconhecido. A bebida (ou chiclete) pode conter soníferos, o perigoso “boa noite, Cinderela”. Em um bar ou boate, preste atenção em seu copo e se precisar ir ao banheiro ou se ausentar, leve o copo consigo, ou, invente uma desculpa e peça outra bebida;
4. Se levar alguém para casa, não o esconda do porteiro, ou de vizinhos. Eles podem ajudá-lo na hora do perigo. É sempre bom ter uma boa relação com esse pessoal. Na hora do perigo, eles podem ser solidários;
5. Se for possível, demonstre para seu parceiro eventual que é gay assumido. Isso evita chantagem ou tentativa de extorsão;
6. Não se sinta inferior. Não se mostre indefeso, evite demonstrar passividade, medo, submissão. Não cultive o tipo machão, ou pelo menos não mostre que o valoriza tanto; se ele lhe ameaçar, grite, faça escândalo, ou em último caso, saia correndo e peça socorro aos vizinhos;
7. Evite fazer programa com mais de um michê. Antes da transa, acerte todos os detalhes: preço, duração, preferências eróticas (se ele aceita, por exemplo, ser passivo): isto evita brigas e discussões;
8. Não humilhe o parceiro. Não exiba joias, riqueza ou símbolos de superioridade que despertem cobiça. O garoto de programa quase sempre é de classe inferior à sua;
9. Se o encontro for na sua casa, tranque a porta e esconda a chave. Não deixe armas, facas e objetos perigosos à vista; não se esqueça que você é dono da casa e deve dominar a situação; diga ao visitante que não faça ruídos pois ao lado mora um policial;
10. Se for agredido, procure a polícia, peça exame de corpo delito e denuncie o caso aos grupos de ativistas homossexuais. Lembre-se que as Delegacias de Polícia são públicas. Se foi mal tratado pelo oficial, chame o delegado titular, se ele não estiver chame o plantonista. Se mesmo assim, for mal atendido, entre com uma ação contra a delegacia. Não tenha medo: é legal ser homossexual! Cuidado e não seja a próxima vítima! (Oliveira, 2012, p. 59-60).

Ainda que o panfleto nos estimule a olhar para nossos personagens com olhos morais (Baia e Raymundinho não seguem boa parte das orientações expostas nesse panfleto), tracemos uma linha de fuga para o aspecto ético da vida deles. O fato é que eles conseguem sair das situações, perfazendo fugas para si. Se é sempre sobre uma linha de fuga que se cria (Deleuze; Parnet, 1998), podemos dizer, então, que criar, no âmbito micropolítico, é tornar-se potente, é não ter medo de experimentar, fazer novos arranjos, “sair da linha” e ser capaz de lidar com a diferença.

Zourabichvili (2004, p.33) resgata que as linhas de fuga nos constituem e “justificam um ‘pessimismo alegre’, uma fé imanente, a espera serena de melhores dias, embora as coisas necessariamente caminhem mal”. Lorraine (2010, p. 147-8, tradução nossa) analisou que, ao longo de *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari privilegiam a evolução do que chamou de “mutações criativas”, uma tradução para a capacidade que os corpos têm de afetar e ser afetado, viabilizada pelas linhas de fuga. Segundo a autora, “as linhas de fuga não são facilmente perceptíveis para os sujeitos majoritários da realidade dominante”²³¹ e “podem se conectar a outras linhas de forma criativamente produtivas que conduzem a transformações animadoras do campo social”²³². Uma linha de fuga, na visão de Parr (2010, p. 147, tradução nossa), “é um trajeto de mutação precipitado pela atualização de ligações entre corpos, (...) que libertam novos poderes nas capacidades de ação e resposta desses corpos”²³³.

Ao elaborarem novos modos de vida, o que Parr (2010, p. 151) denomina de “linhas de fuga positivas e criativas”²³⁴, Baia e Ray potencializam seus corpos para reproduzir sua existência enquanto sujeitos gays. Mesmo com toda violência, o humor recompõe a vida dos homossexuais que habitam a região nordeste em questão e se torna para elas uma linha de fuga, em vários pontos dos vídeos: a) Quando Dani P, apesar de toda violência sofrida e omissão à família, olha para a “perereca” sobre a geladeira, dias após a agressão e diz a Baia: “Olha bicha, olha (...), a geladeira [perereca] tá rindo pra mim”; b) Quando Raymundinho, ao saber dos *nudes* vazados, intima os rapazes e ameaça: “Se vocês não (...) ‘deletarem’, apagarem tudo que aconteceu, eu vou expor para a cidade toda quem ‘foi’ os que ficaram comigo [no vídeo]”; c) quando Baia percebe que o clima

²³¹ Trecho original: “lines of flight not readily perceptible to the majoritarian subjects of dominant reality”.

²³² Trecho original: “can connect with other lines in creatively productive ways that lead to enlivening transformations of the social field”.

²³³ Trecho original: “Is a path of mutation precipitated through the actualisation of connections among bodies that (...), that releases new powers in the capacities of those bodies to act and respond”.

²³⁴ Trecho original: “Positive and creative lines of flight”.

muda nos vídeos “Hoje Tem Espetáculo”, “Catupirigo” e “Corra Baia, Corra!” e, por vezes, vocaliza: “Aí tem!”; d) quando Raimundinho percebe o perigo com o “margi” na construção, separa suas roupas e joga a roupa dele em outro quarto, no intuito de despistá-lo de ver os pertences de Ray, tais como o celular “peba”²³⁵, e fugir, apesar de estar praticamente nu. Ray ri ao dizer: “Eu sou o diabo, mana. (...) Eu adivinho, bicha, (...) eu sou vivida”; e, e) quando Baia é coagida a vestir o *baby doll*, com todas as características negativas possíveis e brinca com a situação, inclusive ao citar o “catu” e o peso dos rapazes.

Como suscita Deleuze e Guattari (1995b, p. 86), “a linha de fuga de alguém (...) pode muito bem não favorecer a de outro; pode, ao contrário, barrá-la, interdita-la a ele, e lançá-lo ainda mais em uma segmentaridade dura”. Apesar de todas as experiências que ficar com homossexuais, por exemplo, os rapazes dos vídeos “Meus *nudes* que vazou” e “O marginal tentou me assaltar”, ambos do canal de Raymundinho, constituíram famílias heterossexuais e muitos sigilosos provavelmente se renderam ao modo de vida molar significativa.

Nesse movimento de abandono do território (desterritorialização), indo ao encontro do inesperado, em busca do novo, Baia e Ray conseguem traçar uma “história menor” de suas vidas, quando não se reduzem aos poderes estabelecidos e produzem, a todo tempo, diferença, quebrando as expectativas de normatização e normalidade social.

Segundo a ótica deleuziana, o artista gosta dos encontros, se abre para a diferença, é um corpo potente, porque ele aprendeu a inventar um povo que falta, abre uma possibilidade de vida. Mas não se trata de um povo qualquer, nem daqueles que foram chamados a dominar o mundo.

É um povo menor, eternamente menor, tomado num devir-revolucionário. Talvez ele só exista nos átomos do escritor, povo bastardo, inferior, dominado, sempre em devir, sempre inacabado. (...) Escrever por esse povo que falta... (“por” significa “em intenção de” e não “em lugar de”) (Deleuze, 2011, p. 15-16).

Baia e Raymundinho são, deste modo, considerados artistas em suas respectivas cidades. Ray era bailarino (música), Baia era cabeleireiro (estética/beleza). Mais que isso, em seus microterritórios se desviam do padrão, não se deixam influenciar pelo poder, mas antes, privilegiam o encontro com o indizível, com o fora, capturando forças.

²³⁵ Celular “peba” é aparelho de baixa qualidade e, portanto, sem muitas funcionalidades e valor.

O humor dos episódios analisados está no ato - no sexo, na pegação - mas também num “entrelugar”. Quando contam e performam de novo essas ações, agora a partir de suas narrativas - escondendo ou enaltecendo atos, Baia e Ray se tornam o centro das atenções, o centro motor da história. Ou seja, eles não se veem presos a uma narrativa verdadeira, podem inclusive redesenhar a história.

Percebemos que o advento da internet, para além de toda violência a ela inerente, ampliou a possibilidade de denúncia. Os gays usam esse espaço *on-line* como uma possibilidade de enunciação. E, mais, capitalizam esses atos - através do humor - para construir pra si uma audiência. Ou seja, antes da internet, os gays tinham menores espaços onde podiam falar por si e depois dela agora podem até ficar famosos.

A crescente incitação a falar e a exposição de si mesmos nos permite criar relações, sociabilidade. Não se limita apenas às relações sexuais, mas também às relações com pessoas heterossexuais. Não se trata de um segredo que seja difícil para contar, mas a dificuldade está em contar a história de maneira engraçada ou até mesmo montada, não necessariamente precisa nem ser verdadeira.

O conjunto de vídeos de Ray e Baia reúne narrativas sobre episódios de violência, porém descritos com traços de humor. Percebemos, portanto, que nos vídeos o importante mesmo é a estética. Ou seja, há uma estilização da vida cotidiana de Baia e Raymundinho, de modo que isso cria sociabilidade, não necessariamente apenas com seus seguidores (dentro da rede), mas também com pessoas de sua região (fora da rede).

Não nos restam dúvidas de que, se por um lado essas relações são abusivas, violentas, ameaçadoras, por outro elas ainda serão narrativas bem-humoradas, de autovalorização, de insubmissão, de zombaria e afronta. Raymundinho afronta a masculinidade na medida em que essa masculinidade se mostra mesquinha, estereotipada, atrasada, etc. Esses aspectos da subjetivação expõem a relação que Ray pode estabelecer consigo, com o outro e também com o mundo. Uma relação que se resume à troca de favores.

Por outro lado, nada há de extraordinário na narrativa de Baia. Ele apenas conta de maneira engraçada as banalidades que grande parte de nós já passou. Não é a confissão de um segredo, mas é a possibilidade dele mesmo escolher assuntos para expor na rede cuja pretensão é relatar as proezas sexuais de suas pegações.

Por fim, nos resta dizer que Baia e Ray sabem que dor e alegria andam de mãos dadas e decidem viver. Viviane Mosé (2013, local. 39) reconheceu essa relação bifurcada:

“É porque sentimos dor que valorizamos tanto a alegria. (...) Não há um ser humano que não tenha vivido a dor. E se houvesse, ele não saberia também o que é alegria”.

CONSIDERAÇÕES EM DEVIR

Na presente tese cravamos que o acontecimento é o que foi e já não é mais. O que pode também não ser daqui a alguns milésimos de segundos, embora nos marque e podemos dar a ele outros significados, encarná-lo. É a abertura de possíveis. É a criação de uma nova existência. O acontecimento é a quebra do rizoma, a emergência das linhas molares. É a própria diferença. Nele está contido o sentido de ruptura e mobilidade.

O processo de construção dessa pesquisa seguiu o fluxo rizomático. Rompemos com a ideia de comunicação enquanto aparato tecno-midiático, rompemos com o humor visto sob a luz da representação e rompemos com a ideia de identidade que estava inculcada na homossexualidade. Temos consciência que qualquer outra pessoa que a efetuasse hoje, poderia ter outros *insights*.

Dito isso, convém ressaltar que os conceitos apresentados e nossas impressões até aqui de modo algum se fecham e se fixam; pelo contrário, devemos tomá-los como chaves interpretativas e experimentais do mundo, práticas moventes, que estão “se fazendo”, em constante devir. Portanto, qualquer estrutura que remeta à conclusão e/ou consideração “final” jamais daria conta dos sujeitos e suas constituições, assim como das categorias conceituais sobre as quais nos fundamentamos até aqui.

Assim, após cartografar os vídeos de Baia e Ray observamos que eles vivenciam inúmeros eventos que fazem escaladas em dois importantes acontecimentos: a saída do armário em casa (pais e irmãos) e na rua (professores e amigos); e a injúria (violência simbólica, que se desdobra em outros tipos de violência), a qual constantemente estão expostos em ambos os contextos. Esses acontecimentos se inscrevem na memória e no corpo e são específicos dos sujeitos gays.

A partir do “método” cartográfico, ao observarmos as linhas de forças (molares, moleculares e de fuga) que atravessam os territórios expostos no material videográfico, evidenciamos que, ao invés de se resignarem e aceitar as intempéries da vida como “destino”, Baia e Raymundinho encarnam o acontecimento, denotam singularidade e diferença diante do restante da sociedade. Eles articulam sua maneira de lidar com o mundo; saltam e passam a observar a vida de outro ângulo. São efetuações de fissuras que podem se reverter em linhas de fuga, geralmente representadas pela liberdade (sexual, experimental, etc.).

O humor, a nosso ver, amparados na filosofia deleuziana, é a arte dos efeitos. Nas palavras de Silveira Júnior (2016, p. 144), “o humor é *nonsense*, um modo de variação

da fala, faz o discurso e o discursante fugirem, e fica a graça”. É a expressão do processo de modificação de um corpo, corporalidade que pode estar bem ou mal-humorada. A produção do humor é, pois, o efeito do riso sobre esse corpo. Envolvidos em suas histórias, Baia e Ray mobilizam o riso a partir dos “desvios necessários” (Deleuze, 2011) ou “peripécias da linguagem”, aqui entendidos como manifestações expressivas que desestabilizam a narrativa, gerando devires e acrescentando camadas de multiplicidade e intensidade ao processo comunicativo.

O jogo evidenciado nos vídeos nos parece uma bricolagem lúdica que envolve gírias (“catar”), neologismos (“vaquejar”), regionalismos (“pimbar”), ironia/inversões (“Natividade, querida!”), analogias (“não era abelha, mas era uma bala”), metáforas (“embrulhada para presente”) e intertextualidades (“Coração dos outros é terra que ninguém pisa”). Os vídeos também perfazem um bloco de sensações, cujas histórias são alegres “e” tristes “e” revoltantes..., tecendo o rizoma a partir da conjunção “e...e...e”, denotando conexões diversas. Essa conjunção, como diriam Deleuze e Guattari (1995a, p. 37), possui “força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser”²³⁶.

Baia e Ray efetuam um agenciamento coletivo de enunciação, capturam elementos da língua e os torcem para provocar o risível. A habilidade expressiva de Baia e Ray dinamizam o contexto, põem em rasura a literatura dominante/instituída e, como uma estratégia interpretativa, torna cada episódio verdadeiros agenciamentos moleculares paralisantes de uma vida.

É a partir do humor que Baia e Ray somatizam sua potência alegre ao potencializarem novos modos de existência e ressignificar suas vivências suas vivências, seus encontros com outros corpos. O humor se mostra uma ferramenta que os auxilia a fruir e fugir do sistema que tenta a todo custo enclausurá-los nas camisas de força do (micro)fascismo²³⁷. Baia e Ray se fazem alegres ao conquistar a cor, como diz Deleuze (1988, p. 38), “por menor que seja”, ainda que seja apenas “um pedaço de cor”.

Deste modo, o papel do humor é fazer a linguagem gaguejar. Essa intraduzibilidade, essa gagueira se referem a uma desterritorialização, é fazê-la embalar numa linha de fuga, que por sua vez se volta para um ato artístico-criativo, torna-se um

²³⁶ Para citarmos um exemplo de Raymundinho Furacão, no vídeo “Quatro bichas para um boy” fica perceptível a produção de uma síntese desjuntiva (“e...e...e”), quando Ray diz não ter entendido o porquê de uma de suas amigas ter sido agredida pelo rapaz. “Minha filha, a gente tem, nós temos três forças. É de viado, de homem e de mulher”. Cf.: Quatro bichas para um boy. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h9yNcvbnDQA>. Acesso em: 20 out. 2023.

²³⁷ De forma metafórica, Deleuze (1999, p. 8-9) já orientava/alertava: “Cada um de nós é mais ou menos vítima do sonho dos outros. (...) Desconfiem do sonho do outro, porque se vocês forem apanhados no sonho do outro, estarão em maus lençóis”.

ato de resistência e o ato de resistência resiste à morte. Baia e Ray resistem, nos moldes deleuzianos, quando decidem falar, quando fazem um apelo a um povo que ainda não existe... Em resumo, expressam minorias silenciadas e, assim, renovam/oxigenam a linguagem. Tornam-se artistas.

A criação de um artista é algo bastante solitário e advém de uma absoluta necessidade (Deleuze, 1999). Baia Bahia e Raymundinho Furacão, enquanto artistas, se estabelecem nessas duas características. Mais que isso, Baia e Ray se instauram como blocos de sensações quando se monumentalizam. Ou seja, a partir de uma dada materialidade, eles próprios se fazem obras de arte, figuras estéticas, monumentos (Deleuze; Guattari, 2010). Chocam pela monstrosidade²³⁸ e fica inevitável que emerja a pergunta: “o que é isso?” (Cavalcante, 2022). Trata-se, em nosso modo de ver, de uma abissalidade. Ao estabelecerem contato com o “fora”, formam uma expressão singular, produzem diferença, e, acima de tudo, se mantêm de pé, valem por si mesmos e excedem qualquer vivido (Deleuze; Guattari, 2010).

O humor, na rota da linha de fuga, suscita não apenas a resistência, como também a transmutação do acontecimento. A transmutação se converte em criação de mundos possíveis, que, ao violentar o pensamento, abre espaço para criação de si mesmo. Baia e Ray constroem um território como método para superarem toda a violência e injúria: contando outras histórias, criando outras histórias. Eles contraefetua criando outras memórias, operacionalizando um humor incomum, e desse modo se territorializam no mundo, como gays, sujeitos subjetivos de suas histórias.

Ainda que o humor, em algum momento, seja eficaz, não é suficiente para escapar totalmente da força molarizada do mundo, visto que nem mesmo a força molar é de todo negativa (o *Youtube* tocou as vidas infames de Baia e Ray, por exemplo). A luta gay, aquela pautada pelo orgulho, visibilidade e reconhecimento pode se mostrar insuficiente. Se o grupo voltar-se para o devir e suas linhas de fuga, a mesma luta pode demonstrar-se mais eficiente e mesmo divergindo de grande parte dos movimentos LGBTs ao redor do mundo, nunca terá um fim.

²³⁸ É impossível passar por esse termo e não se recordar da mulher trans Leandrinha Du Art, quando diz que quando ocupou o espaço da internet, há 12 anos, era insultada com os termos “monstro”, “aberração” e, que por isso, “merecia morrer”. “Ao longo do tempo eu descobri que uma das etimologias da palavra monstro é aquele que mostra algo, (...) passa uma mensagem. Eu assumi a minha monstrosidade, eu entendi o quanto isso aqui é muito poderoso. Eu entendi o quanto a minha imagem vale pra caralho”. Cf.: “Monstro!”, “aberração!”, Leandrinha Du Art conta como ressignificou expressão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=teblqjrUeQI>. Acesso em: 13 out. 2023.

Ainda que as linhas molares busquem sempre regular os corpos dentro de uma normalidade “aceitável”, os homossexuais analisados conseguem, em alguma medida, se esquivar delas, promover rachaduras na estrutura molar e estabelecer uma linha de fuga para si. Quando assumem esses acontecimentos como parte de suas vidas e os potencializam de modo alegre, conseguem fruir e obter sucesso no quesito viver. Eles geram novos e outros territórios possíveis para ser quem de fato são, tornando, eles próprios, acontecimentos capazes de resistir ao jogo das linhas e inaugurar possibilidades de vivências outras, um eterno devir, homem atonal.

Seus próprios nomes são arranhaduras nas estruturas, que, embora tenham sido extraídos de suas bases familiares e profissionais, respectivamente, são adotados como “nomes artísticos” e potencializam corpos considerados anormais no mundo. Suas características comportamentais também sofrem transfigurações.

A frieza da “personagem fria” e a ideia de loucura contida no slogan “bicha louca do Maranhão” podem se referir a modos distintos de encarar a realidade. Na exterioridade do meio gay, os dois adjetivos (frio, enquanto falta de sensibilidade, e louco, como sinônimo de distúrbios mentais por gostar do mesmo sexo, quando o “normal” seria gostar do sexo oposto) são facilmente negativados, porém, Baia e Ray os transfiguram no contexto em que vivem, a fim de favorecer a existência de uma sexualidade destoante.

O mesmo Baia e Ray fazem com a ideia de risco, que foi negativado pela sociedade contemporânea e moralizado como uma ameaça, prejuízos ou pelas vias de um aspecto de consequências danosas. Tanto Baia quanto Raymundinho superam essa conceituação de senso comum e se lançam aos riscos como uma oportunidade de aprender a viver e sobreviver. Suas histórias denotam que os riscos fazem parte do aprendizado.

Além de seus nomes “adotivos” e comportamentos “louco” e “frio”, precisamos também destacar que foram lhes reservadas profissões consideradas por uma parcela da população como marginalizadas. A profissão de cabeleireiro de Baia é “adequada” socialmente para homossexuais por ele possuir traços afeminados e ser uma atividade muito próxima ao mundo feminino²³⁹. A ocupação de auxiliar de serviços gerais de Raymundinho reflete outra realidade vivenciada por muitos gays, a ausência de nível superior em uma parcela dessa “comunidade”, que apresenta somente a escolaridade básica (ensino médio). Baia relata, em um dos episódios que apenas iniciou a faculdade

²³⁹ Como demonstraram Souza, Honorato e Beiras (2021). Embora reconheça a presença de homossexuais em outras profissões, Eribon (2008, p. 47-65) observa, inclusive, que o ofício de cabeleireiro “se situaria no pólo mais artístico dos ofícios manuais” e que a profissão de professor é entendida como “o último armário”.

de História²⁴⁰ (mas não detalha os motivos da evasão) e Raymundinho tem o ensino médio completo; ou seja, a falta de formação superior pode estar relacionada à homofobia nas instituições de ensino e expõe um lado hostil das linhas molares.

Não queremos com esses comentários fixá-los na categoria “profissões marginalizadas”, porém tais trabalhos refletem o preconceito social quanto à assinatura da carteira de trabalho do sujeito gay, a busca por uma oportunidade de inserção no mercado de trabalho, e, mais ainda, de sua independência financeira, o que os deslocam para contratos temporários ou empregos informais/autônomos²⁴¹.

Ainda quanto ao humor, Baia e Raymundinho se mostraram mais contidos na cartografia dos vídeos relacionados à família e quando tocam na temática, ambos ficam desconfortáveis, se emocionam ou choram. Isto é, o encontro com essa linha molar os problematiza enquanto sujeitos que não se enquadram na moralidade de uma heterossexualidade compulsória. O tema os faz remontar a muitas mágoas, sofrimento e humilhação, especialmente da ala masculina, pai e irmãos. Isso não quer dizer que o humor não esteja presente, ele está, de forma menos explícita na maioria dos vídeos analisados.

A família, enquanto força molarizada, é a dimensão estratégica do dispositivo da sexualidade, que enquadra e exercita uma linha de força, e essa linha de força se materializou, não somente na fala, como também no quanto Baia e Ray foram violentados. Por mais que consigam superar inúmeros momentos que ficaram no passado, acessar tais memórias ainda é, para eles, doloroso. Nas dinâmicas das linhas, o choro, nestes casos, é um rastro de um acontecimento *à la* Deleuze.

Já nos vídeos relacionados à violência na rua, embora sejam relatos de crimes graves e ameaças contra a vida, Baia Bahia e Raymundinho Furacão se utilizam de forma explícita e amplamente o humor, conseguindo evidenciar a ignorância da linha molar, seja de forma institucionalizada (pela igreja, o judiciário, escola, etc.) ou a hostilidade do ambiente da rua, marcado pela homofobia e preconceito.

Se a violência é a mola propulsora dos processos de criação, é nas vias do humor que tanto Ray, quanto Baia, enquanto sujeitos gays, escapam das linhas molares, furam os esquemas de representação dominante e conseguem superar o preconceito, visto que

²⁴⁰ Cf: 50 fatos sobre Baia Bahia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Y538vHiRvCA&t=325s>. Acesso em: 13 out. 2023.

²⁴¹ Como observaram Silva *et al.* (2012).

eles fogem do controle, de sua massificação. Rir das suas próprias experiências é como eles traçam suas linhas de fuga.

A cartografia expõe que a força, o controle, o medo, a ameaça, a culpa, o sistema de vigilância opressor, a violência física e psicológica, sintomas do (micro)fascismo, estão materializados nos vídeos. Não é fácil para eles remoerem retalhos da infância, mas vale lembrar que estamos falando de como pessoas adultas olham para seu passado e o torna risível. É a história de uma vida, marcada por altos e baixos. A frase de Charles Chaplin que “a vida é uma tragédia quando vista de perto, mas uma comédia quando vista de longe” nunca fez tanto sentido.

Descobrimos, portanto, que a alegria possibilita os fluxos das potências de Baía Bahia e Raymundinho Furacão. Se a tristeza, aos moldes de Deleuze (1988) é a seqüela do poder sobre mim, a alegria consiste no preenchimento, na efetuação de uma de suas potências. Numa proporção, a tristeza está para o poder, assim como a alegria está para a potência, por este motivo o poder sempre será um empecilho na presença de uma efetuação de potências. Ou seja, quanto mais poder exercido sobre mim, menor a potência, menor intensidade e mais silêncio; quanto menos poder é exercido sobre mim, maior a potência, maior a intensidade e menos silêncio. Baía e Ray expõem uma vida alegre e se fortalecem diante dos “bons encontros”.

Resta-nos dizer que essa tese relaciona duas áreas do conhecimento, Filosofia e Comunicação, e, seguindo uma orientação de arranjo deleuziano, refletimos e produzimos saberes “com”. Pensá-las separadas impede a articulação com outras ciências, a renovação de suas singularidades e se constitui um óbice à capacidade de ser afetado e ganhar potência, diferenciação.

Outro aspecto importante na obra de Deleuze é a sua inquestionável contribuição para o campo comunicacional. Deleuze desterritorializa a comunicação e a busca histórica pelo seu objeto não é uma preocupação. Nem meios de comunicação, muito menos o processo comunicativo, sequer o diálogo ou mesmo a linguagem, o que está em jogo para Deleuze são os devires, a capacidade de ser contaminado pela potência de outros territórios.

Assim, mais que uma cartografia, fizemos uma *homografia*, aqui no sentido dado por Ricardo Llamas e Francisco Javier Vidarte (1999, p. 4). Segundo eles, a *homografia* é escrever como um gay e ler “o que os gays escrevem sobre si próprios e sobre a sua comunidade”, pondo em circulação um outro tipo de discurso e escrita, cuja “provocação,

o sorriso, até a gargalhada, não são incompatíveis com uma atitude séria e penetração nos pontos de interesse que consideramos mais necessários e urgentes de abordar”.

Por fim, vale ressaltar que não se trata de uma generalização, mas tais observações fazem parte dos principais aprendizados por nós observados até o momento. E, ainda que algumas ideias tenham sido explicitadas até aqui, nada impede que elas se desdobrem em outras ideias e novos devires, sempre inacabado.

REFERÊNCIAS

ABRAÃO FILHO, Cláudio. O avesso da comunicação: tecnoestéticas do ruído e a semiótica crítica em Deleuze. *In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO*, 39., 2016, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2016.

ACSELRAD, Marcio. O humor como estratégia de comunicação. **Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia**, São Paulo, n. 5, p. 135-144, 2004.

ACSELRAD, Márcio. Rir por quê? Ironia e pensamento, vida e morte em Kierkegaard e Woody Allen. **Contemporânea** (UFBA Online), Salvador, v. 7, n. 1, p. 1-13, 2009.

ACSELRAD, Marcio; FACÓ, Katiuska Macedo. Três faces do humor: a subjetividade moderna, pós-moderna e hipermoderna. **Lumina** (UFJF. Online), Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p.1-17, 2009.

AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?** Belo Horizonte, Letramento: Justificando, 2018.

ALBERTINI, Rafael; COSTA, Márcio Luis; MIRANDA, Rodrigo. Narrativas fora do armário: a identidade sexual de homens gays na cidade. **Subjetividades**, Fortaleza, v. 19, n. 2, p. 1-14, 2019.

ALENCAR, Venan Lucas; ALMEIDA, Daniel. As narrativas do pós-armário no Youtube: discurso, cultura e subjetividades. **Glauks** (UFV), Viçosa, v. 19, n.1, p. 199-218, 2019.

ALLIEZ, Éric (Org). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. Trad. Ana. Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000.

ALMEIDA, Antônio Carlos. **A influência do humor como linguagem publicitária em anúncios impressos de cerveja no Brasil**. 2017. Monografia (Bacharel em Publicidade e Propaganda) - Faculdades Integradas Hélio Alonso, Rio de Janeiro, RJ, 2017.

ALMEIDA, Eduardo Alberto de. Os Gueis na Ditadura Civil-Militar Brasileira: resistências. **Aedos**, Porto Alegres, v. 11, n. 24, p. 62-79, 2019.

ALMEIDA, Elessandro de. **Ary Regis e Baía Bahia em Laranjas Bahia**. 2015. Disponível em: <https://notivagosodiapelanoite.blogspot.com/2015/01/ary-regis-e-baia-bahia-em-laranjas-bahia.html> . Acesso em 21 jan. 2023.

ALONGNE, Wagner. Homossociabilidade midiática: do silenciamento aos relatos íntimos da autoafirmação identitária em blogs gays. **Bagoas**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 1-20, 2012.

ALVES, Jorge Luiz. **Meditações antinormativas: neoliberalismo, homonormatividade, Grindr, Tinder e a gestão da diversidade (2019-2021)**. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

- AMARIS-RUIDIAZ, Paola Judith. Corpo Tornando-se máquina de guerra... **Linha Mestra** (Associação de Leitura do Brasil), São Paulo, n. 27, p. 166-168, 2015.
- ANDRADE, Edson Peixoto. A Filosofia do acontecimento em Deleuze. **O Manguenzal**, São Cristóvão, v. 1, n. 2, a. 2, p. 6-18, 2018.
- ARAGÃO, Maria do Socorro (coord.). **Pequeno dicionário bilíngue**: língua portuguesa e língua brasileira de sinais do falar paraibano. João Pessoa: Mídia Gráfica e Editora Ltda, 2023.
- ARAÚJO, André. **Deleuze e o problema da comunicação**. 2020. Tese (Doutorado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/212468>. Acesso em: 9 fev. 2022.
- ARAÚJO, Claudielhi. **“Seus olhares nunca me negaram”**: honra e prostituição na cidade de Puxinanã – PB (1960 a 1970). 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2015.
- ARAÚJO, Walisson. Do interior de Portugal ao interior do Brasil: negociações eróticas do desejo. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS EM HOMOCULTURA, 10., 2021, Juiz de Fora. **Anais [...]**. Salvador: Editora Devires, 2021. p. 3417-3433.
- ARRUDA, Marcos José. **Afiadas afinidades**: uma poética com humor, ironia e outros afetos em artes visuais. 2015. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.
- ASSIS NETO, Pedro Vicente de. **O sujeito no armário em face do “abjeto” objeto de desejo**: a dinâmica do *outing* na “narrativa de revelação” de uma telenovela global. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.
- ASSIS, Eduardo Moreira. **O homossexual respeitável**. Elaboraões, impasses e modos de uma experiência subjetiva. 2011. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- AZEVEDO JÚNIOR, Aldo; ZUBEN, Marcos. Teatro filosófico: aprender e ensinar filosofia com Deleuze. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 34, p. 140–158, 2020/2021.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.
- BARCELOS, Janine; GOMES, Suely; BARROS, Ronaldo. **Metodologia da Pesquisa**: Tomada de decisões. Curso de Biblioteconomia da Faculdade de Informação e Comunicação da UFG. Goiânia, 2018. (Apostila).

BAREMBLITT, Gregório. **Introdução à Esquizoanálise**. Belo Horizonte: Biblioteca Instituto Félix Guattari, 2003.

BARRETO, Alcyrus; HONORATO, Cezar. **Manual de sobrevivência na selva acadêmica**. Rio de Janeiro: Objeto Direto, 1998.

BARROS, Antônio; JUNQUEIRA, Rogério. A elaboração do projeto de pesquisa. *In*: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Orgs.). **Métodos e técnicas de pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2006. p. 32-50.

BARROS, Laura Pozzana de; KASTRUP, Virgínia. Cartografar é acompanhar processos. *In*: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCOSSIA, Liliana (org). **Pistas do método da Cartografia**. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 52-75.

BARROS, Pedro. **O humor na era da Internet**. 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

BATISTA, Elise Helena; CAMPOS, Maria Teresa. Rir do outro: o fascismo das piadas racistas no cotidiano. **Horizontes**, Itatiba, v. 33, n. 2, p. 47-46, 2015.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BOHRER, Luiz Carlos. **Solidão criadora: milonga e processos de subjetivação**. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

BONETTO, PEDRO; VIEIRA, RUBENS ANTONIO. Aleturgia do currículo cultural na educação física: experiências pedagógicas potencializadoras de subjetividades não-fascistas. **Revista Conexões**, Campinas, v. 19, p. 1-20, 2021.

BONFANTE, Gleiton Matheus. **Erótica dos signos nos aplicativos de pegação: processos multissemióticos em performances íntimo-espetaculares de si**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2016.

BONFIM, Eduardo Maurício; MANGUEIRA, Mauricio. Imagens do pensamento em Gilles Deleuze: representação e criação. **Fractal: Revista de Psicologia**, Niterói, v. 23, n. 2, p. 291-304, 2011.

BONOTO, Carolina; BRIGNOL, Liliane Dutra. “É de confiar desconfiando”: Tensões e conflitos entre o ativismo LGBT e a mídia. **Contracampo**, Niterói, v. 39, n. 1, p. 116-130, 2020.

BORTOLINI, Ana Carolina; GRISCI, Carmem Ligia; COSTA, Ana Elísia. Morar-trabalhar e a axiomatização capitalista: um estudo baseado em mídia do segmento de arquitetura, decoração e design. **Cadernos Ebape.Br** (FGV), Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 142-157, 2020.

BOUNDAS, Constantin. Intensity. *In*: PARR, Adrian (org.). **The Deleuze dictionary**. Scotland: Edinburg University Press, 2010. p.133-135.

BRAGA, José Luiz. A prática da pesquisa em comunicação - abordagem metodológica como tomada de decisões. **E-Compós**, Brasília, v. 14, n. 1, p. 1-33, 2011.

BRANDÃO, Eduardo Rangel. **Rotinas de uso de computadores, smartphones e/ou tablets para acessar formatos de conteúdos relacionados à TV sob o ponto de vista do design centrado no usuário**. 2015. Tese (Doutorado em Design) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório: textos temáticos**. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2)

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. **Código Penal**. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Lei 8.069/90. São Paulo, Atlas, 1991.

BRITO, Maria dos Remédios; SANTOS, Helane Súzia. A máquina de rotilidade e educação: processos de subjetivação. **Linha Mestra**, São Paulo, v.10, n.30, p. 149-152, 2016.

BURGESS, Jean; GREEN, Joshua. **YouTube e a Revolução Digital: como o maior fenômeno da cultura participativa transformou a mídia e a sociedade**. São Paulo: Aleph, 2009.

BUSETTO, Áureo. “Defensor das minorias e contra as tiranias” – o Capitão Gay no humor televisivo e entre tentativas de (auto)censura e a cobrança de royalties. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 13, n. 1, p. 242–274, 2020.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. **Gender as performance: an interview with Judith Butler**. *Radical Philosophy*, n. 67, p.32-39, 1994.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

CAETANO, Renato Duarte. Por que a vida sexual dos Bolsonaro interessa tanto? **Le Monde Diplomatique**, São Paulo, 16 out. 2023. Brasil. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/vida-sexual-bolsonaro/>. Acesso em: 25 out. 2023.

CAMPOS, Maria Teresa. **Tá rindo de quem? o negro e o gay como motivos de piadas**. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

CANABARRO, Ronaldo; MEYRER, Marlise Regina. Travesti: textos-vestígios na construção de uma identidade - *Jornal Lampião da Esquina* (1978-1981). **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, p. 1-29, 2020.

- CAPRARA, Andrea. **Antropologia das doenças transmissíveis**: interpretações do contágio e diferenças culturais. Fortaleza: EdUECE, 2018.
- CARDOSO JÚNIOR, Hélio. A origem do conceito de multiplicidade segundo Gilles Deleuze. **Trans/Form/Ação** (UNESP. MARÍLIA. IMPRESSO), São Paulo, v. 19, p. 151-161, 1996.
- CARDOSO, João Gabriel; PAZ, Bernard; ROCHA, Kátia; PIZZINATO, Adolfo. Imagem, corpo e linguagem em usos do aplicativo Grindr. **Psicologia USP**, São Paulo, v.30, e180160, 1-11, 2019.
- CARNEIRO, Lúcia Lorandi. Borderline: no limite entre a loucura e a razão. **Ciências & Cognição** (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 3, p. 66-68, 2004.
- CARRARA, Sérgio. Singularidade, igualdade e transcendência: um ensaio sobre o significado social do crime. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.6, n.16, p. 1-10, 1991.
- CARVALHO, Alexandre Filordi de. **História e Subjetividade no pensamento de Michel Foucault**. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CARVALHO, Diego de. O mapa do Centro de Mídia Independente. **Estudos em Comunicação**, Portugal, n. 9, p. 341-353, 2011.
- CARVALHO, Jairo. Plano de imanência e univocidade do ser em Deleuze. **Dois Pontos** (UFPR), Curitiba, v. 8, n.2, p. 175-197, 2011.
- CARVALHO, Jairo. Seremos sempre humanos? **Revista Páginas de Filosofia**, São Bernardo do Campo, v. 6, n. 2, p. 65-82, 2014.
- CARVALHO, Louise Ferreira. **Do filósofo e das meninas**: pontos brilhantes sobre os dados do acaso. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- CARVALHO, Paula. Da reversão do platonismo: como funciona uma imagem fotográfica? *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 31., 2008, Natal. **Anais [...]**. Natal: Intercom, 2008. p. 1-14.
- CASSAL, Luan Carpes; BICALHO, Pedro Paulo. Homofobia e Sexualidade: o medo como estratégia de biopoder. **Revista de Psicologia da Unesp**, Assis, v. 10, n.2, p. 57-64, 2011.
- CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 25, n.2, p. 372-378, 2013.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Mary Garcia. Juventudes e famílias: estranhamentos entre gerações, conhecimentos e falas - Brasil 2000. *In: CONGRESO DE LA ASOCIACION LATINOAMERICANA DE POBLACION*, 4., 2010, Cuba. **Anais [...]**. Cuba: Alapop, 2010. p. 1-30.

CAVALCANTE, Diego Frank. O *intermezzo* risível em Monty Python: blocos de sensações no filme A Vida de Brian. *In: JARDIM, Alex et al. (Org.). Deleuze e Guattari: pensar em veredas que se bifurcam - Arte e literatura*. Curitiba: CRV, 2022. p. 123-131.

CAVALCANTE, Diego Frank. O procedimento de criação: imanência e produção da diferença em Gilles Deleuze e Félix Guattari. **Trágica**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, p. 81-107, 2020.

CAVALCANTE, Diego Frank. Por um procedimento interdisciplinar em comunicação: a criação de conceitos com a filosofia da diferença de Gilles Deleuze. *In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE*, 18, 2016, Caruaru. **Anais [...]**. Caruaru: Intercom, 2016. p.1-13.

CAVALCANTE, Diego Frank. **Por uma semiótica gaguejante em Deleuze & Guattari**: possíveis veredas para pensar uma comunicação intensiva. *In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 46., 2023, Belo Horizonte. [No prelo].

CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro. **Metodologia científica**: para uso dos estudantes universitários. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983.

CEZAR, João Marcelo. O “anormal” de Foucault e os “corpos que (não) importam” de Butler: um debate a respeito das violências cometidas contra os sujeitos que estão fora das normas. *In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-SP*, 25., 2020, **Anais [...]**. São Paulo: ANPUH, 2020. n.p.

CIRINO, Oscar. O desejo, os corpos e os prazeres em Michel Foucault. **Mental**, Barbacena, v. 5, n.8, p. 77-89, 2007.

COELHO, Caíque. O humor e o ponto cego do acontecimento em Deleuze. **Revista Trágica**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 27-44, 2021.

COELHO, Caíque. O instante para além da presença: a contra-efetuação do acontecimento em Gilles Deleuze. **Problemata**, João Pessoa, v. 13, n. 1, p. 104-121, 2022a.

COELHO, Caíque. O instante para além da presença: a contra-efetuação do acontecimento em Gilles Deleuze. **Kínesis**, Marília, v. XIV, n. 36, p. 98-126, 2022b.

COIMBRA, Kary Emanuelle. Diversidade sexual e trabalho. **Revista de Administração Contemporânea**, Curitiba, v. 15, n. 3, pp. 557-559, 2011.

COLLING, Leandro. Personagens homossexuais nas telenovelas da Rede Globo: criminosos, afetados e heterossexualizados. **Revista Gênero**, Niterói, v.8, n.1, p. 207-221, 2007.

COMO NASCE uma personagem fria - Parte 1 [s.l.: s.n.], 2016. 1 vídeo (13 min). Publicado pelo Canal Ary Régis Lima. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Kie0kOq4Jb8&ab_channel=AryR%C3%A9gisLima. Acesso em: 15 jun. 2022.

CONEGATTI, Daniela. Em face do anômalo: masculinidade, lesbianidade e performance Drag King em Amor na Ponta da Língua. **Mídia e Cotidiano**, Niterói, v. 16, n.1, p. 130-152, 2022.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Tentativas de aniquilamento de subjetividades LGBTIs**. Brasília, DF: CFP, 2019.

CORDEIRO, Eduardo. Deleuze: comunicação, controlo, palavra de ordem. **Caleidoscópio**, Lisboa, n. 8, 2007, p. 37-49. Disponível em: https://recil.ulusofona.pt/bitstream/10437/550/1/03_deleuze.pdf. Acesso em: 07 fev. 2022.

CORRÊA, Sandra. **Análise da crítica de Deleuze e Guattari à noção psicanalítica de sexualidade como modo de constituição da subjetividade**. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2006.

CORUJA, Paula. Comunicação e Feminismo: um panorama a partir da produção de teses e dissertações do campo da Comunicação entre 2010 e 2015. **Ártemis**, Paraíba, v. 25, n. 1, p. 148-162, 2018.

COSTA, Dhermersson Warly; DE BRITO, Maria dos Remédios. A amizade como possibilidade de experimentação da sexualidade em “aqueles dois” de Caio Fernando Abreu. **Revista Diversidade e Educação**, Rio Grande, v. 7, n. 2, p. 93-104, 2019.

COSTA, Luciano. A cartografia parece ser mais uma ética (e uma política) do que uma metodologia de pesquisa. **Paralelo 31**, Pelotas, v. 15, p. 11-35, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/paralelo/article/view/20997>. Acesso em: 15 jun. 2022.

COSTA, Paulo Henrique. **Pensamento e impossibilidade: interseções entre M. C. Escher e Gilles Deleuze**. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.

COSTA, Tássia Malena. **Autenticidade na era da reprodutibilidade técnica no Jornalismo**. Macapá: UNIFAP, 2022.

COUTINHO JUNIOR, Severino Felix *et al.*. Preconceito, medo e repressão, da infância a vida adulta, na construção ou na perda da identidade do universo homoafetivo a partir da análise da série Laranjas Bahia. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 3., 2016, Natal. **Anais eletrônicos** [...]. Natal: Conedu, 2016. Disponível em: https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2016/TRABALHO_EV056_MD1_SA11_ID1269_14082016190243.pdf. Acesso em 21 jan. 2023.

CRUZ LOPES, Rodrigo. **A democratização sob as luzes da esquina**: Jornal Lampião da Esquina (1978 – 1981), resistência e poder na criminalização da homossexualidade. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

CRUZ LOPES, Rodrigo. Processo acusatório contra o jornal Lampião da Esquina: criminalização e resistência da homossexualidade durante a Ditadura brasileira de 1964. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 12., 2021, Florianópolis. **Anais Eletrônicos** [...]. Florianópolis: UFSC, 2021. Disponível em: https://www.fg2021.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/fg2020/1630420813_ARQUIVO_985aadf4fe2b391f9d5db28ff13a2fe1.pdf. Acesso em: 4 jul. 2023.

CRUZ, Carole. **Ativismo anti-homofobia**: embates político-midiáticos da rede LGBT na internet. 2014. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2014.

CUNHA, Cláudia Madruga. Princípios da cartografia e o pensamento da diferença em deleuze: o que quer a pesquisa cartográfica? **Atos de Pesquisa em Educação** (FURB), v. 14, n.3, p. 934-959, 2019.

CUNHA, Thiago; MATTOS, Nicolas. A subjetividade contemporânea do homem gay: padronização estética, afeminofobia e vigorexia. **Revista Estudos Libertários**, Rio de Janeiro, v. 4, n.11, p. 41-63, 2022.

DA SILVA GONÇALVES, Danilo. **Círculos de leitura e a produção de uma microrrevolução do desejo**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2021.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE ASSIS, Rondnelly. A crítica econômica e psicanalítica da homossexualidade na revolução molecular de Félix Guattari. **Em curso**, São Carlos, v. 5, p. 1-8, 2018.

DE CARVALHO, Rafael. Dissidências sexuais e de gênero no humor: estigma e resistência entre a TV e a internet. **Interfaces Científicas**, Aracaju, v. 8, n. 2, p. 219-232, 2020.

DE MIRANDA, Wandelson. A filosofia da diferença em Deleuze e Heidegger. **Revista Ítaca**, n. 15, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/265>. Acesso em: 29 jun. 2022.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. Org. edição brasileira e revisão de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2005.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.

- DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza**. Paris, 1978 [Aula do dia 24/01/1978]. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/12>. Acesso em: 4 nov. 2022.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Trad. de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2019.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. de Luís Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva/USP, 1974a.
- DELEUZE, Gilles. O abecedário de Gilles Deleuze. Entrevistadora: Claire Parnet. Tradução e transcrição de Tomás Tadeu da Silva, em 1988. **Biblioteca Nômade**. [s.l.], 19 mar. 2008. Disponível em: <https://www.bibliotecanomade.com/2008/03/arquivo-para-download-o-abecedario-de.html>. Acesso em: 2 out. 2023.
- DELEUZE, Gilles. **O ato de criação**. [Conferência na FEMIS em 1987]. Trad. José Marcos Macedo. Edição brasileira: Folha de São Paulo, p. 1-13, 1999. Disponível em: https://lapea.furg.br/images/stories/Oficina_de_video/o%20ato%20de%20criao%20-%20gilles%20deleuze.pdf. Acesso em: 12 ago. 2023.
- DELEUZE, Gilles. Préface. In: HOCQUENGHEM, Guy. **L'Après-Mai des faunes**. Paris: Bernard Grasset, 1974b. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k34007496/f15.item>. Acesso em: 14 out. 2023.
- DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Trad. Antônio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et Le Problème de L'Expression**. Paris: Minuit, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: para uma literatura menor**. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Maio de 68 não ocorreu. **Trágica**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 119-121, 2015.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - vol. 1**. Trad. de Aurélio Guerra e Célia Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - vol. 2**. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - vol. 4**. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - vol. 5**. Trad. de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012b.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs- vol. 3**. Trad. de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Suely Rolnik e Lúcia Cláudia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2012a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. Trad. Georges. Lamazière. São Paulo: Imago, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. de Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. de José Gabriel Cunha. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **L'Abécédaire de Gilles Deleuze**. Paris: Éditions Montparnasse, 1996 (Vídeo) [Entrevista à Claire Parnet concedida em 1988, filmada e dirigida por Pierre-André Boutang, e transmitida em série televisiva a partir de novembro de 1995, pela TV-ARTE]. Trad. de Tomaz Tadeu. Disponível em: <https://askesis.hypotheses.org/918>. Acesso em 18 dez. 2022.

DELFINO, Lilian; BORGES, Gabriela. Consumo do humor de qualidade no Youtube: análise do Canal das Bee. *In*: REIA, Jhessica; FRANCISCO, Pedro Augusto; FREITAS, Bruna; MIZUKAMI, Pedro (org.). **Da televisão ao Youtube: influenciadores, audiência e normas**. Rio de Janeiro : Beco do Azogue, 2021. p. 147-170.

DIAS, Weberson; GOMES, Suely Henrique. O entretenimento nas Teorias da Comunicação: de processo alienante a gerador de conhecimento no Youtube. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE MÍDIA, CULTURA, CIDADANIA E INFORMAÇÃO, 15., 2021, Goiânia. **Anais [...]**.Goiânia: UFG, 2021. P. 31-53.

DIAS, Weberson; GOMES, Suely Henrique; COSTA, Deyvisson; OLIVEIRA, Mayllon. O grotesco midiático e a resistência de corpos travestis em reportagens policiais. **Revista Esferas**, Brasília, v.1, n. 27, 1-23, 2023.

DIAS, Weberson; RAMOS, Geovanna de Lourdes. Representatividade e estética de protesto no Youtube: o videoclipe como manifesto musical LGBTQIA+ em Leona Vingativa, Johnny Hooker e Pablo Vittar. *In*: FREITAS, Dayana Lúcia; PAIVA, Luciano Luan; FERNANDES, Caroline. **Gênero e Diversidade**. Natal: Ed. Amplamente, 2020. p. 80-95.

DIAS, Weberson; SANTOS, Welson. Corpo na perspectiva da fé: transitando do profano ao sagrado. **Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais**, Iporá, v. 6, p. 245-268, 2017.

DOMINGOS, João Gabriel. **Diferença e Sensibilidade em Gilles Deleuze**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

DOS SANTOS, Ana Caroline. A população LGBTQIPA+ como bode expiatório no Brasil. **Isagoge**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 13-20, 2022.

ERIBON, Didier. **Identidades: reflexiones sobre la cuestión gay**. Trad. José Miguel Marcén. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000.

ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Trad. de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina (org.). **Comunicação e gênero: a aventura da pesquisa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. Disponível em: <https://bibliodigital.unijui.edu.br:8443/xmlui/bitstream/handle/123456789/1465/Comunica%20e%20g%20e%20g%20a%20aventura%20da%20pesquisa.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 1 ago. 2023.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Apontamentos sobre a formação de uma crítica feminista de mídia no Brasil. In: BIANCHI, Graziela; WOITOWICZ, Karina; ROCHA, Paula (org.). **Gênero, mídia & lutas sociais: percepções críticas e experiências emancipatórias**. Ponta Grossa: UEPG, 2018. p. 11-27.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Comunicação e Gênero no Brasil: discutindo a relação. **Revista Eco-Pós**, v. 23, n. 3, p. 103-138, 2020.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina; MESSA, Márcia Rejane. Os estudos de gênero na pesquisa em comunicação no Brasil. In: Ana Carolina D. Escosteguy (Org.). **Comunicação e gênero: a aventura da pesquisa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/comunicacaoegenero.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2023.

FACCHINI, Regina. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. **Cadernos Arquivo Edgard Leuenroth (UNICAMP)**, Campinas, v. 10, n. 18/19, p. 81-125, 2003.

FARINA, Diego Lock. **A teoria crítico-clínica e a política da literatura fora da representação: acontecimento e devir e diferença**. 2021. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

FEIL, Gabriel Sausen. Prelúdio à comunicação-peneira: a comunicação, em Gilles Deleuze. **Comunicação & Sociedade**, São Bernardo do Campo, v. 44, n. 3, p. 71-98, 2022.

FERNANDES, Rafael. A importância de ser “másculo”: Subjetividades gays e dominação masculina. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. **Anais Eletrônicos** [...]. Florianópolis: UFSC, 2013. Disponível em:
http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1370978831_ARQUIVO_Aimportanciadesermasculopdf. Acesso em 12 dez. 2022.

FERREIRA, Guilherme. Interseccionalidades, gênero e diversidade sexual. Transcrição da fala de Guilherme Gomes Ferreira no Projeto de Extensão Política Nacional de Saúde LGBT, em abril de 2019. **Portal Lumina/UFRGS**. Porto Alegre, abr. 2019. Disponível em:
https://lumina.ufrgs.br/pluginfile.php/630366/mod_page/content/15/Aula%20-%20interseccionalidades%2C%20g%C3%AAnero%20e%20diversidade%20sexual%2C%20grava%C3%A7%C3%A3o%20de%20Guilherme%20Gomes%20Ferreira%20%20%281%29.pdf. Acesso em: 12 ago. 2023.

FERREIRA, Lara. **Te juro humor eterno**: o riso de um país como manifestação identitária. 2020. Monografia (Pós-Graduação em Cultura Material e Consumo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

FERREIRA, Luiz Antonio. A indisciplina escolar e o ato infracional. **Boletim da Escola Superior do Ministério Público**, p. 1-14, 2000. Disponível em:
http://www.nre.seed.pr.gov.br/arquivos/File/pontagrossa/gestao/instrucoes/indisciplina_escolar#:~:text=A%20infra%C3%A7%C3%A3o%20disciplinar%20deve%20estar,e%20n%C3%A3o%20apenas%20autorit%C3%A1rio%20punitivo.&text=INDISCIPLINAR,-6%20Nas%20comarcas. Acesso em: 31 out. 2023.

FERREIRA, Luiz Carlos. Tecendo afetos: narrativas e visualidades a partir de uma colcha de retalhos. *In*: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS, 24., 2015, Santa Maria. **Anais** [...]. Santa Maria : Editora UFSM, 2015. v. 1. p. 4034-4049.

FERREIRA, Paulo Rogers da Silva. **Os afectos mal-ditos**: o indizível das sexualidades camponesas. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FISCHER, Rosa Maria. O dispositivo pedagógico da mídia: modos de educar na (e pela) tv. **Educação e pesquisa**, São Paulo, v. 28, n.1, p. 151-162, 2002.

FOLGUERAL, Felipe. **Quem cuida da criança viada?** Uma análise dos currículos médicos no âmbito da integralidade no cuidado em saúde da criança e do adolescente cisgêneros do sexo masculino na construção da sua homossexualidade e bissexualidade. 2021. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Saúde Coletiva) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

FOLTER, Regiane. O que é patriarcado? **Politize!** Disponível em:
<https://www.politize.com.br/patriarcado/#:~:text=Algumas%20caracter%C3%ADsticas%20de%20uma%20sociedade,fracas%2C%20tanto%20f%C3%ADsica%20quanto%20mentalmente>. Acesso em: 17 out. 2023.

FONSECA, Robson Rodrigo. **O viadinho da escola**: discursos sobre a homossexualidade masculina na escola. 2016. Monografia (Especialização em Gênero e Diversidade na Escola) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

FORNAZARI, Sandro Kobol. A diferença e o eterno retorno. **Cadernos Nietzsche** [S.], n. 20, p. 19-32, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. A Escrita de si. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 144-162. [Volume 5: ética, sexualidade, política: organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta].

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber - Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5738282/mod_resource/content/1/Foucault_Michel._A_vida_dos_homens_infam.pdf. Acesso em: 10 out. 2023.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984b.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: Curso no collège de France (1974-1975). Trans. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. Uma entrevista: sexo, poder e a política de identidade. Entrevistadores: B. Gallagher; A. Wilson. **Verve**, São Paulo, n. 5, p. 260-277, 2004. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/view/4995/3537>. Acesso em: 14 ago. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1984c.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Ligia Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1988.

FRAGA, Alex Branco. **Corpo, identidade e bom-mocismo**: cotidiano de uma adolescência bem-comportada. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

FREITAS, Tayrine; SANTOS, Edinho. O signo homofobia e suas causas na sociedade. *In: JORNADA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA*, 8., 2017, Gurupi. **Anais [...]**. Gurupi: IFTO, 2017. n.p.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

FUGANTI, Luiz. Curso de Introdução à Esquizoanálise em 2021 (Transcrição – aula 2). **Portal Luiz Fuganti**. São Paulo, 27 jun. 2021. Disponível em: <http://www.esquizoanalise.com.br/2022/06/15/curso-de-introducao-a-esquizoanalise-em-2021-transcricao-aula-2/>. Acesso em: 07 jul. 2022.

FUGANTI, Luiz. Curso de Introdução à Esquizoanálise em 2022 (Transcrição – aula 2). **Portal Luiz Fuganti**. São Paulo, 26 jun. 2022. Disponível em: <https://www.esquizoanalise.com.br/2022/07/21/curso-de-introducao-a-esquizoanalise-aula-2-inconsciente-maquinico/>. Acesso em: 15 fev. 2023.

FUGANTI, Luiz. Curso Educação Para Potência (Transcrição Aula 20/32). **Portal Luiz Fuganti**. São Paulo, 17 out. 2016. Disponível em: <https://www.escolanomade.org/2016/10/17/educacao-para-potencia-audio-aula-20/>. Acesso em: 2 set. 2022.

FUGANTI, Luiz. O humor como libertação de si (Transcrição da fala de Luiz Fuganti no encontro idealizado pela Key Zetta e Cia, pelo 20º programa de fomento à dança para a cidade de São Paulo em abril de 2017- Transcrição: Gabriel Naldi). **Portal Esquizoanalise**. São Paulo, 07 set. 2022. Disponível em: <https://www.esquizoanalise.com.br/2022/09/07/o-humor-como-libertacao-de-si/>. Acesso em: 8 out. 2022.

FUSARO, Luana; FELDENS, Juliana. Reterritorialização dos afetos em tempos de pandemia. **Linha Mestra**, Campinas, v. 15, n. 44, p. 270-277, 2021.

GALLO, Silvio Donizetti. René Schérer e a Filosofia da Educação: primeiras aproximações. **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 32, n. 65, p. 793- 815, 2018.

GASTALDI, Alexandre; BENEVIDES, Bruna; COUTINHO, Gustavo (Org). **Mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil: Dossiê 2022**. Florianópolis, SC: Acontece, ANTRA, ABGLT, 2023. Disponível em: <https://observatoriomorteseviolenciaslgbtibrasil.org/wp-content/uploads/2023/05/Dossie-de-Mortes-e-Violencias-Contra-LGBTI-no-Brasil-2022-ACONTECE-ANTRA-ABGLT.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2023.

GAY & ADVENTISTA (Brasil). **Gay e Adventista**. [s.l.], 23 jan. 2022. Disponível em: <https://m.facebook.com/gayeadventista/posts/3219043105039100/>. Acesso em: 31 out. 2023.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMES, Fábio. **[Informações sobre o Clube Recreativo 1º de Março]**. Tik Tok. 9 out. 2023. 21:35. 1 mensagem de Tik Tok.

GOMES, Mauricio. Subjetividades gays e viadas: novas abordagens, múltiplas possibilidades. **Bagoas**, [S.l.], n.14, p. 323-329, 2016.

GONÇALVES, Alisson. **Jornal Lampião da Esquina (1978- 1981): à luz da identidade gay no Brasil ditatorial**. 2022. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2022.

GONÇALVES, Mariana Barbosa. **As personagens LGBTQ+ no universo das telenovelas de Aguinaldo Silva: autoria e representação em três décadas de TV**. 2018. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Instituto de Ciências Sociais e Aplicadas, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

GONZALES, Ariel Augusto; ANDRADE, Ana Conceição; SILVA, Ester; DELACORTE, Elton. Meu filho é homossexual: como a descoberta da homossexualidade pode afetar a dinâmica das famílias e seus padrões previamente instituídos. *In*: ENCONTRO DE PESQUISAS SOBRE FAMÍLIA, 1., 2012, Franca. **Anais [...]**. Franca: Unesp, 2012, n.p.

GOVERNO LULA pretende recriar secretaria no MEC que projetou o “Kit Gay”. **Gazeta do Povo**. Curitiba, 22 nov. 2022. Brasil. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/breves/governo-lula-pretende-recriar-secretaria-no-mec-que-projetou-o-kit-gay/>. Acesso em: 31 out. 2023.

GUATTARI, Félix. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUEDES, Alexandre. Poder judiciário ou “sistema de justiça” e garantias democráticas. *In*: CANIELLO, Márcio (org.). **A Paraíba vista pelo NEPP-PB**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2022. n.p.

GUIDOTTI, Flávia. A vida dos homens infames: esta não é a sua vida. *In*: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUL, 17., 2016, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba: Intercom, 2016. p. 1-10.

GUIMARÃES, Bruno. **Golpes de sentido em 2016: uma análise do blog Jornal Livre**. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, 2019.

GUIMARÃES, Lorrana; GUIMARÃES, Camila; RIBEIRO, Manuela; COSTA, Rosane. Ideação suicida e tentativa de suicídio na população LGBTQIA+: uma revisão

sistemática. In: KLAUSS, Jaisa (org.). **Psicologia e saúde: pesquisa, aplicações e estudos interdisciplinares** [vol. 2]. São Paulo: Editora Científica Digital, 2022. p.84-101.

HÁ 25 ANOS, personagem travesti confundiu o público em Explode Coração. **Notícias da TV**, São Paulo, jun. 2020. Seção Novelas. Disponível em: <https://noticiasdatv.uol.com.br/noticia/novelas/ha-25-anos-personagem-travesti-confundiu-o-publico-em-explode-coracao-38471>. Acesso em: 20 dez. 2022.

HANIS, Ken. **Guia prático para a vida gay**. Trad. Christine Ajuz e Raul Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1995.

HAUBERT, Laura Elizia. O excesso do vazio. **Revista Paradigmas**, [S.l.], a. 13, n. 42, p. 1-10, 2015. Disponível em: <https://www.paradigmas.com.br/revista/41/educacao-42/559-excesso-do-vazio>. Acesso em: 20 jan. 2023.

HMC, Pedro. **Um livro para ser entendido**. São Paulo: Planeta, 2016.

HOENISCH, Júlio César; CIRINO, Carlos. Nem identidade, estrutura ou personalidade: reflexões sobre o lugar da “subjetividade” e sua incidência no pensamento psicanalítico contemporâneo. **Estudos de Psicanálise**, Aracaju, n. 34, p. 45-52, 2010.

HOMOSSEXUALIDADE, 2014, 1 vídeo (3 min). Publicado pelo canal Dráuzio Varella. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rqi-UTb9f9Y&ab_channel=DrauzioVarella. Acesso em: 19 dez. 2022.

HUR, Domenico. Axiomática do capital e instituições: abstratas, concretas e imateriais. **Rev. Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 5, n. 3, p. 156-178, 2015.

HUR, Domenico. Deleuze e a constituição do diagrama de controle. **Fractal**, Niterói, v. 30, n. 2, p. 173-179, 2018.

HUR, Domenico. Memória e tempo em Deleuze: multiplicidade e produção. **Athenea Digital**, Espanha, v.13, n. 2, p. 179-190, 2013.

HUR, Domenico. **Psicologia, política e esquizoanálise**. Campinas: Alínea, 2019. [e-Pub].

IORY, Nicolas. Brasileiros se dividem sobre beijo gay e em relação a dar palmadas em crianças. **Jornal O Globo**, São Paulo, 15 fev. 2023. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/blogs/pulso/post/2023/02/brasileiros-se-dividem-sobre-beijo-gay-e-em-relacao-a-dar-palmadas-em-criancas.ghtml>. Acesso em: 13 out. 2023.

IRIGARAY, Hélio Arthur; FREITAS, Maria Ester. Estratégia de sobrevivência dos gays no ambiente de trabalho. **Revista Psicologia Política**, São Paulo, v. 13, n. 26, p. 75-92, 2013.

IRIGARAY, Hélio Arthur; SARAIVA, Luiz Alex; CARRIERI, Alexandre. Humor e discriminação por orientação sexual no ambiente organizacional. **Revista de Administração Contemporânea**, Curitiba, v. 14, n. 5, p. 890-906, 2010.

- JERÓNIMO, Nuno Amaral. **Humor na sociedade contemporânea**. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade da Beira Interior, Portugal, 2015.
- JESUS, Diego de. “Só macho na encolha?”: a heteronormatividade em aplicativos de redes geossociais gays em territórios criativos do Rio de Janeiro. **Revista Ártemis**, João Pessoa, v. 23, n. 1, 63-78, 2017.
- JORDÃO, Pedro. Veja o que cada letra LGBTQIAP+ significa. **Portal IG**, São Paulo, 11 fev. 2021. Brasil. Disponível em: <https://queer.ig.com.br/2021-02-11/veja-o-que-significa-cada-letra-da-sigla-lgbtqiap.html>. Acesso em: 17 mar. 2023.
- KASTRUP, Virgínia. O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 15-22, 2007.
- KASTRUP, Virgínia. Virtualizar/atualizar. *In*: FONSECA, Tania Mara; NASCIMENTO, Maria Lívia do; MARASCHIN, Cleci (orgs). **Pesquisar na diferença: um abecedário**. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 243-244.
- KEPLER, Paula Ávila. Identidade: singularidade: conceitos presentes na arte. **Revista Poiesis** (Niterói), n.26, v. 1, p. 207-220, 2015.
- LAMBERT DA SILVA, Cleber Daniel. Comunicação e pensamento sob o signo do acontecimento: um interlúdio epistemológico-ontológico. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 27, 2004, Porto Alegre. **Anais Eletrônicos** [...]. Porto Alegre: Intercom, 2004. Disponível em: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/94966418141383765444742045363527456798.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2022.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze**, Les mouvements aberrants. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze**, os movimentos aberrantes. Trad. de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: a introduction to actor-network-theory**. New York: Oxford University Press, 2005.
- LAURO, Rafael. Deleuze e Guattari: micropolítica e segmentaridade. **Razão Inadequada**, São Paulo, 30 set. 2021. Brasil. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2021/09/30/deleuze-e-guattari-micropolitica-e-segmentaridade/>. Acesso em: 4 out. 2023.
- LAURO, Rafael. Deleuze e Guattari: rizoma. **Razão Inadequada**, São Paulo, 21 set. 2013. Brasil. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2013/09/21/deleuze-rizoma/>. Acesso em: 3 nov. 2022.
- LEITE FILHO, Vicente de Paula. **Desdobramentos de imagens contra-hegemônicas do cu na contemporaneidade**. 2020. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

LEITE, Andrea. **Nos termos da #interdição**: uma rede significativa de palavras proibidas. 2015. Relatório de Pesquisa (Pós-doutorado em Ciências da Comunicação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

LEMOS, Flávia Cristina; OLIVEIRA, Flávio. O riso como estratégia de resistência à punição. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 21, p. 463-471, 2016.

LEMOS, Sandra Maria. **A épora, a imagem real do romance, no contemporâneo**. 2020. Tese (Doutorado em Literatura e Crítica Literária) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

LEVY, Tatiana. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LIMA JUNIOR, Luiz. A arte de gostar do mesmo sexo. **Verve**, São Paulo, v. 12, p. 214-231, 2007.

LIMA, Alef. A ignorância cisheteronormativa. **Bagoas**, [S.l.], v. 14, n.22, p. 155-174, , 2021.

LIMA, Ary Regis. Catupirigo: uma fanfic?. *In*: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 25 dez. 2017b. Disponível em: <https://medium.com/@aryregislma/catupirigo-uma-fanfic-7dfd9c8d3>. Acesso em 21 fev. 2023.

LIMA, Ary Regis. O desespero de Baía. *In*: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 8 dez. 2017d. Disponível em: <https://medium.com/@aryregislma/o-desespero-de-baia-3a721384e25f>. Acesso em: 05 fev. 2023.

LIMA, Ary Regis. O desespero de Baía. *In*: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 8 dez. 2017f. Disponível em: <https://medium.com/@aryregislma/o-desespero-de-baia-3a721384e25f>. Acesso em: 22 set. 2023.

LIMA, Ary Regis. O primeiro vídeo. *In*: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 28 nov. 2017a. Disponível em: <https://medium.com/@aryregislma/o-primeiro-v%C3%ADdeo-566d8c11ae13>. Acesso em 21 fev. 2023.

LIMA, Ary Regis. Quarta carta: falando com a mãe. *In*: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 6 dez. 2017c. Disponível em: <https://medium.com/@aryregislma/quarta-carta-73016736e414>. Acesso em: 04 fev. 2023.

LIMA, Ary Regis. Sétima Carta: a primeira de 2018. *In*: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 9 jan. 2018a. Disponível em: <https://medium.com/@aryregislma/s%C3%A7tima-carta-dba5c9ff9957>. Acesso em: 22 set. 2023.

LIMA, Ary Regis. Simbologias Ocultas. *In*: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 1 jan. 2018b. Disponível em:

<https://medium.com/@aryregislima/simbologias-ocultas-a1194e76436f>. Acesso em: 24 set. 2023.

LIMA, Ary Regis. Uma noite inusitada: o vídeo. In: LIMA, Ary Regis. **Blog Ary Regis Lima**. João Pessoa, 29 nov. 2017e. Disponível em:

<https://medium.com/@aryregislima/um-tutorial-de-personagem-fria-c918c5b0bec9>.

Acesso em: 22 set. 2023.

LIMA, Carmen; LUCHT, Janine; SOUZA, Maria Isabel. A primeira teoria da Comunicação genuinamente brasileira: o legado de Luiz Beltrão. In: CONGRESSO DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 5., 2007, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2007. p.1-14.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo São Paulo: Manole, 2005.

LIRA, Patrícia; MARCOS, Yasmin Janaína. A subjetividade a partir da reflexão filosófica de Deleuze e Guattari. **Revista Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 45, n. 2, p. 8-24, 2020.

LLAMAS, Ricardo; VIDARTE, Francisco Javier. **Homografías**. Madrid: Ed. Espasa Hoy, 1999.

LOPES, Alessandra. Território, infância, palavras e a fabricação de um problema: modos de habitar. **Childhood & Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 13, n.27, p. 353-368, 2017.

LORRAINE, Tamsin. Lines of flight. In: PARR, Adrian (org.). **The Deleuze dictionary**. Scotland: Edinburg University Press, 2010. p.147-148.

LOURO, Guacira. Teoria queer, uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Zaar, 2009.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade-política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”**. Salvador: EDUFBA, 2018.

MADLENER, Francis; DINIS, Nilson. A homossexualidade e a perspectiva foucaultiana. **Revista do Departamento de Psicologia** (UFF), Niterói, v. 19, n. 1, p. 49-60, 2007.

MAESO, Benito; SANTAFE, Vladimir. Reações em cadeia: molar, molecular e (des)mobilização das máquinas de guerra. **Trágica**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 77-101, 2021.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. A tragédia de Paris: reflexões sobre (mau)humor e (anti)religião. In: MAGALHÃES, Antônio Carlos *et all* (org.). **Teoria do Riso**: Humor e mau Humor na Bíblia e no Cristianismo. Campina Grande: EDUEPB, 2017. p. 22-34.

- MANSANO, Sonia Regina; NALLI, Marcos. O medo como dispositivo biopolítico. **Revista Psicologia: Teoria e Prática**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 72-84, 2018.
- MANTOVANI, Amanda; AMORIM, Marcelo Vinicius. Máquinas de guerra e sua potência revolucionária: produção-escrita como afirmação da vida. **Revista Heterotópica**, Uberlândia, v. 3, n. 1, p. 149-170, 2021.
- MARTINO, Luís Mauro Sá. **Métodos de pesquisa em comunicação**: projetos, ideias, práticas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- MASELLA LOPES, Paulo Roberto. Comunicação: entre o espaço visível do meio técnico e o invisível do acontecimento. **Revista Vozes & Diálogo**, Itajaí, v. 13, n. 2, p. 5-17, 2014. DOI 10.14210/vd.v13n02.p%25p. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/vd/article/view/6530/3883>. Acesso em: 12 fev. 2022.
- MEDEIROS, Rosângela. O devir-corpo dos personagens de David Cronenberg. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 23, n. 2, 2016.
- MELGAÇO, Lucas. Protestos na era da informação: panóptico, visibilidade sinóptica e outras formas de ver e ser visto. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 12, n.2, p. 258-269, 2016.
- MELO, Rogério; MORELLI, Fábio; BARRETO, Danielle. O indesejável como desejo. **Revista de Psicologia da UNESP**, Assis, v. 11, n.1, p. 22, 2012.
- MENDES, Augusto César; RIBEIRO, Luiz Paulo. Nomeações e significações da homossexualidade masculina: um ensaio sobre homofobia pela ótica da teoria das representações sociais. **Revista Memorare**, Tubarão, v. 8, n. 1, p. 247-264, 2021.
- MENDES, Luiza Bäumer; ZUCOLOTTI, Marcele Pereira. A pesquisa acontecimento: diferença e aprendizagem. **Research, Society And Development**, Vargem Grande Paulista, v. 8, n. 7, p. 1-15, 2019.
- MESSAGE, Kylie. Territory. *In*: PARR, Adrian (org.). **The Deleuze dictionary**. Scotland: Edinburg University Press, 2010. p.280-282.
- MISKOLCI, Richard. **Desejos digitais**: uma análise sociológica da busca por parceiros online. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- MISKOLCI, Richard. Novas perspectivas e desafios políticos atuais [Mesa-redonda 4]. *In*: COLLING, Leandro (org). **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: EDUFBA, 2011. p. 147-282.
- MISKOLCI, Richard. O armário ampliado: notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. **Revista Gênero**, Niterói, v. 9, n. 2, p. 171-190, 2009.
- MODESTO, Edith. **Homossexualidade, preconceito e intolerância**: Análise semiótica de depoimentos. 2010. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MONTALVÃO, Sérgio. **A homossexualidade na bíblia hebraica**: um estudo sobre a prostituição sagrada no antigo Oriente Médio. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo, 2009.

MONTEIRO, Marko Synésio. **Masculinidades em revista**: um estudo da VIP Exame, Sui Generis e Homens. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

MONTEIRO, Marko Synésio. Sujeito e fragmentação: uma visão de gênero. **Linhas**, Florianópolis, v. 7, n.1, p. 1-11, 2006.

MORACCI, Maria Carolina. Devir-imperceptível. **Razão Inadequada**, São Paulo, 03 maio 2016. Brasil. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2016/05/03/devir-imperceptivel/>. Acesso em: 24 ago. 2023.

MORAES, Daniel Silva; JARDIM, Alex Fabiano. O que é uma linha de fuga? Consideração a partir do conto ‘A terceira margem do rio’, de Guimarães Rosa. **Viso**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 20, p. 16-30, 2017.

MORALES, Renata; RAMIRO, Juliana. Gênero, raça e outramento em A Question of Power. **Magma**, São Paulo, v. 25, n. 14, p. 127-139, 2018.

MOREIRA, Matheus Antônio. **Beijo com paixão, crime com castigo**: possibilidades de afeto gay em telenovelas da TV Globo. 2023. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2023.

MOSÉ, Viviane. **O homem que sabe**: do homo sapiens à crise da razão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/34597247/O_homem_que_sabe_Viviane_Mose. Acesso em: 02 nov. 2023.

MOTT, Luiz. Por que os homossexuais são os mais odiados dentre todas as minorias? *In*: MOTT, Luiz. **Blog Luiz Mott**. Salvador, 15 mar. 2016. Disponível em: <https://luizmottblog.wordpress.com/artigos/porque-os-homossexuais-sao-os-mais-odiados-dentre-todas-as-minorias/>. Acesso em: 7 set. 2023.

MUZI, Daniela. **Youtube-se**: circulação e condições de visibilidade de vídeos sobre saúde na internet. 2020. 208f. Tese (Doutorado em Informação e Comunicação em Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2020.

NÃO É POR ser gay que eu. 2014. 1 vídeo (1 min). Publicado pelo canal Põe na Roda. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=f5E5U_LO2c4&ab_channel=P%C3%B5eNaRoda. Acesso em 21 dez. 2022.

NÃO SOMOS pessoas, somos acontecimentos - Aula de Gilles Deleuze no Centro Universitário de Vincennes, 1980. 1 vídeo (73 min). Publicado pelo Canal Rodrigo Lucheta. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1CpsFZUBkO8&t=3938s&ab_channel=RodrigoLucheta. Acesso em: 22 nov. 2022.

- NASCIMENTO, Francisco. **Nomear, classificar, existir**: um estudo das práticas discursivas como contribuição para a organização do conhecimento produzido por “comunidade”s LGBTQIAP+. 2021. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2021.
- NASCIMENTO, Geysa Cristina; SCORSOLINI-COMIN, Fábio. A revelação da homossexualidade na família: revisão integrativa da literatura científica. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 26, n. 3, p. 1527-1541, 2018.
- NASCIMENTO, Geysa Cristina; SCORSOLINI-COMIN, Fábio. Homossexualidade e família de origem: a perspectiva de homossexuais masculinos. **Revista família, ciclos de vida e saúde no contexto social**, Uberaba, v. 6, n. 4, p. 735-745, 2018.
- NASCIMENTO, Letícia Carolina. **Descolonizando sexualidades e currículo na escola**: confetos produzidos por jovens da ilha. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) - Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2014.
- NASCIMENTO, Rafaela. **Aspectos socioculturais e econômicos da Festa das Neves na cidade de João Pessoa-PB no ano de 2017**. 2018; Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.
- NASSIF, Bárbara; VANUZZI, Cristina; PIRES, Mariana; REIS, Pedro Henrique. A temática das relações de gênero nos estudos de comunicação. In: ESCOSTEGUY, Ana Carolina (org.). **Cultura Midiática e tecnologias do imaginário**: metodologias e pesquisas. EDIPUCRS, 2005. p. 197-214.
- NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia (s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualid, Salud y Sociedad: Revista Latino americana**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 121-161, 2009.
- NETO, José Ribeiro. **Eu nu teatro**: cartas sobre reinserção pelo teatro pós-lesão cerebral. Maringá: Ed. Viseu, 2022.
- NEVES, Claudia Abbês Baêta. Desejar. In: FONSECA, Tania Mara; NASCIMENTO, Maria Lívia do; MARASCHIN, Cleci (orgs). **Pesquisar na diferença**: um abecedário. Porto Alegre: Sulina, 2012. p. 69-72.
- NOLASCO, Ana. **Transgressões do belo**: invenções do feio na arte contemporânea portuguesa. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia, Estética e Filosofia da Arte) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Portugal, 2010.
- NOVO, Laís Lemos; VIEGAS, Ana Cristina. **Caderno de artevidades literárias para EJA**: uma colcha de retalhos, um álbum de retratos, um entrelaçar de histórias, uma construção de identidade. Rio de Janeiro: Colégio Pedro II, 2017.
- NUNAN, Adriana. **Homossexualidade**: do preconceito aos padrões de consumo. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.

OLIVEIRA, Danilo; FERRARI, Anderson. Resistir aos conhecimentos cristalizados para produzir outramentos no currículo. **Rev. Espaço do Currículo**, João Pessoa, v. 13, n.1, p. 110-122, 2020.

OLIVEIRA, Elias; VEDANA, Kelly Graziani. Suicídio e depressão na população LGBT: postagens publicadas em blogs pessoais. **Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas**, Ribeirão Preto, v.16, n. 4, p. 39-48, 2020.

OLIVEIRA, José Marcelo. **Desejo, preconceito e morte**: assassinatos de LGBT em Sergipe – 1980 a 2010. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

OLIVEIRA, Leandro de. **Os sentidos da aceitação**: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

OLIVEIRA, Thaianie; CUNHA, SIMONE; TOTH, Janderson; LIRA, Roberta. A ciência no YouTube: redes de autoridade e diferentes linguagens da comunicação científica na era digital. In: CONGRESSO TELEVISÕES, 1., 2017, Niterói. **Anais [...]**. Niterói: UFF, 2017. n.p.

ORAISON, Marc. **A questão homossexual**. Trad. de José Kosinski. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

ORGULHO além da tela [Documentário]. Direção: Rodrigo Rocha, Antônia Prado, Rafael Dragaud. Rio de Janeiro: Globoplay, 2021. [1 temporada, 3 ep., 3 horas].

OXFORD, Ed. Has “Homosexual” always been in the Bible?. **Forge Online**, Los Angeles, 21 mar. 2019. Disponível em: <https://www.forgeonline.org/blog/2019/3/8/what-about-romans-124-27>. Acesso em: 31 out. 2023.

PAIVA, Vitor. ‘É proibido proibir’: Como o maio de 1968 mudou para sempre os limites do ‘possível’. **Portal Hypesness**. 21 maio 2018. Disponível em: <https://www.hypesness.com.br/2018/05/e-proibido-proibir-como-o-maio-de-1968-mudou-para-sempre-os-limites-do-possivel/>. Acesso em: 11 jan. 2023.

PARR, Adrian. Lines of flight + Art + Politics. In: PARR, Adrian (org.). **The Deleuze dictionary**. Scotland: Edinburg University Press, 2010. p.149-151.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina. A Cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (org.). **Pistas do método de cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 17-31.

PASTORA EX-LÉSBICA diz que foi ao Inferno 15 vezes e viu Vale de Homossexuais. **Revista Lado A**, Curitiba, 10 out. 2013. Disponível em: <https://revistaladoa.com.br/2013/10/noticias/pastora-ex-lesbica-diz-que-foi-ao-inferno-15-vezes-viu-vale-homossexuais/>. Acesso em: 14 jan. 2023.

- PAXTON, Robert. **A anatomia do fascismo**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- PELBART, Peter. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: N-1 Edições, 2016.
- PEREIRA, Matheus. **Acolher+**: um projeto de acolhimento temporário para pessoas LGBTQIA+. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Tecnologia em Design Gráfico) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2022.
- PERES, Nathalia. **Uso e apropriação do bajubá na construção de uma identidade LGBT**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Universidade Federal do Pampa, Jaguarão, 2017.
- PICH, Santiago. A noção de experiência na História da Sexualidade: implicações políticas e formativas. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 46, n. 3, e107679, 2021.
- PIMENTEL, Mariana Rodrigues. **Fabulação: a memória do futuro**. 2010. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- PINHO, Angela. Material que originou fake news sobre 'kit gay' apareceu em 2010. **Folha de SP**, São Paulo, 5 set. 2022. Brasil. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/09/material-que-originou-fake-news-sobre-kit-gay-apareceu-em-2010-entenda.shtml>. Acesso em: 31 out. 2023.
- PIRES DE ALMEIDA, José Ricardo. **Homossexualismo: a libertinagem no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Laemmert e C., 1906.
- PIRES, Ezequiel. **De esquina em esquina, o que se ilumina: o discurso de militância da homossexualidade no Lampião**. 2022. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.
- PIRES, Ezequiel; MOURA, Bruna. LGBTQQICAPF2K+ entre a transparência e a opacidade: as restritivas na determinação das identidades. **Revista Letras**, Curitiba, n.105, p. 180-196, 2022.
- PIRES, Guilherme. Foucault, Deleuze e a visibilidade como armadilha funcional às capturas. **Canal Ciências Criminais**. Porto Alegre, 11 set. 2022. Disponível em: <https://canalcienciascriminais.com.br/foucault-deleuze-e-a-visibilidade/>. Acesso em: 4 set. 2023.
- PISCITELLI, Adriana. Gênero em perspectiva. **Cadernos Pagu**, Trajetórias do gênero, masculinidades..., [s/l], n.11, p. 141-155, 1998.
- PORTO, Renan Nery. Bricoleurs do Fim do Mundo - Pensamento bricoleur e práticas de criação de sentido. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n. 52, p. 243-257, 2018.
- PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as ciencias humanas e sociais. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, n. 38, v. 1, p. 45-59, 2013.

PRADO, José Luiz Aidar. Reconhecimento tenso, acontecimento inaugural: na direção de outra comunicação. **E-Compós**, Brasília, v. 20, n.1, p. 1-15, 2017. DOI 10.30962/ec.1345. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/1345>. Acesso em: 14 fev. 2022.

PRECIADO, Paul B. Lettre d'un homme trans à l'ancien régime sexuel. **Libération**, Paris, 15 jan. 2018. França. Disponível em: https://www.liberation.fr/debats/2018/01/15/lettre-d-un-homme-trans-a-l-ancien-regime-sexuel_1622570. Acesso em 26 out. 2023.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Manifesto contrassexual**. Trad. Maria Paula Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

QUÉRÉ, Louis. Entre facto e sentido: a dualidade do acontecimento. **Trajecto** - Revista de Comunicação, Cultura e Educação, Lisboa, n. 6, p. 59-75, 2005.

QUESADA TAVARES, Camilla; GOULART MASSUCHIN, Michele; NASCIMENTO DE SOUSA, Nayara; ALMEIDA, Gabriela. **Comunicação e Gênero como área de pesquisa**: características e desenvolvimento dos estudos a partir da análise bibliométrica. *Intercom*, São Paulo, v. 44, n. 3, p. 83-101, 2021.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. **Manual de investigação em ciências sociais**. Portugal: Gradiva, 2008.

RAIMONDI, Gustavo Antônio; MOREIRA, Cláudio; BARROS, Nelson. O corpo negado pela sua “extrema subjetividade”: expressões da colonialidade do saber na ética em pesquisa. **Interface**, Botucatu, v. 23, p. 1-14, 2019.

RAMOS, Geovanna; DIAS, Weberson. Humor e ativismo no Youtube: as narrativas íntimas de Baía Bahia e Raymundinho Furacão. **Revista Observatório**, Palmas, v. 6, n. 4, p. 1-16, 2020.

REIS, Toni (org). **Manual de Comunicação LGBTI+**. Curitiba: Aliança Nacional LGBTI/GayLatino, 2018.

RIBEIRO, Andressa; POZOBON, Rejane. O território midiaticizado. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISA EM COMUNICAÇÃO, 5., 2013, Santa Maria. **Anais [...]**. Santa Maria: UFSM, 2013. n.p.

RIBEIRO, Ângelo Augusto. **YouTube, a nova TV corporativa**: o vídeo na web como estratégia de comunicação pública e empresarial. Florianópolis: Combook, 2013.

RIDENTI, Marcelo. 1968: rebeliões e utopias. *In*: REIS FILHO, Daniel; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (org.). **O século XX**: O tempo das dúvidas, do declínio das utopias às globalizações (v. 3). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 133-159.

ROCHA, Jorge Alberto; SALES, Deivison. Deleuze e Guattari: a noção de processos de subjetivação. **Revista Nuevo Itinerario**, Argentina, n. 13, p. 163-180, 2018.

- RODRIGUES, Henrique José. **Pensando minorias sexuais e de gênero sob a perspectiva das políticas pública e de subjetivação**. 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.
- RODRIGUES, Leonardo Bentes. A juventude toma as ruas: 1968 e os dias de lutas contra a repressão em Manaus. **Revista Eletrônica Discente História.com**, Cachoeira, v. 3, n.6, p. 109-123, 2016.
- RODRIGUES, Roberto. Dos agenciamentos do desejo à criação de modos de vida queer contra os fascismos cotidianos. **Interthesis**, Florianópolis, v. 18, p. 1-21, 2021.
- ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- ROLNIK, Suely. Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. *In*: LINS, Daniel (org.). **Cultura e Subjetividade**. São Paulo: Papyrus, 2000. p. 25-34.
- ROMAGUERA, Alda; WUNDER, Alik. Políticas e Poéticas do Acontecimento: do silêncio a um risco de voz. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 124-146, 2016.
- ROMERO, Paulo Roberto. **O artístico e o obsceno no direito penal**: por uma ressignificação hermenêutica do artigo 234 do Código Penal Brasileiro. 2019. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- ROSA, Eli Bruno. Cisheteronormatividade como instituição total. **Cadernos PET Filosofia UFPR**, v. 18, n. 2, p. 59-103, 2020.
- ROSA, Marcele Pereira da. **Políticas da Morte-Acontecimento**. 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- ROSÁRIO, Nísia Martins ; COCA, Adriana Pierre. A cartografia como um mapa movente para a pesquisa em comunicação. **Comunicação & Inovação**, São Caetano do Sul, n. 19, v. 41, p. 34-48, 2018.
- ROSE, Diane. Análise de Imagens em Movimento. *In*: BAUER, Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som**: um manual prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 343-364.
- RÜDIGER, Francisco. A comunicação como aventura solipsística: sobre a “nova teoria” de Ciro Marcondes Filho. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 253–277, 2020. DOI 10.29146/eco-pos.v23i3.27433. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27433. Acesso em: 13 fev. 2022.
- SAFATLE, Vladmir. Sexo, simulacro e políticas da paródia. **Revista do Departamento de Psicologia**, Niterói, v. 18, n. 1, p. 39-56, 2006.

- SALES, Alessandro. Deleuze e a lógica do sentido: o problema da estrutura. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 219-239, 2006.
- SALES, Alessandro. **Deleuze: pensamento e acordo discordante**. São Carlos: EdUFSCar, 2014.
- SALES, Alessandro. Semiótica e Comunicação em Gilles Deleuze: Uma Perspectiva. **InTexto**, Porto Alegre, v. 1, n. 12, p. 1-22, 2005.
- SALIBA, Elias Thomé. História cultural do humor: balanço provisório e perspectivas de pesquisas. **Revista de História** (São Paulo), n. 176, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rh/n176/2316-9141-rh-a01017.pdf>. Acesso em 12 dez. 2021.
- SALIBA, Elias Thomé. Treze Obras para conhecer a história cultural do humor. *In*: FARIA, João Roberto (org.). **Guia Bibliográfico da FFLCH-USP**. São Paulo: FFLCH USP, 2016. p. 19-24
- SANTOS, Antônio Carlos. **A geografia do agito: emergência e “morte” de bares e boates na cidade de João Pessoa – PB**. 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.
- SANTOS, Everton; CASTIGLIONI, Tamires. A passeata dos cem mil e seu vínculo com o Ato Institucional n. 5. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL EM DIREITOS HUMANOS E SOCIEDADE, 1., 2018, Criciúma. **Anais [...]**. Criciúma: UNESC, 2018. n.p.
- SANTOS, Jair. **O que é pós-moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- SANTOS, Tarcyanie. A solidão difusa nas sociedades da (in) comunicação. **Revista Famecos**, Porto Alegre, v. 14, n. 33, p. 115-123, 2007a.
- SANTOS, Tarcyanie. O acontecimento comunicacional. *In*: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 16, 2007b, Curitiba. **Anais eletrônicos [...]**. Campinas: Galoá, 2007b. Disponível em: <https://proceedings.science/compos/compos-2007/trabalhos/o-acontecimento-comunicacional?lang=pt-br> Acesso em: 25 fev. 2023.
- SCHÉRER, René. Deleuze e a questão homossexual: uma via não platônica da verdade. Trad. Eliana Aguiar. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n.7, p. 135-163, 1999.
- SCHNEIDER, Paulo Roberto. **Resistindo à lei: literatura e jurisprudência na filosofia Deleuze-guattariana**. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.
- SCHÖKPE, Regina. **Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- SEDGWICK, Eve. A epistemologia do armário. Trad. Plínio Dentzien. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2007.

- SEFFNER, Fernando. **Derivas da Masculinidade**: representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual (1998 – 2003). 2003. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.
- SIBILIA, Paula. **O show do eu**: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- SIBILIA, Paula. O universo doméstico na era da *extimidade*: Nas artes, nas mídias e na internet. **Revista Eco-Pós**, Rio de Janeiro, v. 18, p. 132-147, 2015.
- SILVA NETO, Francisco; ACSELRAD, Márcio. O brega como manifestação da cultura popular e sua apropriação pelos humoristas da cidade de Fortaleza. **Logos** (Rio de Janeiro. Online) , v. 25, n.1, p. 208-223, 2018.
- SILVA, Ariadne. **O conceito de diagrama na interface da arquitetura**: a emergência da abordagem diagramática na produção contemporânea. 2015. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- SILVA, Dhones Stalbert; MIRANDA, Marcelo Henrique; SANTOS, Maria do Carmo. Homofobia e interseccionalidade: sentidos condensados a partir de uma pesquisa bibliográfica. **Revista Intertérios**, Caruaru, v. 06, n. 10, p. 200-224, 2020.
- SILVA, Elder Luan; FEITOSA, Cleyton. ; ZACARIAS, Vinícius. Reflexões críticas da mesa “Ser 'gay' de interior?": vivências, existências e resistências político-afetivas. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 6, n.2, p. 310-332, 2020.
- SILVA, Janison; SANTOS, Samuel; ESTENDER, Antônio Carlos; SANTOS, Fernando. Mercado de trabalho e o preconceito contra a minoria homossexual. **Processando o Saber**, Praia Grande, n. 4, p. 97-115, 2012.
- SILVA, Luiz Carlos; ADÓ, Máximo Daniel. Existências mínimas em educação: algumas considerações sobre construção e escala. **Revista Educação**, Santa Maria, Educação, v. 47, 2022.
- SILVA, Marluce; MOURA, Carmen. Mídia e a figura do anormal na mira do sinóptico: a constituição discursiva de subjetividades femininas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 841-855, 2008.
- SILVA, Rociclei da. **Navegando com a comunicação comunitária em uma maré de microrevoluções**. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- SILVA, Sandro José. **Quando ser gay era uma novidade**: aspectos da homossexualidade masculina na cidade do Recife na década de 1970. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura Regional) - Departamento de Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2011.

SILVA, Valéria Loturco da. **Diferença**: filosofia da fronteira - o pensamento do acontecimento de Gilles Deleuze. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SILVEIRA JÚNIOR, Clóvis. Amor, humor. *In*: SEMINÁRIO DOS ALUNOS DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO DO INSTITUTO DE LETRAS DA UFF, 7., 2016, Niterói. **Anais** [...]. Niterói, UFF, 2016. p. 137-149.

SOARES, Maria da Conceição; FONSECA, João. Aparecer não é problema, mas os problemas não desaparecem: ativismo gay, humor e visibilidade na era digital. **Bagoas**, [S.l.], v. 10, p. 147-162, 2016.

SOLER, Rodrigo. O legado de Caim: reflexões sobre O Frio e O Cruel de Gilles Deleuze. **Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia**, Belo Horizonte, v. 5, p. 345-348, 2012.

SOUSA FILHO, Alipio de. A política do conceito: subversiva ou conservadora? crítica à essencialização do conceito de orientação sexual. **Bagoas**, [S.l.], v. 3, n. 4, p. 59-77, 2009.

SOUZA, Alisson. **Deleuze e o corpo**: por uma crítica da consciência. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

SOUZA, Antônio; SANTOS, Vinicius. Aprendizagem(s) nômade(s): expressões da multiplicidade em Gilles Deleuze. *In*: COLÓQUIO INTERNACIONAL. EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE, 5., 2011, São Cristóvão. **Anais** [...]. São Cristóvão: Educon, 2011. n.p.

SOUZA, Daniel; HONORATO, Eduardo Jorge; BEIRAS, Adriano. Discriminação contra homossexuais no mercado de trabalho: revisão da literatura. **PSI UNISC**, Santa Cruz do Sul, v. 5, n. 1, p. 127-143, 2021.

SOUZA, Rodrigo. Consideraciones sobre el tiempo del acontecimiento y el pensamiento-performance: Žižek y Agamben ante la pandemia. *In*: GONZÁLEZ, Gloria Clemencia; SÁNCHEZ, Leonor (org.). **Acontecimientos-Subjetividades-Políticas-Tensiones en la vida colectiva**: Claves de lectura educativa. Villavicencio: Corporación Universitaria del Meta, 2022. p. 11-38.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer**: seguido de Ágape e êxtase - orientações pós-seculares. Trad. Heci Regina Candiani. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Trad. de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAGOLL, Cliff. Becoming. *In*: PARR, Adrian (org.). **The Deleuze dictionary**. Scotland: Edinburg University Press, 2010. p. 25-27.

STRAPAZZON, Jair Adriano; CESARO, Humberto. **Diversidade sexual e de gênero**: construir conhecimentos para desconstruir preconceitos. Florianópolis: Instituto Federal Catarinense, 2021.

- STRAPPAZZON, André Luiz; MAHEIRIE, Katia. “Bons encontros” como composições: experiências em um contexto comunitário. **Arquivos Brasileiros de Psicologia** (Online), Rio de Janeiro, v. 68, n. 2, p. 114-127, 2016.
- SULLIVAN, Andrew. **Praticamente normal**: uma discussão sobre o homossexualismo. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TABACARU, Sabina. Uma visão geral das Teorias do Humor: aplicação da Incongruência e da Superioridade ao sarcasmo. Trad. Douglas Rabelo de Sousa, Maria Gabriela Rodrigues de Castro, Winola Weiss Pires Cunha, Filipe Mantovani Ferreira. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 9, p. 115-136, 2015.
- TAVARES, Camila; MASSUCHIN, Michele; SOUSA, Nayara; SILVA, Gabriela. Comunicação e Gênero como área de pesquisa: características e desenvolvimento dos estudos a partir da análise bibliométrica. **Intercom – RBCC**, São Paulo, v. 44, n. 3, p.83-102, 2021.
- TAVARES, Tatiane; TAVARES, Thais. Grindr: microterritorialidade homossexual em Campos dos Goytacazes/RJ. **Geofronter**, Campo Grande, n. 4, v. 4, p. 67-99, 2018.
- TEIXEIRA FILHO, Fernando. Apontamentos para uma Psicologia contra-homofóbica. Conselho Federal de Psicologia. *In*: DUARTE, Yvone (coord.). **Psicologia e diversidade sexual**: desafios para uma sociedade de direitos. Brasília: CFP, 2011. p.49-66.
- TELLES, André. **A revolução das mídias sociais**. São Paulo: M. Books, 2011.
- TOLEDO, Livia; TEIXEIRA FILHO, Fernando. Homofobia familiar: abrindo o armário ‘entre quatro paredes’. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 65, n. 3, p. 376-391, 2013.
- TÓTORA, Silvana Maria. *Quid vitae?* Uma política dos movimentos aberrantes. **Aurora**, Marília, v. 9, n. 27, p. 108-113, 2017.
- TREVISAN, João. **Devassos no Paraíso**: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.
- TRINDADE, Rafael. Deleuze e Guattari: Corpo sem Órgãos. **Razão Inadequada**, São Paulo, 14 abr. 2013. Brasil. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2013/04/14/deleuze-corpo-sem-orgaos/>. Acesso em: 11 out. 2022.
- TRINDADE, Rafael. Deleuze e Guattari: linha de fuga. **Razão Inadequada**, São Paulo, 14 jun. 2021. Brasil. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2021/06/14/deleuze-e-guattari-linha-de-fuga/>. Acesso em: 13 set. 2022.
- TRINDADE, Rafael. Deleuze e Guattari: máquinas de guerra. **Razão Inadequada**, São Paulo, 16 dez. 2021. Brasil. Disponível em:

<https://razaoinadequada.com/2021/12/16/deleuze-e-guattari-maquina-de-guerra/>. Acesso em: 3 nov. 2022.

TRINDADE, Rafael. Deleuze e Guattari: máquinas desejantes. **Razão Inadequada**, São Paulo, 10 maio 2013. Brasil. Disponível em:

<https://razaoinadequada.com/2013/05/10/deleuze-maquinas-desejantes/>. Acesso em: 3 nov. 2022.

TRINDADE, Rafael. Deleuze e Guattari: ritornelo (e o jazz). **Razão Inadequada**, São Paulo, 03 dez. 2017b. Brasil. Disponível em:

<https://razaoinadequada.com/2017/03/12/deleuze-ritornelo-e-o-jazz/>. Acesso em: 2 set. 2022.

TRINDADE, Rafael. Deleuze: o que é arte? **Razão Inadequada**, São Paulo, 13 dez.

2017. Brasil. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2017/12/13/deleuze-o-que-e-arte/>. Acesso em: 18 set. 2022.

TURNES MONTEZANO, Cristiane; COUTINHO, Iluska. O YouTube como espaço para transmissão de conteúdo informativo na internet. *In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO*, 42., 2019, Belém. **Anais [...]**. Belém: Intercom, 2019. p.1-15.

ULPIANO, Cláudio. O corpo e o acontecimento: curso regular Escola Senador Correia, 28 de março de 1989. Notas de aula. **Acervo Claudio Ulpiano**. Rio de Janeiro, 10 nov. 2016. Disponível em: <https://acervoclaudiuulpiano.wordpress.com/2016/11/10/aula-de-28031989-o-corpo-e-o-acontecimento-2/>. Acesso em: 21 nov. 2022.

ULPIANO, Cláudio. **O pensamento de Deleuze e a grande aventura do espírito**.

1998. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 1998. Disponível em:

<http://www.bibliotecanomade.com/2009/10/arquivo-para-download-o-pensamento-de.html>. Acesso em: 14 jul 2022.

VALE, Alexandre. “Nosso pequeno segredo sujo”: notas sobre a abjeção. **Bagoas**, [S.l.], v. 7, n. 10, p. 303-312, 2013.

VALE, Felipe. **Ativismo no vale do Youtube: o papel de influenciadores digitais na formação identitária de jovens LGBT+ no Brasil**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ**. São Paulo: N-1 Ed., 2019.

VIEIRA SOARES, Kaique. **Problema e ideia em Gilles Deleuze**. 2021. Monografia (Graduação em Filosofia) - Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2021.

VIEIRA DA SILVA, Cíntia. Intensidade e individuação: Deleuze e os dois sentidos de estética. **Revista de Filosofia: Aurora**, Curitiba, v. 29, n.46, p. 17-34, 2017.

VIEIRA, Gabriel; MOREIRA, Diego. A abordagem da homossexualidade nas novelas das 21h de Walcyr Carrasco na Rede Globo. *In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 45., 2020, [s.l.]. **Anais [...].**[s.l.]: Intercom, 2020. p. 1-15.

VIEIRA, Luciana Leila. As múltiplas faces da homossexualidade na obra freudiana. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. 9, n. 2, p. 487-525, 2009.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Nietzsche e Deleuze: sobre a arte de transfigurar. **Discusiones Filosóficas**, Colômbia, v. 12, n.18, p. 187-204, 2011.

VILLANI, Arnaud. **La guêpe et l'orchidée**: essai sur Gilles Deleuze. Paris: Belin, 1999.

VINCI, Cristian Fernando. Humorística e sensibilidade filosófica em Gilles Deleuze. **Prometheus - Journal of Philosophy**, São Cristóvão, v.10, n. 23, p. 167-187, 2017.

VITKOWSKI, José Rogério. **Experimentação dos professores na EaD**: formas, ritmos, linhas, rizoma. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-492, 2001.

WYLLYS, Jean. **Tempo bom, tempo ruim**: identidades, políticas e afetos. São Paulo: Paralela, 2014.

XAVIER JUNIOR, Francisco. **Abordagem policial ao público homossexual, bissexual e transgênero na cidade de João Pessoa-PB**: análise legal e normativa. 2014. Monografia (Especialização em Segurança Pública e Direitos Humanos) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

ZOURABICHVILI, François. **O que é um devir para Gilles Deleuze?** (Parte 1). Trad. de Diogo Corrêa Silva. Conferência pronunciada em Horlieu (Lyon), no dia 27 de março de 1997. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2019/12/09/o-que-e-um-devir-para-gilles-deleuze-parte-1-por-francois-zourabichvili/#:~:text=%E2%80%9CDevir%E2%80%9D%20implica%2C%20portanto%2C,algo%20n%C3%A3o%20sairia%20de%20si..> Acesso em: 18 jan. 2023.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Gilles Deleuze**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro, 2004.