

INFORMAMOS QUE ESTA É UMA PRIMEIRA VERSÃO DO TEXTO APROVADO PARA PUBLICAÇÃO. ESTE ARTIGO AINDA PASSARÁ PELA FASE DE REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO.

ID: 2663

DOI: <https://doi.org/10.30962/ec.2663>

Recebido em: 22/06/2022

Aceito em: 17/11/2022

Dos imaginários colonizados às sensibilidades descolonizadas: racismo em imagens de festas *barebacking sex*

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Carlos Alberto de Carvalho

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Resumo:

O artigo analisa imagens que divulgam festas *barebacking sex* nas quais emergem imaginários racistas que animalizam a sexualidade de homens negros. A partir de perspectivas das colonialidades verificamos lógicas de atração e repulsa de homens negros por homens brancos, a exemplo da recepção do *leite* (sêmen) em trocas sexuais, emulando relações escravagistas do Brasil colônia. Imaginários racistas promovem a segregação simbólica e espacial de pessoas negras, confinando-as em estereótipos e reservando-lhes senzalas e favelas, de onde saem para satisfazer o desejo sexual da branquitude. Da perspectiva decolonial, argumentamos a favor de sensibilidades descolonizadas e antirracistas.

Palavras-chave: Racismo; Decolonialidade; *Barebacking sex*.

From colonized imaginaries to decolonized sensibilities: racism in images of barebacking sex parties

Abstract

The article analyzes images that promote barebacking sex parties in which racist imaginaries emerges animalizing the sexuality of black men. From coloniality perspectives, we verified logics of attraction and repulsion of black men by white men, such as the reception of milk (semen) in sexual interactions, emulating slave relations in colonial Brazil. Racist imaginaries promote the symbolic and spatial segregation of black people, confining them to stereotypes and reserving them slave quarters and slums, from which they leave to satisfy the sexual desire of white people. From the decolonial perspective, we argue for decolonized and anti-racist sensibilities.

Keywords: Racism. Decoloniality. Barebacking sex.

De los imaginarios colonizados a las sensibilidades descolonizadas: el racismo en imágenes de fiestas *barebacking sex*

Resumen

El artículo analiza imágenes que promueven fiestas sexuales a pelo en las que emergen imaginarios racistas que animalizan la sexualidad de los hombres negros. En la perspectiva de la colonialidad, verificamos lógicas de atracción y repulsión de hombres negros por hombres blancos, como la recepción de leche (semen) en los intercambios sexuales, emulando las relaciones esclavistas en el Brasil colonial. Los imaginarios racistas promueven la segregación simbólica y espacial de los negros, confinándolos en estereotipos y reservándolos cuartos de esclavos y chabolas, de donde salen para satisfacer el deseo sexual de los blancos. Desde la perspectiva decolonial, abogamos por sensibilidades descolonizadas y antirracistas.

Palabras clave: Racismo. Decolonialidad. *Barebacking sex*.

Introdução

Na modernidade/colonialidade (MALDONALDO-TORRES, 2018; QUIJANO, 2009), o imaginário desempenha a função pedagógica e comunicacional de organizar o mundo e as dinâmicas sociais de aproximação e repulsão entre as pessoas, inclusive no que diz respeito à raça. Secularmente, imaginários racistas atuam a serviço da segregação simbólica e espacial de pessoas negras, confinando-as em estereótipos (hooks, 2019) e reservando-lhes as senzalas e as favelas, de onde elas têm autorização para sair quando para satisfazer o desejo sexual da branquitude ocidental.

Essa simbologia racista é perceptível nas imagens de divulgação de festas de orgias masculinas *barebacking sex*, onde o imaginário em torno do *leite* (sêmen) emula as relações escravagistas do Brasil Colônia, ao mesmo tempo em que contribui para a segregação e desumanização de homens negros na contemporaneidade. Tomando como referência a perspectiva decolonial, argumentamos neste artigo a favor da emergência de sensibilidades descolonizadas e, por isso, antirracistas.

Por meio da perspectiva decolonial – ou seja, de consideração dos movimentos epistemológicos, políticos, culturais e ideológicos dos processos de reexistência de populações afrodiaspóricas¹ – neste artigo almejamos analisar as camadas de sentido constituintes das imagens de homens negros acionadas nos cartazes de divulgação das orgias *Surubada dos Leiteiros* (RJ) e *Cabbaré* (SP), nas quais o *barebacking sex* é permitido.

¹ Ver a respeito Bernardino-Costa, Maldonado-Torres, Grosfoguel (2018); hooks (2019); Hall (2013); Rivera Cusicanqui (2010, 2015); Fanon (1968).

Dos protagonistas destas imagens, alguns trabalham como garotos de programa (*boys*, termo por eles reivindicado) e produzem também conteúdos pornográficos, ora disponibilizados no *Twitter*, ora em plataformas como *Xvideos* e *OnlyFans*. Não é nosso intuito, porém, indagar as motivações de cada um destes homens que ilustram os cartazes para participar, como contratados, dessas festas de orgias, onde ficam à disposição dos pagantes a fim de lhes proporcionar prazer sexual. Em vez de focarmos nas performances individuais, inclusive potencialmente indicadoras de poder de agência dos homens que são fotografados para divulgação das festas, optamos por olhar para as peças de divulgação da *Cabbaré* e da *Surubada dos Leiteiros* enquanto um conjunto de imagens que é informado por imaginários racistas e excludentes a encarregarem-se da morte simbólica e, não raro, da morte física de homens negros (HALL, 2013; hooks, 2019), equiparados a animais em tais circunstâncias.

O texto surge de pesquisa de doutorado em curso, cujo objetivo é analisar as imagens de homens negros acionadas nas peças de divulgação dessas duas festas de orgia, anunciadas no *Twitter*, onde os cartazes foram coletados, como eventos *be free* (“seja livre”) e “ambientes pró-escolha”. O *corpus* de análise compreende 175 peças de divulgação, referentes a orgias realizadas entre 2019 e 2021, sendo 98 da *Surubada dos Leiteiros* e 77 da *Cabbaré*, dentre as quais escolhemos as imagens aqui analisadas.

Metodologicamente, optamos por apresentar e analisar as peças de divulgação como parte da argumentação teórica presente em cada um dos tópicos. Buscamos, com essa estratégia, evitar apartar as discussões teóricas do empreendimento analítico, o que distanciaria a empiria do investimento conceitual.

Imaginário, da consciência à memória

Este é um trabalho sobre imaginário, mais especificamente sobre imaginários racistas, que emergem em cartazes de divulgação de festas brasileiras de orgias *barebacking sex*, ou seja, orgias nas quais os participantes são liberados para praticarem sexo anal intencionalmente e conscientemente sem camisinha (SANTOS, 2004; SILVA, 2008; DE PAULA, 2009). O imaginário, segundo Gilbert Durand (2011, p. 117), constitui a representação incontornável, “faculdade da simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde os cerca de um milhão e meio de anos que o *homo erectus* ficou em pé na face da Terra”.

Lidar com o imaginário começa por reconhecer que, se imagem e imaginário não são coincidentes, ou não se subsumem, também não estão apartados, especialmente quando lidamos com a noção de imagem para além das dimensões físico-químicas e da literalidade daquilo que enxergamos. Há, nesse sentido, uma consolidada tradição de estudos sobre o imaginário, em que também a imaginação, a cultura e outras variáveis simbólicas constituem uma complexa rede associada às potências imaginativas e imagéticas humanas (DURAND, 1997; MAFFESOLI, 2001; BELTING, 2006; BARROS, 2019).

Para Michel Maffesoli (2001), em entrevista a Juremir Machado da Silva, o imaginário

Não se trata de algo simplesmente racional, sociológico ou psicológico, pois carrega também algo de imponderável, um certo mistério da criação ou da transfiguração [...] O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável. (MAFFESOLI, 2001, p. 75).

E, no entanto, como realça Maffesoli (2001), o imaginário constitui uma realidade, no sentido de produção de modos de estar no mundo, de constituição e reconstituição de relações culturais, políticas, econômicas etc. Seguindo as pistas de Gilbert Durand (1997), o imaginário precede e excede nossa existência individual. Consequentemente, nossos processos de sociabilidade e de socialização ocorrem em meio a imaginários preexistentes, mas também nas circunstâncias em que os imaginários são sempre coletivos. Porém, não necessariamente adotaremos em totalidade os imaginários que nos envolvem, assim como suas ambiguidades levam a que eles sejam historicamente mutáveis.

Para o foco deste artigo, interessa-nos particularmente a relação entre imagem e imaginário, justamente porque a materialidade que nos anima é constituída de imagens físicas. Em modo de síntese, a proposição de Maffesoli (2001) é elucidativa:

Não é a imagem que produz o imaginário, mas o contrário. A existência de um imaginário determina a existência de conjuntos de imagens. A imagem não é o suporte, mas o resultado. Refiro-me a todo tipo de imagens: cinematográficas, pictóricas, esculturais, tecnológicas e por aí fora. (MAFFESOLI, 2001, p. 76).

Se por um lado as imagens não estão limitadas às dimensões físico-químicas e aos *pixels*, por outro, seus caracteres simbólicos são determinantes para as escolhas visuais que propõem sentidos, como exploraremos neste artigo. Ao investigarmos as imagens de homens negros acionadas nos cartazes de divulgação de festas *barebacking sex* sob perspectivas dos estudos comunicacionais, concordamos com Ana Taís Martins Portanova Barros (2019), para quem

Assumir a perspectiva dos Estudos do Imaginário para a compreensão de um fenômeno ou para o equacionamento de um problema de pesquisa implica aceitar a anterioridade ontológica do imaginário em relação aos demais constructos, ou seja, é a partir do imaginário que a história, as relações sociais, a cultura, a própria

Resta, entretanto, a questão fulcral: de onde provêm os imaginários? Pela amplitude da pergunta, cuja resposta excederia nossos objetivos, limitamo-nos, mais modestamente, à interrogação sobre as origens dos imaginários racistas. O imaginário age, pois, como uma força comunicacional ao viabilizar o estabelecimento de vínculos entre as pessoas, proporcionando-lhes mediações simbólicas constituintes de um *comum* a ser partilhado (SODRÉ, 2006; 2014; 2019). Do imaginário jorram tanto o sentido quanto o afeto, este considerado como o “modo de referir-se a toda dimensão sensível da experiência vivida” (SODRÉ, 2006, p. 11).

Mas este é, também, um trabalho sobre racismo. Assim como não é a imagem que produz o imaginário, mas o contrário (MAFFESOLI, 2001), não é a raça que produz o racismo: este é o pai da construção política e social constituída como raça, vendida na contemporaneidade como categoria biológica e, portanto, *natural* (HALL, 2013; FANON, 1968; GONZALEZ, 2020). O racismo foi a força-motriz da reorganização do mapa-múndi pelos europeus quando da chegada ao “novo mundo”, no século XVI. Surgem aí não só o *negro*, o *branco* e o *indígena*, mas também a América (MALDONALDO-TORRES, 2018; HALL, 2013; MBEMBE, 2014; QUIJANO, 2009). E, de acordo com Lélia Gonzalez (2020),

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é *natural*. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por que? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, *naturalmente*. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha (Gonzales, 1979b), pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, *naturalmente*, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente *ler jornal, ouvir rádio e ver televisão*. Eles não querem nada. Portanto, têm mais é que ser favelados. (GONZALEZ, 2020, p. 69, grifo nosso).

Na dinâmica descrita por Lélia Gonzalez (2020), o *cultural* é convertido em *natural* como estratégia de (re)atualização e perenização da narrativa racista moderna. E isso ocorre graças a um trabalho de silenciamento de pessoas negras que as torna não falantes, mas faladas – *infans*, “aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos” (GOZANLEZ, 2020, p. 69). Um processo de controle de narrativas (HALL, 2013) do qual procedem relatos unidimensionais, denominados por bell hooks (2019) de estereótipos, que animam imaginários, inclusive midiáticos.

Não à toa, a atriz Taís Araújo, quando na banca de entrevistadores do programa *Roda*

Viva cuja convidada era a atriz Zezé Motta, questionou o erotismo predominante nas abordagens dramáticas de Xica da Silva e relatou: “quando eu me recusei a fazer uma cena de sexo anal, Walter Avancini e Walcyr Carrasco [diretor e autor] foram, publicamente, dizer que eu estava transformando Xica da Silva numa Maria Chiquinha”². Taís, na época, tinha de 17 para 18 anos.

Salta deste depoimento a indignação contra as simbologias racistas – e machistas – que envolvem as imagens da *mulata*, da *doméstica* e da *mucama* no Brasil, intrinsecamente relacionadas ao mito brasileiro da democracia racial, conforme analisa Lélia Gonzalez (2020):

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeuamento carnavalesco [da mulata] ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeuamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALEZ, 2020, p. 71).

Mulata e *doméstica* derivam da *mucama*, escrava incumbida no Brasil Colônia da prestação de serviços sexuais ao senhor e de serviços domésticos à família dele, dentre os quais, amamentar os filhos da Casa Grande (GONZALEZ, 2020). *Mulato*, a palavra, consta no Dicionários Houaiss da Língua Portuguesa (2009), primeiramente, como sinônimo de jumento, “burro pequeno, ainda novo” / “cabra (‘indivíduo’) valente, desabusado, esperto” / “indivíduo cheio de manhas; inzoneiro, sonso”. Só então aparece o significado de *mulato* como descendente de brancos e negros, conforme reza o mito brasileiro da democracia racial. O Houaiss, no entanto, não informa que a palavra deriva de *mula*, “a fêmea do burro” (HOUAISS, 2009).

Movimento simbólico semelhante ao descrito por Gonzalez (2020) pode ser conferido em peças de divulgação de festa de orgia masculina intitulada *Surubada dos Leiteiros* e realizada até o primeiro semestre de 2022 na cidade do Rio de Janeiro (RJ). Orgia *barebacking*, a *Surubada dos Leiteiros* divulgou, para algumas edições, cartazes onde os modelos negros contratados para interagir sexualmente com o público pagante do evento são anunciados como *homens cavalos* (figura 1).

² Disponível em: https://cultura.uol.com.br/noticias/44050_no-roda-viva-zeze-motta-e-tais-araujo-relembra-a-importancia-de-xica-da-silva.html. Acesso em: 14 jan. 2021.

Figura 1: “Homens cavalos” têm o rosto humano suprimido nos cartazes e ostentam pênis que, aparentemente, foram tratados digitalmente na composição da imagem.



Fonte: Twitter, Online, 2020.

Aparentemente, o motivo de tal designação seria *apenas* o pênis *animalesco* a que, secularmente, o Ocidente reduz o homem negro, extirpando dele qualquer resquício de humanidade ao lhe atribuir uma hipersexualidade (hooks, 2019; MBEMBE, 2014). Mas, se pensarmos tais imagens a partir da memória, e não da consciência, conforme a perspectiva de Lélia Gonzalez (2020), salta delas a ideia de “jumento” e de “burro”, no sentido de serviçal/servo, a mesma que embasa a metáfora do “burro de carga” e que legitimou o tráfico negreiro de África para o Brasil no período colonial.

A imagem está para a memória como a escrita está para a consciência. Esta, afinal, exclui o que a memória inclui; é lugar de rejeição expressado como discurso dominante em uma cultura, ocultando a memória mediante a imposição de uma determinada – e unívoca – verdade (GONZALEZ, 2020). A condição de possibilidade dessa verdade unilateral não é o corpo, mas a mente; não é a coletividade, mas o indivíduo: inscreve-se, desse modo, no *ego cogito*³ moderno (MALDONALDO-TORRES, 2018). Não à toa, comumente nos referimos à *voz da consciência*, no singular.

Colocamo-nos, neste trabalho, diante da imagem como forma de memória a condensar sentidos mentais e corporais, na qual a mediação da escrita – enquanto experiência literária e de troca de correspondências oficiais introduzida no Brasil quando da invasão dos portugueses no século XVI – atua a serviço do apagamento do tato, do olfato, do paladar e da audição na semiose (RIVERA CUSICANQUI, 2010; 2015).

³ O *ego cogito* cartesiano é sintetizado na máxima “penso, logo existo”, “pedra angular do eurocentrismo e do cientificismo” (BERNARDINO-COSTA; MALDONALDO-TORRES; GROSGOUEL, 2018, p. 12) ao atribuir a produção do conhecimento *objetivo* e *verdadeiro* a um monólogo interno, individualista, que rechaça afecções, sensações e percepções corporais. Resulta que o conhecimento *moderno* é, portanto, *descorporificado*.

Memória, assim, é o não saber que conhece, lugar de inscrições a restituir tanto uma história não escrita (GONZALEZ, 2020) quanto imagens que não são físicas, mas mentais (BELTING, 2006). No conjunto das textualidades imagéticas, imaginárias e imaginativas que compõem a semiose das peças de divulgação da festa *Surubada dos Leiteiros*, é a memória escravagista que irrompe do texto de uma das postagens de divulgação das edições *Homens Cavalos* no *Twitter*, reproduzida abaixo:

Promoção da cavalaria passando no seu Twitter:
Dando RT neste pôster você participará do sorteio de 2 entradas VIP para a festa Surubada dos Leiteiros
Edição: @VITOR_GUEDES_GP E OS HOMENS CAVALOS.
Só para quem levar leite e cavalgar!
(Postagem feita no *Twitter* @ESurubada, perfil já extinto, em 10 dez. 2020).

“Levar leite” e “cavalgar” remetem ao escravagismo que configura a forma social brasileira, segundo Sodré (2019): quem cavalga é o senhorio, e não o habitante da senzala. Mesmo o ato de *levar leite* indicado na postagem (em referência à ejaculação dentro do ânus do parceiro, sem camisinha, onde *leite* equivale ao sêmen) remete ao papel de “ama de leite de filhos de seus senhores”, um dos significados da palavra *mucama* (HOUAISS, 2009).

Nos dois casos, *receber o leite* é símbolo de privilégio, pois, aprisionados na condição de *ativos/fornecedores de leite* no universo do *barebacking sex*, os homens negros não usufruiriam da possibilidade de performar o *passivo/depósito de leite* nessas interações sexuais. Em uma leitura que explora a ambiguidade inescapável das imagens e o impossível estancar do imaginário, o *leite* das pessoas negras continua a ser vital para o prazer e saciedade de brancos (figura 2).

Reverbera nos cartazes e no tuíte o estereótipo do *homem negro bem dotado e ativo* do qual se queixa um dos frequentadores das festas de orgia etnografadas por Barreto⁴ (2016):

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

⁴ Barreto (2016) trabalhou com orgias masculinas não declaradamente *barebacking sex*, como no caso do fenômeno analisado neste artigo, mas nas quais constatou interações sexuais entre homens sem o uso do preservativo externo.

Figura 2 – Da esquerda para a direita: na primeira imagem, homens negros performam o ativo (fornecedor de *leite*) em interação sexual na qual o branco é o passivo (depósito de *leite*).



Fonte: Twitter, Online, 2019, 2020.

Se os estereótipos funcionam como redutores da complexidade do humano ao propor enquadramentos taxonômicos, é necessário não perder de vista os imaginários que sancionam as classificações a partir de racismo, misoginia, xenofobia, LGBTQIAP+fobia e outras estratégias de desumanizações. Nesse movimento temos também a oportunidade de reconhecer quem são as pessoas beneficiárias dos processos de subjugação e, sobretudo, de que armas se valem para infligir as mais variadas e cruéis modalidades de violências físicas e simbólicas, como tem sido investigado em diversas pesquisas centradas nas lógicas das colonialidades do poder e do saber e das suas superações por meio da decolonialidade (MALDONALDO-TORRES, 2018; RIVERA CUSICANQUI, 2010; 2015; QUIJANO, 2009).

Entre a repulsa e o desejo

A decolonialidade não se restringe a projeto político-acadêmico, tampouco a uma postura teórico-metodológica. Trata-se de um processo de intervenção sobre a realidade (BERNARDINO-COSTA; MALDONALDO-TORRES; GROSFUGUEL, 2018), principalmente em um contexto no qual “parece que não só houve pouco progresso em relação às questões de raça e representação, mas se aumentou a quantidade de imagens odiosas” (hooks, 2019, p. 28).

Essa escalada de imagens odiosas é ainda mais perceptível no Brasil sob a gestão de extrema direita de Jair Bolsonaro, em que o racismo foi alçado à política de governo – basta considerarmos o esvaziamento a que vem sendo submetida desde 2019 a Fundação Palmares,

cuja missão original é preservar e difundir a cultura afro-brasileira, para constatar isso⁵. A eleição de Jair Bolsonaro para o Executivo Federal, entretanto, não irrompe do nada; é resultado, também, do escravagismo incrustado na forma social brasileira (SODRÉ, 2019):

O padrão de domínio étnico-ocidental é a branquitude. Eu digo e repito sempre, a partir de uma consciência colonialista do branco do Ocidente. É como se o Ocidente fosse o branco absoluto ou, ao contrário, como se a branquitude fosse o oeste absoluto. O ocidente absoluto. A excelência eugênica, digamos, antropológica do homem ocidental. Isso foi incorporado pelas elites brasileiras desde o pacto que fundou a República, ou seja, os ideais da República se associam aos ideais eugênicos europeus. A partir disso, derivam modos de vida baseados em julgamentos e preferências que se repetem nas seleções de emprego, na maneira de tratar e na maneira de lidar entre as pessoas. Penso, por meio desse paradigma baseado numa consciência da branquitude, a consequência de grande parte dos problemas de repulsão e aproximação nas relações sociais. (SODRÉ, 2019, p. 878).

Sodré (2019) pensa a forma social como a maneira pela qual a sociedade se configura por dentro e por fora, a qual abrange, também, uma visão sobre a interioridade das pessoas: fantasias, desejos, afetos, alteridade e *outridade* (hooks, 2019)⁶. Imiscuído na forma social brasileira, o racismo atua como uma barreira no plano do sensível, ou seja, como uma espécie de imunidade contra pessoas negras, no sentido de evitar se deixar afetar por negras e negros e de evitar, mesmo, qualquer interação, inclusive espacial. Daí o porquê de Muniz Sodré (2015, 2019) caracterizar a lógica do racismo como menos de sentido do que de lugar.

Em linha de pensamento semelhante, Lélia Gonzalez (2020) alerta para o confinamento a que a comunidade negra está reduzida no Brasil. Um confinamento simbólico e espacial, fruto de um processo de urbanização da Região Sudeste, na primeira metade do século XX, equivalente à proletarização e à precarização das condições de vida de pessoas negras, restando-lhes as favelas (GONZALEZ, 2020). Esse processo é visto de dentro na obra da escritora Carolina Maria de Jesus, sobretudo em “Quarto de Despejo” (2014), onde Carolina afirma:

Quando eu vou na cidade tenho a impressão de estar no paraíso. Acho sublime ver aquelas mulheres e crianças tão bem vestidas. Tão diferentes da favela. As casas com seus vasos de flores e cores variadas. Aquelas paisagens há de encantar os olhos dos visitantes de São Paulo, que ignoram que a cidade mais afamada da

⁵ Ver, por exemplo, “Erika Hilton vai à justiça contra a mudança de logo da Fundação Palmares”, disponível em: <https://www.terra.com.br/diversidade/erika-hilton-vai-a-justica-contr-a-mudanca-de-logo-da-fundacao-palmares.d87b0ace6431e3112c7c8e2c7d6dc1c8i3rpxkuh.html>, e “Sérgio Camargo quer mudar nome de Fundação Palmares para Princesa Isabel”, disponível em <https://www.cartacapital.com.br/politica/sergio-camargo-quer-mudar-nome-de-fundacao-palmares-para-princesa-isabel/>. Acessos em: 3 fev. 2022.

⁶ Tradutora da obra “Olhares Negros: raça e representação”, de bell hooks (2019), para o português do Brasil, Stephanie Borges explica que *outridade* se refere a “um ‘outro’ que não é psicanalítico nem etnográfico (ao qual poderíamos nos referir falando em ‘alteridade’), mas de uma pessoa às vezes próxima, da nossa convivência, cujas diferenças que a constituem em termos de raça/gênero são tratadas como algo exótico” (hooks, 2019, p. 66, grifo nosso).

América do Sul está enferma. Com as suas úlceras. As favelas. (JESUS, 2014, p. 85).

Se a cidade encanta, a favela e as gentes daí habitantes – descritas por Carolina Maria de Jesus (2014) como “projetos de gente humana”, equivalentes ao lixo – causam repulsa. Mais de uma vez, em “Quarto de Despejo” (2014), Carolina desabafa sobre os olhares de *nojo* que as pessoas lhe direcionam quando ela vai à cidade. Há, porém, uma ambivalência nessa dinâmica de repulsão e aproximação, que se insinua na análise de alguns cartazes de divulgação da festa de orgia *Surubada dos Leiteiros*, principalmente naqueles que anunciam *putos favelados* como *atração* – ou seja, homens negros (figura 3). Na *putaria*, eles são convertidos de repulsivos em *atrativos*.

Figura 3: “Sete boys à disposição do público”, todos negros.



Fonte: Twitter, Online, 2020.

Etnografando orgias masculinas para o público pagante realizadas no Rio de Janeiro (RJ) ao longo da década de 2010, Barreto (2016) constatou que três princípios regem as performances e éticas locais nesses eventos, norteando as relações entre os participantes: *masculinidade*, *discrição* e *putaria*. Este último, *o princípio da putaria*,

[...] é o elemento organizador das práticas nesses espaços. Pela fala dos “nativos” percebe-se que, ali na orgia, não basta ser safado, tem que ser puto. Por isso, um corpo bonito, um “cara de elite”, uma “gracinha”, “para casar” não se torna necessariamente o centro das atenções. O que vai valer ali é muito mais a *disposição* para a putaria. Daí que corpos que em outros ambientes não tivessem atenção ou talvez fossem considerados como *abjetos* mesmo (como deficientes, velhos, gordos etc.), nessas festas podem se tornar desejáveis, até mesmo dando sentido ao próprio nome de uma das festas: “Vale Tudo”. (BARRETO, 2016, p. 181-182).

A *putaria* desestabiliza hierarquias de classes e, também, de raças, viabilizando uma negociação quando da definição de quem – e quando – é considerado como abjeto: sob a *putaria*, o negro/favelado torna-se desejável e desejado. Essa desestabilização remete, inclusive, ao “duplo vínculo” do racismo brasileiro, no qual o sujeito afirma não ser racista, mas também não se aproxima de pessoas negras: “Trata-se de uma guerra de posições, de lugares diferenciados” (SODRÉ, 2019, p. 884).

Guerra é a maneira como Maldonado-Torres (2018), a partir de Fanon (1968), caracteriza o paradigma da modernidade/colonialidade que originou a ideia de raça e ocasionou a divisão do mundo entre seres superiores e inferiores. “Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial verifica-se que o que retalha o mundo é, antes de mais nada, o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça” (FANON, 1968, p. 29).

Disso, Carolina Maria de Jesus (2014) fala quando aciona a metáfora da favela como *quarto de despejo*, em oposição à *sala de jantar* (Prefeitura) e ao *jardim* (cidade). Disso também Carolina fala ao afirmar que o que está no *quarto de despejo* “ou queima-se ou joga-se no lixo” (JESUS, 2014, p. 37). Disso os movimentos sociais falam ao reivindicarem que bala perdida, no Brasil, tem alvo: os corpos negros. A essa segregação, simbólica e espacial, o pastor evangélico e ex-prefeito do Rio de Janeiro (RJ), Marcelo Crivella, referia-se quando denominou as comunidades da Zona Oeste como “latrina da Barra da Tijuca”.⁷

Desse modo, *quando para fornecer leite*, o negro é passível de aproximação, retornando à condição de abjeto/repulsivo após a tarefa. Nesse sentido, o depoimento de Zulu Cleyson no documentário “Além de preto, viado”⁸ é bastante representativo, por aludir à dialética entre repulsa e aproximação e entre repulsa e desejo à qual se veem submetidos os corpos negros na *moderna* sociedade brasileira:

[...] depois que eu comecei a me relacionar com outros caras, eu percebi que tinha um desejo e que era um desejo e só – aí entra a hipersexualização dos corpos [negros], né? Então, é aquilo, os caras queriam ficar comigo, mas não na frente de todo mundo. Eu era o lance da madrugada.

Se cotejada com os contextos das orgias *Cabbaré* e *Surubada dos Leiteiros*, a situação descrita por Zulu Cleyson tem a vantagem de não pressupor a hipótese, ao menos a princípio, de que dos encontros derivasse alguma expectativa ou promessa de compromisso afetivo e de

⁷ Ver “Crivella chama áreas do Rio das Pedras de ‘latrina da Barra da Tijuca’”. Disponível em: <https://diariodorio.com/crivella-chama-areas-do-rio-das-pedras-de-latrina-da-barra-da-tijuca/>. Acesso em: 4 fev. 2022.

⁸ Disponível na íntegra em: <https://www.youtube.com/watch?v=BDglGIUgF2g&t=178s>. Acesso em: 4 fev. 2022.

exposição pública de relacionamento. Nesse sentido, a dialética seria da ordem nem tanto de repulsa e aproximação, mas de repulsa e desejo, este incontrolável em sua necessidade de satisfação, mas realizável entre quatro paredes, desde tempos imemoriais.

Inclusive, a maior pesquisa genômica já realizada sobre a população brasileira, intitulada Projeto “DNA do Brasil”, confirmou, recentemente, aquilo de que todo mundo já suspeitava acerca da história do Brasil: somos uma nação construída sobre o estupro de mulheres indígenas e negras por homens brancos europeus.

A herança genética de homens indígenas foi praticamente apagada, correspondendo a 0,5% do genoma da população, enquanto 75% são atribuídos a homens europeus e 14,5% a africanos (ROSSINI, 2020). Somos, de fato, um país miscigenado, mas graças a essas atrocidades históricas.

Sensibilidades descolonizadas

Descolonização envolve um processo interno de autodefinição, para muito além da resistência à dominação, que implica acionar a memória tanto na recordação do passado quanto na imaginação de novos futuros (hooks, 2019; HALL, 2013). *Imaginar* deriva de *imagem*, de onde provém, ainda, *imaginário*. Este exerce uma função pedagógica crucial, a de organizar o mundo em que vivemos, as relações que estabelecemos (ou deixamos de estabelecer) e a de filtrar os nossos olhares (RIVERA CUSICANQUI, 2010; 2015; HARAWAY, 2009; BELTING, 2006). Uma função eminentemente comunicacional:

A comunicação se faz como um dispositivo para abranger e reorganizar. [...] Dentro dessa reorganização, a questão do preconceito aflora. Os instrumentos de mídia trabalham nesse modo de discurso, inclusive os algoritmos, que podem ser preconceituosos. Na prática, o que entendo por estratégias sensíveis são as movimentações e organização das movimentações tanto no âmbito das relações presenciais quanto no das relações de mídia com o objetivo de sensibilizar. É possível pensar também na esfera da educação e da pedagogia, sensibilizando desde a criança até o adulto para a questão da diferença. (SODRÉ, 2019, p. 880).

Sensibilizar para a diferença é fazer pessoas diferentes se estenderem as mãos tanto no plano do conhecimento (cognitivo) quanto no plano afetivo (SODRÉ, 2019). Nossas ações e interações são pautadas em imaginários que respondem, inclusive, pelo limite entre ético e não ético. Por isso, a capacidade de imaginar *amanhãs* distintos de um *hoje* está intrinsecamente relacionada à possibilidade de rearranjar e deslocar esses pontos limítrofes para lá ou para cá; está relacionada às possibilidades de mudanças não apenas nas imagens, mas, principalmente, em nossos *processos de olhar* (hooks, 2019; HARAWAY, 2009). Logo,

é um equívoco resumir a imagem a mero instrumento e/ou entretenimento.

Acionar a memória como filtro dos processos de olhar as imagens de homens negros ora analisadas nos leva às camadas ao avesso desses cartazes, de onde salta o ódio às pessoas negras que configura a forma social brasileira. A assistente social Aline Thuller dá um testemunho desse ódio em depoimento ao G1 do Rio de Janeiro (RJ), por ocasião do assassinato, a pauladas, do jovem congolês Moïse Kabagambe. Congolese refugiados como Moïse, quando no Brasil, passam a enfrentar um fenômeno até então desconhecido para eles, o racismo pela cor da pele, além da xenofobia: “As vivências são muito difíceis. Crianças que perguntam: ‘por que me chamam de macaca, tia? Estão me chamando de macaca’.”, relata a assistente social ao G1 (SATRIANO, 2022, *online*).

Macaca, cavalo, mula, jumento são estereótipos (hooks, 2019) integrantes do espectro de desumanização de pessoas negras no Brasil, que, infelizmente, não se esgota nessas imagens. Alguns cartazes de divulgação das orgias *Surubada dos Leiteiros* mostram, ainda, homens negros como *lobo* e como *peru* – neste último caso, em referência ao genital masculino, emulado também no machado ostentado na mesma imagem pelo *lenhador* (figura 4).

Percebe-se, aí, o falocentrismo que está na raiz da violência de brancos contra negros, mas, também, de negros contra negros, pois fomenta imagens opressivas tanto para mulheres negras quanto para homens negros que vivenciam *masculinidades plurais* (hooks, 2019; HALL, 2013)⁹.

A descolonização, como processo de superação dessas dinâmicas falocêntricas que alimentam violências, terá que se dar pela emergência do que Stuart Hall (2013) chama de sensibilidades descolonizadas, caracterizadas por imagens libertadoras, pautadas pela ética, e capazes de devolver às pessoas negras a liberdade de trânsito simbólico e de falar sobre si mesmas, para si mesmas (hooks, 2019). Tal processo, no entanto, só se efetivará com a superação do paradigma da modernidade/colonialidade, sustentado pela divisão do mundo entre seres superiores e inferiores. Não há como falar em ética nesse contexto belicoso – não, pelo menos, em uma ética da qual se beneficiem *todas* as pessoas.

⁹ “O que os homens negros poderiam fazer por eles mesmos e pelo povo negro se não fossem socializados por uma sociedade patriarcal supremacista branca capitalista para colocar suas atenções em seus pênis? Não deveríamos suspeitar da comodificação da negritude contemporânea orquestrada pelos brancos que mais uma vez dizem ao homem negro não só para focar em seu pênis, mas para fazer desse foco uma paixão que o consome? Tais homens confusos têm pouco tempo ou discernimento para a luta pela resistência. Não deveríamos desconfiar de representações de homens negros como as mostradas em filmes como *Um espírito grudou em mim*, em que um homem negro se descreve como “pauzudo como um cavalo”, como se o tamanho do pênis definisse quem ele é?” (hooks, 2019, p. 211).

Fanon (1968, p. 26) diz que a descolonização “atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atôres privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-vida da história”. Descolonizar implica, ao fim e ao cabo, criar uma humanidade às avessas do “penso, logo existo” fundador do humanismo europeu e que justificou o saqueio de territórios e de vidas mundo afora, reservando a lata de lixo da história para sensibilidades como as de Carolina Maria de Jesus (2014), cujo *pretuguês* (GONZALEZ, 2020) irmana escrita e memória, imagem e consciência.

Figura 4 – bell hooks (2019) e Stuart Hall (2013) descrevem o círculo de violência desencadeado por tais representações de homens negros.



Fonte: Twitter, Online, 2020.

Já bell hooks (2019) alerta para o fato de que, se houve pouco avanço no que diz respeito à escalada das imagens odiosas, é porque mudamos – *quando* mudamos – as imagens sem alterar os paradigmas, sem mudar as perspectivas e os modos de ver. E tal tarefa exige de nós uma *contramovimentação racista*, de quebra tanto das barreiras sociais quanto das barreiras de defesa do corpo, descolonizando as nossas próprias sensibilidades (SODRÉ, 2019; HALL, 2013). Trata-se, em última instância, do árduo trabalho de descolonização de imaginários racistas cultivados ao longo de séculos e que ainda identificamos no século XXI, como buscamos evidenciar por meio da leitura de alguns cartazes de divulgação das orgias *Surubada dos Leiteiros* (RJ) e *Cabbaré* (SP).

Considerações finais

Ao acionarmos situações recentes de racismo no Brasil, a exemplo do espancamento até a morte do congolês Moïse Kabagambe, ao qual se juntam assassinatos e outras modalidades de violências físicas e simbólicas contra pessoas negras diariamente, nossa intenção foi indicar o quanto o racismo presente nas imagens de divulgação das orgias *Surubada dos Leiteiros* (RJ) e *Cabbaré* (SP) fazem parte de um imaginário bem mais amplo, complexo e incrustado na sociedade brasileira.

Nos cartazes, ainda que sem a intenção deliberada de reforço do racismo, encontramos a dialética entre memória e consciência proposta por Lélia Gonzalez (2020) acerca dos modos como operam as lógicas racistas entre nós. Parece-nos mesmo que a animalização da sexualidade de homens negros, assim como as dinâmicas de desejo e repulsa a que aludimos, são tributárias da naturalização das hierarquias criadas pelo racismo.

Não deixa de ser perceptível uma irônica, mas também perversa inversão de valores de liberdade, no racismo presente em cartazes que objetivam divulgar orgias de *barebacking sex*, prática sexual a princípio comprometida com uma ética de liberdade e de atividades sexuais livres de amarras, convenções e estereótipos. Análises das imagens de divulgação das orgias *Surubada dos Leiteiros* (RJ) e *Cabbaré* (SP) com outros enfoques, acreditamos, poderão trazer à baila outras estratégias de hierarquização e inferiorização, como aquelas derivadas de etarismo, capacitismo etc. Nesse sentido, tal como alerta, dentre outras e outros, Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2015), uma imagem não é composta somente daquilo que nela está visível, mas também daquilo que ela oculta.

Descolonizar sensibilidades racistas exige um longo e reiterado esforço pedagógico e comunicacional, uma vez que imaginários que sustentam a produção e reprodução de imagens não surgem de um momento para outro. São, pelo contrário, elaborados em temporalidades e espacialidades alargadas, espreado-se por diversas esferas das relações e atividades individuais e coletivas.

As análises sobre imaginários e imagens racistas, que animalizam homens negros, não nos autorizam ampliar conclusões para todas as experiências *barebacking sex* e ao conjunto dos seus adeptos. Por outro lado, são um alerta para a necessidade de que a prática que surgiu com um ideal de liberdade e respeito ao sexo sem proteção física, mas praticado de forma consensual, não se transfigure, por outras vias, na reprodução de lógicas aprisionadoras e violentas alimentadas por estereótipos que inferiorizam pela hierarquização.

Referências

- BARRETO, Victor Hugo de Souza. **Festa de Orgia para Homens: territórios de intensidade e socialidade masculina**. 2016. 348 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2016.
- BARROS, Ana Taís Martins Portanova. Comunicação e Imaginário: uma heurística. *In: DE CARLI, Anelise Angeli e BARROS, Ana Taís Martins Portanova (Org.). **Comunicação e imaginário no Brasil: Contribuições do grupo Imaginalis (2008 – 2019)***. Porto Alegre: Imaginalis, 2019. [e-book].
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONALDO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. Introdução – Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. *In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONALDO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico***. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 9-30. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- BELTING, Hans. Imagem, Mídia e Corpo: Uma nova abordagem à Iconologia. **Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia**, São Paulo, n. 8, p. 33-60, jul. 2006. Disponível em: https://www.cisc.org.br/portal/jdownloads/Ghrebh/Ghrebh-%208/04_belting.pdf. Acesso em: 25 jan. 2021.
- DE PAULA, Paulo Sergio Rodrigues. **Barebacking Sex: Discursividades na mídia impressa brasileira e na internet**. 2009. 209 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/92662>. Acesso em: 1 mar. 2019.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca da ciência e filosofia das imagens**. São Paulo: Difel, 2011.
- _____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1968.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, intervenções e diálogos**. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. 2. ed. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 21 nov. 2020.
- HOOKS, bell. **Olhares Negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.
- JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

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

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade [entrevista]. **Revista Famecos**, Porto Alegre, n. 15, ago. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2001.15.3123>. Acesso em: 28 dez. 2021.

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

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociologia de la Imagen**: Miradas ch'ixi desde la historia andina (ensayos). 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

_____. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p.

ROSSINI, Maria Clara. Estupro de mulheres negras e indígenas deixou marca no genoma dos brasileiros. **Super Interessante**, São Paulo, 3 out. 2020, Ciência, *online*. Disponível em: <https://super.abril.com.br/ciencia/estupro-de-mulheres-negras-e-indigenas-deixou-marca-no-genoma-dos-brasileiros/>. Acesso em: 4 out. 2020.

SANTOS, Luís Henrique Sacchi dos. Educação e Pesquisa de Práticas Sexuais de Risco (*Barebacking Sex*). In: RIOS, Luís Felipe *et al.* **Homossexualidade**: produção cultural, cidadania e saúde. Rio de Janeiro: ABIA, 2004. p. 69-83.

SATRIANO, Nicolás. Assistente social que viu Moïse Kabagambe crescer lamenta morte de congolês: 'É muito difícil de acreditar', **G1**, Rio de Janeiro, 1 fev. 2022, *online*. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/02/01/assistente-social-que-viu-moise-kabamgabe-crescer-lamenta-morte-de-congoles-e-muito-dificil-de-acreditar.ghtml>. Acesso em: 2 fev. 2022.

SILVA, Luís Augusto Vasconcelos da. **Desejo à flor da tel@**: a relação entre risco e prazer nas práticas de *barebacking*. 2008. 197 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SODRÉ, Muniz. Do lugar de fala ao corpo como lugar de diálogo: raça e etnicidade numa perspectiva comunicacional. Entrevista com Muniz Sodré. **Reciis – Rev. Eletron. Comun. Inf. Inov. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 887-886, out./dez. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.29397/reciis.v13i4.1944>. Acesso em: 02 fev. 2022.

_____. **A Ciência do Comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **As Estratégias Sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009. p. 73-117.

Dados de Autoria

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG), linha de pesquisa Textualidades Midiáticas. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

E-mail: antoniofaustojr@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8836-9309>

Carlos Alberto de Carvalho

Professor Associado do Curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, na graduação e no programa de pós-graduação. Doutor em Comunicação Social pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2.

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

E-mail: carloscarvalho0209@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8433-8794>

Dados do artigo

Resultado de projeto de pesquisa, de dissertação, tese:

O artigo é resultado da tese de doutorado “Um olhar ético, erótico e errático para o racismo a partir de anúncios de orgias *barebacking sex*”, a ser defendida no dia 1º de abril de 2024 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM-UFMG).

Fontes de financiamento:

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes); Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig).

Apresentação anterior:

Não se aplica.

Agradecimentos/Contribuições adicionais:

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes); Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig).

Apenas para textos em coautoria

Concepção e desenho da pesquisa:

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior, Carlos Alberto de Carvalho.

Coleta de dados:

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior.

Análise e/ou interpretação dos dados:

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior, Carlos Alberto de Carvalho.

Escrita e redação do artigo:

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior, Carlos Alberto de Carvalho.

Revisão crítica do conteúdo intelectual:

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior, Carlos Alberto de Carvalho.

Formatação e adequação do texto ao template da E-Compós:

Antonio Carlos Fausto da Silva Júnior, Carlos Alberto de Carvalho.

Dados sobre Cuidados Éticos e Integridade Científica

A pesquisa que resultou neste artigo teve financiamento?

Sim.

Financiadores influenciaram em alguma etapa ou resultado da pesquisa?

Não.

Liste os financiadores da pesquisa:

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes); Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig).

Autora, autor, autores têm algum tipo de vínculo ou proximidade com os financiadores da pesquisa?

Sim.

Descreva o vínculo apontado na questão anterior:

Bolsista e pesquisador.

Autora, autor, autores têm algum tipo de vínculo ou proximidade com alguma pessoa ou organização mencionada pelo artigo?

Não.

Descreva o vínculo apontado na questão anterior:

Não há vínculos deste tipo.

Autora, autor, autores têm algum vínculo ou proximidade com alguma pessoa ou organização que pode ser afetada direta ou indiretamente pelo artigo?

Não.

Descreva o vínculo apontado na questão anterior:

Não há vínculos deste tipo.

Interferências políticas ou econômicas produziram efeitos indesejados ou inesperados à pesquisa, alterando ou comprometendo os resultados do estudo?

Não.

Que interferências foram detectadas?

Nenhum efeito inesperado do tipo foi detectado.

Mencione outros eventuais conflitos de interesse no desenvolvimento da pesquisa ou produção do artigo.

Não há conflitos de interesse.

A pesquisa que originou este artigo foi realizada com seres humanos?

Não.

Entrevistas, grupos focais, aplicação de questionários e experimentações envolvendo seres humanos tiveram o conhecimento e a concordância dos participantes da pesquisa?

Não se aplica porque a pesquisa não envolveu a participação de seres humanos.

Participantes da pesquisa assinaram Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Não se aplica porque a pesquisa não envolveu a participação de seres humanos.

A pesquisa tramitou em Comitê de Ética em Pesquisa?

Não se aplica porque a pesquisa não envolveu a participação de seres humanos.

O Comitê de Ética em Pesquisa aprovou a coleta dos dados?

Não se aplica porque a pesquisa não envolveu a participação de seres humanos.

Mencione outros cuidados éticos adotados na realização da pesquisa e na produção do artigo:

Anonimização de participantes: os modelos que aparecem nas imagens tiveram o rosto desfocado.