

AO SUL DO CORPO: ABORDAGENS NÃO HEGEMÔNICAS QUE ABALAM A MASCULINIDADE TÓXICA VIGENTE

The south of the body: non-hegemonic approaches that undermine the current toxic masculinity

El sur del cuerpo: enfoques no hegemónicos que fracturan la masculinidad tóxica actual

Vicente de Paula Nascimento Leite Filho

Graduad@ em Comunicação Social pela UFPI, pesquisador@ do Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Universidade de Brasília, onde pesquisa regimes de visibilidades corpóreas dissidentes. Professor mediador EAD no IFB. Compôs obras como *Corpos para Vestir e Despir* (Inferninho da Kátia Flávia/Culto das Malditas - Pilastra-DF, 2019) e outras exposições, oficinas e residências artísticas.

E-mail: vincejornart@gmail.com

Gabriela Pereira de Freitas

Professora adjunta da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília. Doutora em Comunicação pela UnB, com período sanduíche na Universidade Sorbonne Paris - IV. Mestrado profissionalizante em Design pelo Istituto Europeo di Design de Milão e mestrado acadêmico em Comunicação pela UnB.

E-mail: gabriela.freitas@gmail.com

Resumo

Um dos fantasmas que assombram a masculinidade tóxica é o cu, ou o polo sul do corpo, que tem se apresentado como uma abertura profícua para refletir e reposicionar os papéis de gênero enrijecidos na estrutura social vigente. Dialogando com estudos de gênero, discutimos como representações anais dissidentes têm quebrado paradigmas sociais violentos/antidemocráticos, apontando debate de raça e colonialismo como relevantes caminhos de resistência às opressões de gênero protagonizadas por masculinidades tóxicas.

Palavras-chave: masculinidade, ânus, subjetividade, *queer*, violência.

Abstract

One of the ghosts that haunt toxic masculinity is the ass, or the south pole of the body, which has presented as a fruitful opening to reflect and reposition the rigid gender roles in the current social structure. Dialoging with gender studies, we discuss how dissident anal representations have broken violent / anti-democratic social paradigms, pointing out race and colonialism debate as relevant paths of resistance to gender oppressions carried out by toxic masculinities.

Keywords: masculinity, ass, subjectivity, queer, violence.

Resumen

Uno de los fantasmas que persiguen la masculinidad tóxica es el cu, o el polo sur del cuerpo, que se ha presentado como una apertura fructífera para reflejar y reposicionar los rígidos roles de género en la estructura social actual. Al dialogar con estudios de género, discutimos cómo las representaciones anales disidentes han roto paradigmas sociales violentos / antidemocráticos, señalando el debate sobre la raza y el colonialismo como formas relevantes de resistir las opresiones de género llevadas a cabo por masculinidades tóxicas.

Palabras clave: masculinidad, ano, subjetividad, *queer*, violencia.

1. Introdução

Um dos principais tabus da masculinidade é a região anal, pois trata-se de uma parte do corpo que, nos parâmetros hegemônicos, é imediatamente associada ao imaginário das bixas¹, o que provoca crise das identidades de gênero (pavor de não ser lido como como “mulherzinha” em vez de homem viril) e sexualidade (o terror de não ser visto como heterossexual superior, o portador do falo, penetrador). Esta posição vilipendiada que o cu ocupa já foi bastante explicitado tanto nos estudos de Sáez e Carrascosa (2016) como nos de Preciado (2009) e Hocquenguen (2009).

O cu está cercado por um imaginário de passividade, vulnerabilidade, da forma aberta, que deve ser penetrado ou que está disponível a penetrabilidade de algo, sendo, portanto, suscetível à violência por ser frágil, impotente ou incapaz de erguer-se contra o domínio das forças penetrantes do falo. Por isso aqueles que dão o cu, as bixas, travestis, viadas, maricas, *queer*... são vistas apenas como corpos a serem penetrados, corpos cus que são associadas ao feminino como algo inferior que merece ser subjugado e violado por ser fraco. É pelo cu, que as bixas são aproximadas dos signos ditos femininos que remetem à abertura, à fragilidade e à submissão.

O cu é um tabu para a sociedade patriarcal, misógina, cisgênera, racista, classista e heterossexual. Na contramão desta visão buscamos evidenciar a presença da dissidência sexual², entrecruzada com as teorias

queer/cuir e referentes não hegemônicos que emancipem o corpo e o cu para além de um local dispendioso, sujo e de sexualidade vulgar.

A imagem em torno do cu associada a contextos repressivos e violentos tem sido arranhada por várias estratégias dissidentes de resistência a esta hegemonia racista, homofóbica e transfóbica. A presença de mulheres plurais nos espaços acadêmicos, os estudos de gênero, o movimento *queer* e pós-pornô são algumas das rupturas na ordem dominante do “macho”. Sem dúvida este movimento faz emergir várias vertentes que refletem sobre sexualidades e corpos que desviam do padrão. No Brasil, a partir da luta anticolonial e anti-racista, uma série de artistas³ e teóricas do corpo abordam o cu como Daniel Colin, Pedra Costa, Jota Mombaça, Bruna Kury, Linn da Quebrada, Castiel Vitorino dentre outras que provocam fissuras nos binarismos e desestabilizam noções de gênero e masculinidade dominante.

Neste artigo enfatizamos a dimensão subversiva do cu que se mostra como um caminho relevante para subverter convenções de gênero que produzem uma masculinidade tóxica. Jota Mombaça (2016) com sua teoria sobre “redistribuição da violência” confronta os privilégios que vinculam-se ao violento, nos instiga a repensar a violência “anti-bicha (e anti-trans, anti-nordestina, anti-preta, etc.)” (MOMBAÇA, 2016, p.10) e nos ajuda a compreender como isto repercute na produção imagética da dissidência sexual, que por vezes é considerada radical e/ou “meramente” pornográfica. Pincelamos o papel subversivo atribuído ao cu em nossa cultura dando ênfase em sua peculiar potencialidade de alterar rotas de violência que alveja diversos e dissidentes corpos femininos.

1 Optamos por utilizar o termo bixa com a grafia considerada incorreta para adequar-se ao uso recorrente e subversivos entre as comunidades LGBT marginalizadas.

2 Leandro Colling (2018) entende que o termo dissidência se contrapõe ao termo diversidade sexual, posto que este último estaria pasteurizado pelo artificialismo institucional. A ideia de dissidência não está nem atrelada ao discurso estatal nem ao alinhamento automático ao termo estrangeiro *queer*, que geralmente designa manifestações subversivas de gênero e sexualidade. Dissidência sexual aproxima-se de uma noção pós-identitária para referir-se a sexualidades e gêneros desviantes.

3 Informações sobre as artistas e pesquisadores citadas :Daniel Colin é doutor pelo PPGT- UDESC e pesquisa práticas decoloniais de artistas brasileiros. Pêdra Costa é performer e antropóloga visual. Atualmente estuda na Academia de Belas Artes de Viena. Mais informações em: <<https://cargocollective.com/pedra/About-Pedra-Costa>> Acesso em: 02/02/2020. Jota Mombaça é escritora e artista visual. Informações em: <<https://www.buala.org/pt/autor/jota-mombaca>> Acesso em: 02/02/2020. Bruna Kury é performer e pesquisadora de pornoterrorismo. Informações em: <<https://brunakury.weebly.com/>> Acesso em: 02/05/2020. Linn da Quebrada é atriz e cantora com destaque nacional da pautas voltadas à sexualidades dissidentes. Castiel Vitorino define-se Artista visual, macumbeira e psicóloga mestranda no programa de Psicologia Clínica da PUC-SP. Informações em: <<https://castielvitorinobrasileiro.com/sobre>> Acesso em: 02/02/2020.

1. Masculinidade e relações anais

O *Dossiê Brandlab: A Nova Masculinidade e os Homens Brasileiros*⁴ realizado pelo Google em 2018, levantou e analisou alguns dados sobre uma nova masculinidade e a tradicional masculinidade tóxica⁵ que oprime os próprios homens, tornando-os também sujeitos causadores do machismo e outras violências. Um dos dados é que mais da metade dos homens já foi chamada de 'gay' ou 'afeminado' por ter expressado algum sentimento. Dentre outras estatísticas⁶ destaca-se que os homens se suicidam quatro vezes mais e que também são os que mais matam, sendo o Brasil o 5º país com a maior taxa de feminicídio no mundo. Estas trágicas estatísticas municiam debates sobre uma nova masculinidade, que se reflete nos mais de 3.000 vídeos que debatem a nova masculinidade de acordo com dados internos do Google no ano de 2018, como expõe o dossiê.

No livro *O mito da masculinidade* (1986), Ricardo Nolasco observava que o homem tende a cada vez mais se afastar do Complexo de Atlas (de ter que carregar o mundo nas costas). Segundo o autor, os homens desejam “aprimorar seu modo de viver” e prenuncia que esta tarefa não será fácil e tranquila e atesta que é preciso que os homens criem “um sistema de orientação social qualitativamente diferente dos imperativos de um sistema cujas bases tenham origem no patriarcado” (NOLASCO p.39, 1986). Explorar a sensibilidade e o corpo se apresenta como um fecundo caminho.

Cu é um tabu que se apresenta como injúria principalmente quando em contextos relacionados à homossexualidade masculina. Não se insulta os que são ativos numa relação sexual anal. Para (SÁEZ e CARRASCOSA, 2016), aquele que mete, que enraba, que fode é o pólo viril. Nem sequer pode ser considerado homossexual, não assumindo uma postura vulnerável que mereça ser injuriada, pois “bichas são os penetrados” (2019, p.29). São consideradas uma grande vergonha posto que assumem a ultrajante postura

de uma “mulherzinha”, parte mais frágil do sistema de gênero binário. “Como o único corpo penetrável nesse imaginário coletivo é o da mulher, um homem ser penetrado é a maior agressão possível à sua virilidade, ficando ‘rebaixado’ ao feminino, perdendo sua honra, seu *status superior*” (2016, p.31). Para a masculinidade hegemônica calcada na ordem liberal, numa moral cristã, heterossexual, higienista, racista, marcada pela colonialidade e cisgneridade, o cu é uma grande ameaça e uma abertura para pensarmos em outras masculinidades harmonizadas com feminilidades.

Preciado (2009) afirma que o rechaço a feminilidade e à passividade em nossa sociedade é um repúdio a própria anidade, ao ânus e suas potencialidades. Segundo o autor, lacrar o ânus é bloquear a feminilidade no corpo (PRECIADO. 2009, p.166) Para ele, o problema da diferenciação entre masculino e feminino opera por vias anais, posto que a diferença não é ausência de pênis (falo) das mulheres, mas a cultura de virilidade que institui castração anal, negação da abertura anal, aos homens (biopenetradores).

Ao traçar um panorama histórico sobre relações anais, SÁEZ e CARRASCOSA, 2016, mostram que o sexo anal era algo comum entre gregos e romanos da Antiguidade, porém existia repúdio aos homens que desmunhecavam e a posição passiva do efebo na relação de pederastia era considerada humilhante e o pupilo teria que demonstrar virilidade no processo de tornar-se um macho adulto. Sáez e Carrascosa (2016) apontam na obra de Paul Veyne sobre homossexualidade na Roma Antiga, que com a militarização crescente do Império, os romanos passaram a proibir espetáculos de ópera por “afeminar seus soldados”, difundindo amplamente a carnificina dos gladiadores. Garaudy (1980) em *Dançar a Vida*, faz a mesma inferência ressaltando que o militarismo másculo romano obliterou a dança e o teatro helenístico para não deixar de produzir “potenciais guerreiros”. Investigando o cu em algumas culturas pelo mundo, Sáez e Carrascosa observam este lugar de injúria reafirmado que, assim, o cu:

4 Acesso para o dossiê: <https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/tendencias-de-consumo/dossie-brandlab-nova-masculinidade-e-os-homens-brasileiros/>

5 O dossiê apresenta que a nova masculinidade “rompe com estereótipos de gênero, fortalece o princípio da igualdade entre homens e mulheres e propõe um olhar para forma como os meninos estão sendo criados”

6 O Dossiê faz referência a dados do Flacso Brail – Mapa da Violência 2015

[...] é que sempre é o do 'outro', do estrangeiro. Na tradição europeia, sobretudo espanhola, isso do cu é coisa de mouros. Para os árabes, são os europeus que vão lá pedir para ser enrabados. Para muitos povos europeus 'um grego' é uma penetração anal. Para os invasores espanhóis da América, os índios americanos eram um bando de pecadores porque praticavam o sexo anal de forma cotidiana. Sempre é o povo do lado que pratica a sodomia, nunca é algo próprio da sua 'nação' ou da sua cultura. (SÁEZ e CARRASCOSA, 2016, p.44 e 45)

Os autores apontam várias associações do cu com o outro, o estrangeiro, o vizinho, o exterior. Trata-se do sexo à irlandesa (para preservar a virgindade da vagina até o matrimônio) ou de ciganos (discriminação racial). Para os ingleses e franceses, dar o cu é coisa dos búlgaros. Para os alemães, as chegadas ao cu eram as fiorentinas, em alusão aos casos de sodomia em Florença, dentre eles o célebre processo de Leonardo da Vinci⁷.

Tal necessidade de “empurrar a coisa do cu” sempre para o outro nos remete a concepção de abjeto em Kristeva (2010) na qual o abjeto é primeiramente o oposto do eu imerso numa relação de repulsão e atração. É dizer, no processo de constituição do eu, repudia-se o outro, objeto abjeto, que definitivamente não quero para um “eu” limpo, ileso. Contudo, as relações com a abjeção se dão de forma mais complexa e esta sujeira abjeta localizada no outro acaba por refletir e atrair o eu. Segundo Kristeva, o abjeto se relaciona com “cadáver (cadere, caer), o que caiu irremediavelmente,

cloaca e morte, perturba ainda mais violentamente a identidade daquele que o confronta como uma chance frágil e enganosa” (2010, s/p). São destroços que precisam cair para que haja vida, ou seja, a matéria morta que precisa ser expelida para que se possa viver. O abjeto é assim aquilo que se apresenta como uma instabilidade nos processos subjetivos e de identidade.

Além da abjeção, o caráter erógeno do cu é um dos fatores principais que impelem às subjetividades masculinas repensarem seu papel dominador. O cu também se mostra como um local prazeroso e este é um grande risco para masculinidade que é obrigada a performar virilidade/impenetrabilidade. Lou Andrea-Salomé (2003), discípula da psicanálise freudiana delinea que os prazeres e proibições em torno do cu compõem nossa subjetividade. Isto é, a relação anal vincula-se às permissões e restrições que formam os valores do sujeito. Imundície atroz e sensibilidade orgástica passam pelo nosso canal retal, que desabrocha desejos pelas pregas do cu.

2. Chaves do desejo

O cu sem dúvida é uma chave para tentar compreender nossos processos subjetivos e psíquicos que vêm sendo desbravada incisivamente no início do século XX com trabalhos como os de Sigmund Freud e Lou Andreas-Salomé. Na segunda metade do século XX, os filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari recorrem à analidade para desferir muitas de suas críticas ao modelo psicanalítico do Édipo proposto por Freud. Uma das máximas da obra dos autores é afirmar que todo Édipo é anal, “e implica um sobreinvestimento individual do órgão para compensar o desinvestimento coletivo.” (2010, p.191) De acordo com eles, o investimento coletivo nos

⁷ SÁEZ e CARRASCOSA, 2016, p.58 - 60) assinalam que no período renascentista, sodomia era delito punido com pena de morte, mas em Florença havia uma certa tolerância ao ponto de florentinos ser uma gíria alemã para se referir aos homossexuais. Os autores recordam o emblemático caso de Leonardo da Vinci “que foi acusado anonimamente de sodomia. (...) Leonardo da Vinci foi solto na condição de não reincidir em suas aventuras sodomitas. Depois de dois meses, a denúncia foi retirada cum condicione retamburentur, ou seja, com a condição que não houvesse novas denúncias no tamburo, e, embora em 7 de junho tenha se repetido a denúncia, a resposta foi a mesma, provavelmente pela ausência de testemunhas.” (SÁEZ e CARRASCOSA, 2016, p.59)

órgãos é o que conecta a produção social e desejante, porém as sociedades modernas na contramão da coletividade dos órgãos, cerceiam e organizam mecanicamente seus fluxos.

O primeiro órgão a ser privatizado, colocado fora do campo social, foi o ânus. O ânus foi quem deu seu modelo à privatização, ao mesmo tempo em que o dinheiro exprimia o novo estado de abstração dos fluxos. Donde a verdade relativa das observações psicanalíticas sobre o caráter anal da economia monetária. Mas a ordem “lógica” é a seguinte: Selvagens, bárbaros, civilizados os fluxos codificados foram substituídos pela quantidade abstrata; desinvestimento coletivo dos órgãos em conformidade com o modelo do ânus; constituição de pessoas privadas como centros individuais de órgãos e funções derivadas da quantidade abstrata. (GUATTARI e DELEUZE 2010, p.189 e190)

Colling e Leopoldo (2016) comentam que esta proposição dos filósofos resulta em “um desinvestimento do órgão e há a constituição de pessoas privadas, centros individuais, ou seja, pessoas globais, *eus* específicos e discerníveis. O ânus já não é mais investido coletivamente, mas desinvestido e privado” (p.13 *apud* SÁEZ e CARRASCOSA). Deleuze e Guattari afirmam que a sublimação é completamente anal, no sentido de que o ânus não é uma forma de sublimar, mas sim a própria sublimação que não nos faz “sair da merda” (GUATTARI e DELEUZE 2010, p.190). Desta maneira, eles concluem que o “ânus, elevado e desinvestido, produz pessoas globais e *eus* específicos” (2010, p.190). Todas estas incursões sobre analidade visam minar o clássico esquema da psicanálise freudiana para abordar o inconsciente, e sobretudo, a produção desejante.

Nos rastros do desejo Hocquenghem (2009), nos aponta como o cu e a “perversão” homossexual, especificamente a homossexualidade masculina, estão ligadas. Acompanhando o pensamento de Guattari e Deleuze (2010), ele nos explica que a vida social se dá acima do ânus, a partir dele para baixo, tudo deve ser severamente recolhido à individualidade.

Os homens que exploram aquilo que deve ser ocultado, o cu, têm sua identidade sexual ameaçada, isto é, perdem o *status* de heterossexual e de homem, passam a ser “menos homem” e aproximam-se mais da imagem de uma mulher histérica. (HOCQUENGHEM, 2009, p. 77). O poder que o falo simboliza torna-se um peso ao homem que deve esforçar-se para esboçar uma virilidade que enrijeça este poder, escondendo ao máximo a parte que sinalize vulnerabilidade, o cu. “O corpo está centrado em torno do falo como a sociedade em torno do chefe; aqueles que não o fazem e os que obedecem também pertencem ao reino do falo: tal é o triunfo de Édipo”⁸ (HOCQUENGHEM, 2009, p.72). De acordo com o autor, o ânus é uma ameaça à existência fálica.

Preciado (2009) aponta o ânus como portal para castrar o corpo masculino heterossexual, pois a abertura anal é o um ponto de contato com o universo feminino. O filósofo espanhol entende o ânus como destabilizador das estruturas binárias associadas ao pênis e a vagina, não tendo gênero, fricciona a desterritorialização do corpo heterossexual. Pelo ânus borram-se as fronteiras entre os esquemas binários (penetrador/penetrado- público/privado - dominador/subjugado - ativo/passivo - forte/vulnerável) que localizam o gênero socialmente.

Desta perspectiva notamos que imagens anais conflitam com a cultura patriarcal e falocêntrica por serem uma resistência às asfixiantes normativas políticas e sociais que produzem gênero, sexualidade e suas fobias. Com a valorização do sexo anal por bixas, travestis e uma potência de corpos dissidentes, intimamente ligados à cultura e estudos *queer*, questionam uma

8 Tradução nossa do trecho original: “El cuerpo está centrado en torno al falo corno la sociedad en torno al jefe; aquellos que carecen de ello y aquellos que obedecen pertenecen también al reino del falo: tal es el triunfo de Edipo. (HOCQUENGHEM, 2009, p.72)”

série de opressões, valores e violências que se estruturam na divisão binária do gênero.

3. Cuir e enfrentamentos à machulência⁹

Encontramos em manifestações estéticas, obras de arte e mídia, importantes lampejos para repensar noções de gênero, inclusive papéis de masculinidade vigentes da cultura. A produção imagética de subjetividades desviantes é lida inicialmente como ativismo de artistas/ativistas, contudo, mais a fundo percebemos importantes provocações e rupturas paradigmáticas nos regimes de visibilidade do corpo. Os corpos dissidentes, a dissidência sexual¹⁰, tem nos convocado a refletir sobre a potência da diferença dos corpos e suas expressões sexuais como motor capaz de aplacar ou pelo menos amainar as brutais assimetrias de gênero em nossa cultura, que se estendem em outras relações de poder sob a ótica nociva de dominação/exclusão.

O *queer* tem se apresentado como alternativa para discorrer sobre categorias que não passam mais pela ideia limitante do pensamento binário, friccionando representação dos corpos em imagens e definições para além das convenções de masculino e feminino fraturadas em processos emancipatórios para garantir a coexistência de corpos plurais. A relação do *queer* e ativismo é bastante explicitada por Leandro Colling (2015). Em síntese, na análise do pesquisador sobre ativismos em Portugal, Argentina, Chile e Espanha, notamos que o autor a todo momento demarca as intensas diferenças entre o movimento LGBTQIA e ativismo *queer*.

9 Termo usado por Mombaça (2016) para referir-se à masculinidade tóxica.

10 Leandro Colling (2018) entende que o termo dissidência se contrapõe a nomenclatura clássica “diversidade sexual”, posto que este último estaria pasteurizado pelo artificialismo institucional. A ideia de dissidência não está nem atrelada ao discurso estatal nem ao alinhamento automático ao termo estrangeiro *queer*, que por vezes é usado genericamente para designar manifestações subversivas de gênero e sexualidade. Dissidência sexual aproxima-se de uma noção pós-identitária para referir-se a sexualidades e gêneros desviantes.

Dentre algumas das diferenças podemos destacar a questão da desobediência civil e da interseccionalidade¹¹ que são pautas privilegiadas *queer* e “desprezadas” pelas LGBTQIA. O *queer* em sua travessia desestabiliza e provoca a moral e, atravessado pelo riso, desfere fendas sobre a rígida/séria organização política social. As imagens *queer* fazem tremer a vigilância da biopolítica.

Muitas manifestações indenitárias consideradas desviantes dentro do movimento LGBTQIA se reivindicam nas características e até a terminologia *queer*. Contudo, dentro dos debates anticoloniais e de interseccionalidade é cada vez mais comum o incômodo à terminologia *queer* como marcador indenitário. A vasta teia de subjetividades reivindica peculiaridades que envolvem processos de racialização, fatores de classe e especificidades de culturas locais latinas, dos trópicos... das bixas brasileiras que não se consideram inscritas em uma nomenclatura e um conceito produzido nos EUA e Europa, evidenciando um confronto com as subalternizadas produções do sul global.

A artista chilena Hija de Perra¹² em sua “interpretações imundas” revela seus desejos transtornados sobre a teoria *queer*: “Tomara que a utópica ideia de minha mente transtornada se faça realidade e o *queer* se transmute em uma constante destruição e criação amorosa onde todos possamos viver com sabedoria e prazer.” (PERRA, 2015, p. 08).

Isto revela como o *queer* na América Latina tem causado inquietações, como aponta Matheus Santos (2016), que reflete sobre a impossibilidade de uma arte *queer*, posto que assumir a existência desta pretensa arte sem pensar sobre algumas imposições de saberes e práticas é “para além de estar a serviço

11 Carla Akotirene (2019) é uma referência no Brasil no debate sobre interseccionalidade e nos diz que a mulher negra é o coração do conceito. Referenciada em Kimberlé Crenshaw, Akotirene pontua que “a interseccionalidade é, simultaneamente, a maneira sensível de pensar a identidade e sua relação com o poder, não sendo exclusiva para mulheres negras, mesmo porque as mulheres, não sendo exclusiva para mulheres negras, mesmo porque as mulheres não-negras devem pensar de modo articulado suas experiências identitárias. Ademais, transexuais, travestis e queers estão incorporados a perspectiva da autora.” (AKOTIRENE, 2019, P.67)

12 Hija del Perra (1980-2014) foi artista, ativista e teórica chilena que aborda emancipação de corpos dissidentes

das forças capitalistas, continuar a reproduzir o processo de genocídio epistemológico ao qual fomos submetidos desde as invasões europeias” (SANTOS, 2016, p.03). Assim, Santos (2016) tenciona as impotências de uma arte *queer* na medida que esta generalização de uma prática desviante apropria-se de uma marginalidade corrente, em voga, produzindo cânones que arrogam-se falar por subalternos sem levar em consideração dados específicos da nossa cultura como a escravização e as políticas racistas/eugenistas de embranquecimento no Brasil. Desta maneira ele repudia reducionismos, nos conduzindo ao uso do vocábulo *kuir* para nos referirmos às práticas subalternas desagregadoras que não cabem em bloco algum, desestruturando os padrões coloniais e racistas de gênero em campos sociais e estéticos.

Glauco Ferreira (2016) também destaca o uso de variações gráficas e fonéticas do *queer* (*Kuir*, *cuír*, *quier*...) para enfatizar que as deteriorações das classificações de gênero envolvem outras marcas desestruturantes, geralmente ligadas a contextos de raça e classe principalmente. Autores como Sarmet (2014), Colin (2019) observam anseios de renomear *queer* por *cu* por fazer jus a perspectivas e talvez expectativas antropofágicas vitalistas brasileiras.

Ferreira (2016) traça um detalhado panorama sobre a problemática em seu trabalho *“Arte Queer’ no Brasil? Relações raciais e não-binarismos de gênero e sexualidades em expressões artísticas em contextos sociais brasileiros”*, ele destaca que a questão vem sendo debatida há um tempo na América Latina por uma série de autoras, dentre elas Marcia Ochoa. Ferreira nos convida não a inquirir sobre uma arte *queer*, mas sobre a produção brasileira que “reflete sobre binarismo de gênero e sexualidade ao mesmo tempo em que questiona os processos históricos de racialização e colonização (econômica, militar, cultural, epistemológica, etc.) específicos de nosso país” (FERREIRA, 2016, p.224). O que vemos é que de alguma forma o *queer* para as bixas do hemisfério sul têm se tornado uma categoria esvaziada. Isto de modo algum nos parece a negação de sua importância histórica, mas sim um questionamento à redução das suas potencialidades a um mero procedimento de etiquetar os que se dizem indefiníveis. Assim o *queer* e o *cu* fundem-se num campo minado pleno de reivindicações por uma comunidade sem sistema central, sem cérebro, sem um eixo condutor. O que se quer das categorias

não é que elas sejam aplicadas, mas que sejam implicadas e sensíveis aos diferentes contextos.

Todo este debate coincide bastante com o que se tem discutido sobre lugar de fala. No Brasil, a filósofa Djamila Ribeiro (2016) é uma das grandes referências. Para ela, o privilégio, inclusive epistêmico, se dá a partir da lógica colonial de reificação de identidades. Assim, determinados grupos identitários estipulam regras de acesso a certos recursos para população em geral, de modo que as condições favorecem os “criadores” dessas regras. Como nos fala Tomaz Tadeu da Silva (2012), “Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (SILVA, 2012, p.82).

Na esteira destas questões de identidade, Djamila nos conduz a pensar a importância epistêmica da identidade: “O objetivo principal de confrontarmos a norma não é meramente falar de identidades, mas desvelar o uso que as instituições fazem das identidades para oprimir ou privilegiar” (RIBEIRO, 2016, p.31). Em termos práticos a filósofa acredita que na contemporaneidade é preciso refutar categorias universais e, apresentando-nos uma ação prática, pontua: “Seria preciso então, desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina e heteronormativa e debater com as identidades que foram construídas nestes contextos” (p.28). Em sintonia com os debates sobre lugar de fala no ensaio *“Pode um cu mestiço falar”*, Mombaça observa:

Nesse sentido, interrogar o marco do que pode ser ouvido nos termos da cultura euroamericana, colonial, heterocentrada e cisnormativa dominante configura um gesto político-teórico no sentido de uma descolonização, um remapeamento da escuta que leva em consideração o ruído e as linhas-de-fuga que ele fissa na harmonia sobreposta. (MOMBAÇA, 2015, s/p)

O debate do lugar de fala certamente tem municiado as discussões sobre as subjetividades *queer*, posto que fricciona a naturalização dos regimes de autorização do discurso, confrontando quem pode falar e

como essas operações produzem violência ou acolhimento. É crucial nos processos comunicacionais o ato de falar, discursar, ser visto em compasso a escuta (ouvir a fala e os contextos nela implicados), interpretação (posicionar-se de forma empática para assimilação da comunicação outra, por mais dissonante que pareça) e observação (ser visto é intrínseca ao ato de observar). E o cu tem sido um canal para apontar desigualdades e violações que operam nas relações comunicacionais.

4. (Re)performar a masculinidade e redistribuir a violência

O prazer anal em imagens do cu produzidas por artistas/pesquisadores como Linn da Quebrada e Pedra Costa irradiam a necessidade de resistir, de demarcar a sobrevivência e expansão da dissidência sexual em combate à machulência — termos referente à violência da masculinidade tóxica — numa tentativa de redistribuição da violência, conforme apregoa Jota Mombaça:

A premissa básica desta proposta é a de que a violência é socialmente distribuída, que não há nada de anômalo no modo como ela intervém na sociedade. É tudo parte de um projeto de mundo, de uma política de extermínio e normalização, orientada por princípios de diferenciação racistas, sexistas, classistas, cissupremacistas e heteronormativos, para dizer o mínimo. Redistribuir a violência, nesse contexto, é um gesto de confronto, mas também de autocuidado. Não tem nada a ver com declarar uma guerra. Trata-se de afiar a lâmina para habitar uma guerra que foi declarada à nossa revelia, uma guerra estruturante da paz deste mundo, e feita contra nós. (MOMBAÇA, 2016, p.10)

Segundo ela, a masculinidade exerce o privilégio de performar violências específicas opondo-se ao pólo de sujeitas vulnerabilizadas que performam uma suposta fragilidade, sendo o alvo direto dos portadores de aparatos performativos de violência: o macho, que está vinculado à ordem, à

razão e aos dispositivos disciplinadores da sociedade. Assim, as parcelas que não se alinham ao ideal de gênero masculino são ensinadas a não reagir e resignar-se à violência que sofrem.

Contudo, Mombaça insufla que é preciso imaginação política para mudar esta percepção que lima a capacidade de defender-se, pois fissurar o imaginário com outras formas de violência produz efeitos disruptivos. “Nesse sentido, o projeto de redistribuição da violência depende de que acreditemos na nossa capacidade de autodefesa e, a partir disso, mudemos nossa postura perante o mundo.” (MOMBAÇA, 2016, p.14) Compreendemos que redistribuir a violência relaciona-se a desenvolver uma habilidade de lidar com nossos fluxos desejantes, pulsionais, passionais. Redistribuir a violência nos soa como uma necessidade/aprendizado que as bixas precisam ter para se manterem vivas. Aprendizado este que é intrínseco a reorganizar sua raiva.

Toda esta revolta é intrínseca aos meios de comunicação que silenciam as pautas das bixas, como as questões anais, e impossibilitam o exercício de direitos comunicacionais como sinaliza o questionamento de Samilo Takara - “Pode uma bixa comunicar?”, que problematiza a exclusão das falas das bixas, complexificando e problematizando as teorias da comunicação a refletir sobre a autorização discursiva. Takara (2017) entende que é preciso combater as estruturas que alimentam tais assimetrias se quisermos realmente teorizar e exercer uma comunicação democrática. “Se não é possível para todos/as, infelizmente, a compreensão e a democracia ainda não existem. Estamos em luta por reconhecimento, mas também estamos sobrevivendo e falando enquanto for (im)possível.” (TAKARA, 2017, p.30). Comunicar é, portanto, uma disputa na qual as bixas têm resistido, sobretudo, na arena estética por meio de manifestações artísticas que furam o bloqueio midiático.

5. Cu como reação

Como o cu reconfigura a violência protagonizada pela masculinidade? Reconhecer e valorizar a região anal apresenta-se como uma ação potente de enfrentamento ao arcabouço de normas que regem o masculino. Quando vemos nas artes visuais, plásticas, audiovisuais, cênicas, performativas, dançantes, musicais e demais experimentações artísticas expressando positividade em torno do cu, temos um gatilho para repensar as

relações sexuais, os gêneros e uma grande possibilidade de diluir e reconfigurar relações de poder alicerçadas na dominação masculina. São muitas obras/produtos artísticos e midiáticos que podem oportunizar este tipo de análise.

No trabalho do *Culto das Malditas* (coletiva de artistas dissidentes que começa a aglutinar-se principalmente com música e performance entre maio/junho de 2016 no *OcupaMinc-DF*¹³), podemos perceber um leque de audácia irradiando de suas apresentações. O tom debochado não se cristaliza em gracejos superficiais e se constitui principalmente em uma tática para reagir à violência sofrida diariamente. É por isso que elas investem na agressividade de evidenciar o cu. Não há ingenuidade e conscientemente encampam suas rabas como arena de luta em que predomina vitalidade e violência de um sarcasmo cáustico.

Elas reafirmam os componentes trágicos e revoltosos que compõem a comicidade do seu deboche e reposicionamento das experiências periféricas e racializadas de bixas e travestis não brancas vivenciadas pela maioria das integrantes. Em meio a riscos e vulnerabilidades, as Malditas desestabilizam os circuitos de entretenimento do Distrito Federal com uma impactante carga política, plena de uma reatividade sardônica e corrosiva. Uma das narrativas das próprias sobre o que é ser *Maldita* consta que:

Culto das Malditas é quando nos reunimos expondo nossas loucuras, amores, dores, consciências, raivas, cansaços e inúmeros sentimentos que nossos corpos inferiorizados seguram por imposição do centralizado, opressor e limitante sistema¹⁴ burguês. Dando gritos de desordem As Malditas discutem sobre questões

13 OcupaMinc-DF ocorreu em 2016 na FUNARTE-Brasília como parte do movimento de ocupação dos órgãos públicos federais vinculados à cultura que aconteceu em todo Brasil como protesto a extinção do Ministério da Cultura pelo então presidente, Michel Temer, alvo dos manifestantes que o acusavam de ser um dos líderes golpistas do rito de exceção encenado em 2016 pelas instituições públicas brasileiras, que resultou no impeachment da presidente eleita Dilma Rousseff e desencadeou fortalecimento de vertentes fascistas pelo país.

raciais, gênero, sexualidade, sistemas de opressão, classes sociais, autocuidado, fortalecimento, empoderamento dos corpos marginalizados e novos modelos de sociedade. O Culto das Malditas apresenta sobrevivência e tática de mudança partindo da cagação, híbrida de luxos e guetos, performance permeando da alta classe ao submundo, até mesmo fora do planeta, sendo maldita, nossos corpos carregam destruição de estruturas e paradigmas e nossa ação leva à criação. (Descrição fornecida pelo Culto das Malditas em 2019)

As *Malditas* trazem a perspectiva do cu como uma instituição. Em tempos de falência das instituições, elas proclamam ao cu valor institucional de propulsionar suas vidas. Dar as costas é um sinal de grosseria, trazer sua imagem ao espaço público constitui em grande afronta e é comum associar as nádegas expostas a uma ideia de protesto. Trata-se do intratável, uma agressão inconcebível e intolerável, ousadia sem precedentes. Subjetividades ousadas, transitando entre alegria e acidez.

Numa das “clássicas” chamadas ao público que elas realizam em seus shows temos a conclamação: “Preparem-se para o tutorial de como destruir o cis-tema com as forças dos seus cus”. A ideia de lutar, de guerrear, é redirecionada para um local considerado pouco estratégico, a retaguarda. Deixar a parte traseira do corpo exposta de alguma forma é um grave erro bélico, demonstra usualmente fragilizar-se e perder a batalha, nos clichês que povoam a língua portuguesa é a clássica “posição em que Napoleão perdeu a guerra”¹⁵. Notamos nos discursos e nas imagens das *Malditas* uma inversão, que propõe o cu como força destrutiva e não mais como alvo a ser atacado.

14 Referência a fusão entre sistema e cisgeneridade.

15 Apenas em português existe esta expressão que acredita ter sido cunhada com a intenção de humilhar Napoleão Bonaparte que era um inimigo da coroa portuguesa no início do século XIX. Neste link é possível conferir algumas hipóteses sobre a expressão. Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/almanaque/por-que-se-fala-na-posicao-em-que-napoleao-perdeu-a-guerra.phtml>> Acesso em: 12/02/2020

Onde o “cis-tema” quer corpos produtivos, as malditas oferecem o cu entregue ao deboche, fazendo fracassar a lógica bem sucedida dos padrões hegemônicos. Esta oposição à produtividade de uma sociedade neoliberal patriarcal, heterossexual, cisgênera, branca e colonial se articula com a noção de contrassexualidade elaborada por Preciado, com base em Foucault, ao frisar que a resistência à disciplina sexual “não é a luta contra a proibição (coma aquela proposta pelas movimentos de liberação sexual (...) dos anos setenta), e sim a contraprodutividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna.” (PRECIADO, 2014, p.22) Para além dos métodos contraceptivos, o cu desestabiliza a lógica produtiva do sexo de gerar prole e explicita que as necessidades e desejos sexuais se dão fora da seara reprodutiva.

Nas obras da dissidência, a posição passiva e vulnerável do vencido passa a ser a do vencedor, do conquistador. É um enaltecimento da parte que sempre perde. Aquilo que é considerado fraco e facilmente dominado, o cu, para as *Malditas* é fonte de força. Ainda que o cu pareça sem vigor em sua volta há força da dissidência sexual racializada e discriminada que se revolve na parte baixa do corpo impulsionando guinadas.

Judith Butler reconhece a força de parodiar presente nas culturas *queer* e pontua que o poder não se encerra em relações restritivas, sendo-lhe intrínseco possibilidades de violação de modo que “o foco normativo sobre as práticas lésbicas e gays deve recair sobre o deslocamento parodístico e subversivo do poder, ao invés da fantasia impossível de sua completa transcendência.” (BUTLER, 2003, p.179). A filósofa nos indica que a potência de debochar das *queer/kuir/cuir* é uma poderosa arma de deslocamento do poder. Tripudiar dos cânones e dar vez ao cômico constitui-se então um dos poderes do cu em sua cruzada pela emancipação de corpos dissidentes. Ao invés de solapar aos ataques sádicos que recebem, contra-atacam, apropriando-se dos excessos ao seu favor e revestindo o exagero grotesco com o mais refinado e analítico deboche.

No show das *Malditas*, durante o carnaval de 2019 no bloco de carnaval *Tutakasmonas* em Brasília, Medrita faz referência a *Jota Mombaça* (*Monstra Errática - MC Katrina*, que por sua vez referia-se na *coletiva Ludditas Sexxuales* – coletiva que prega desconstrução de padrões de gênero), e proclama: “Se não podemos ser violentas não é nossa revolução”. Tem sido uníssonos e ruidosos a emergência

das bixas queer/cuir de fazer da sua feminilidade, passividade, analidade, do cu, a sua força para se erguerem e enfrentar seus agressores, garantindo suas existências e a plenitude de suas vidas.

6. Considerações finais

O campo de estudos estéticos, da cultura, meios, mídias e da arte têm amplamente se dedicado às possibilidades de liberdade do corpo, suas manifestações e presenças no mundo. Isso implica em investigar performatividades de gênero na tentativa de valorizar experiências que trabalham a sensibilidade e o intelecto. Esses conhecimentos sensíveis nos fornecem repertório de lidar com a complexidade dos processos subjetivos que revelam a fragilidade da masculinidade e seus acessos de passionalidade exacerbadas que culminam em violências atroz. Para performar a noção de masculinidade e perpetuar posições privilegiadas de poder, os sujeitos masculinos precisam sujeitar-se a posturas viris muitas vezes danosas aos próprios homens, que precisam vigiar sua sensibilidade, anal inclusive, para repudiar qualquer semelhança ao feminino, portanto odiando o feminino e desencadeando misoginias, violência e dominação contra tudo que está relacionado à mulher.

Com base em DELEUZE e GUATTARI (2010), HOCQUENGHEM (2009), PRECIADO (2009) e SÁEZ e CARRASCOSA (2016) analisamos que a negação do cu fortalece a supremacia do falo na manutenção de *status* superior em prol da anulação dos múltiplos componentes da sexualidade por meio de uma política de eliminação de sujeitos desviantes. MOMBAÇA (2016) nos provoca a refletir que quando não há garantias para pluralidades, a brutal desigualdade se instala e o conflito se despotencializa, sucumbido à atrocidade de uma sociedade marcada pelo extermínio, incapaz de lidar com o conflito, com a arena de saberes e emoções. Esta supremacia masculina alicerça-se em tendências biopolíticas totalitárias que aviltam a democracia, banalizam a violência e nos conduzem a distopias.

Frente a estes impasses, acreditamos que prezar pelas vias democráticas, direitos sociais e direitos humanos consolidados é mediar/igualizar as intensas dinâmicas sociais, sem rebaixar singularidades. Viabilizar a potência do cu é tratar das inferiorizadas subjetividades das bixas e as forças desejantes que movem os corpos dissidentes. Estes peculiares

modos de vida “incapturáveis” pela lógica colonial (branca, essencial, universal, hetero/patriarcal e neoliberal) devem ser respeitados e acolhidos como tónus das relações sociais.

Cu é a encruzilhada dos nossos pontos mais vulneráveis e da nossa revolta mais desmedida. As representações não hegemônicas do cu, vinculadas a processos emancipatórios principalmente sexuais, constituem força aterrorizante para produção comunicacional massificada, intrínseca aos padrões docilizados e à vigilância repressora dos desejos, que reprimem não só o cu, mas quaisquer formas peculiares e plurais de estar no mundo.

TAKARA (2017) enfatiza que uma mídia que se recusa a ouvir as dissonantes vozes das bixas não é democrática. Reduzir o movimento LGBTQUIA+ a pautas de “gays brancos” exclui uma potência dissidente que ousa reivindicar o debate de raça, gênero, classe, HIV, capacitismo, gerontofobia, gordofobia dentre outras dissidências, que dentre outras práticas, valorizam seus cus, seus corpos e suas liberdades.

São muitas as marginalizadas, rebaixadas a cu, que nos impelem a refletir nossas posturas (lugares de fala – RIBEIRO, 2017) no mundo e nossos papéis de gênero. Perceber esta multiplicidade permite diluir a masculinidade tóxica no processo de abertura a experiências sensoriais que reverberam possibilidades de abertura no campo político social.

Observar o cu é olhar para o que não foi olhado até então e isto é uma possibilidade de estarmos abertos ao estranhamento e novas descobertas. Portanto, o cu não nos exige um olhar para a parte anatômica em si, mas sim uma reflexão sobre processos de violência e vulnerabilidade, que movem estruturas de poder, desmistificam tabus corporais, incluem subjetividades desviantes e ampliam acesso de populações vulneráveis ao direito humano de comunicar, contribuindo com a democratização da comunicação.

Pensar cu é reposicionar as políticas de olhar e produzir corpos, mobilizando outras possibilidades de relação, afetos, desejos e referências desterritorializadas da norma/disciplina e dos esquemas de controle/vigilância. É um caminho para pensar e produzir masculinidades que desviem da toxicidade e questionem regimes de visibilidade hegemônicos em prol da oxigenação da pluralidade corpos e partes corporais que são

anuladas. Investir nesta visibilidade é um respiro ao sul do corpo do sul global.

Referências

Akotirene, Carla. Interseccionalidade. São Paulo : Feminismos Plurais - Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

COLIN, Daniel dos Santos. “O sul do corpo é o nosso norte”: práticas deCULonias em corpos de artistas brasileir*s. (Tese de Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Teatro da Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

COLLING, Leandro. Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador, EDUFBA, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-édipo: Capitalismo e Esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010.

FERREIRA, Glauco B.. ‘Arte Queer’ no Brasil? Relações raciais e não binarismos de gênero e sexualidades em expressões artísticas em contextos sociais brasileiros. Urdimento v.2, n.27, p.206.-227, Dezembro 2016

GARAUDY, Roger. Dançar a vida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

HOCQUENGHEM, Guy, El deseo homosexual, Madrid: Melusina, 2009.

KRISTEVA, Julia. Poderes del Horror (Pouvoirs de l'horreur). Traducción de Nicolás Rosa, Editorial Siglo XXI. Capítulo 1. Nombre de la traducción castellana: "Poderes de la perversión", Madrid, España, 1988. Edición original: Editions du Seuil, París, 1980.

MOMBAÇA, Jota. Pode um cu mestiço falar?, Medium, 2015 <<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>> Acesso em: 10/12/2019;

_____. Rumo à Uma Redistribuição Desobediente de Gênero e Anticolonial Da Violência. Publicação comissionada pela Fundação Bienal de São Paulo em ocasião da 32ª Bienal de São Paulo - Incerteza Viva, 2016d. Disponível em <https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuicao_a_o_da_v> Acesso em: 04/02/2020.

NOLASCO, Ricardo. O mito da masculinidade. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista,

perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. Salvador, Revista Periódicus, 2015. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12896>> Acesso em: 03/02/2020

PRECIADO, Paul B. Manifesto Contrassexual. Tradução: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 Edições, 2014.

_____, Terror anal, Madrid: Melusina, 2009.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SÁEZ, Javier e CARRASCOSA, Sejo. Pelo cu: políticas anais; Tradução: Rafael Leopoldo, Belo Horizonte: Letramento, 2016.

SALOMÉ, Lou-Andrea. Anal e Sexual. In: A Necessidade da Neurose Obsessiva . APPOA, 2003.

SANTOS, Matheus Araújo dos. As impotências de uma arte queer. Grupo de pesquisa em Cultura e Sexualidade (CUS) da Universidade Federal da Bahia. COLLING, Leandro (Coordenação). Brasil, maio de 2016. Disponível em <<http://www.politicasdocus.com/index.php/noticias/item/479-arte>> Acesso: 09/12/2018

SARMET, Érica. Pós-pornô, dissidência sexual e a situação cuir latino-americana: pontos de partida para o debate. In: Revista Periódicus. Salvador: UFBA, v. 1, n. 1, p. 258-276, 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.) Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.

TAKARA, Samilo. Pode uma bicha comunicar? At(r)akes para uma Teoria da Comunicação. Triade, Sorocaba, SP, v. 5, n. 10, p. 18-32, dez. 2017

— **Publicações recentes da professora doutora Gabriela Freitas:**

FREITAS, G. P.. Ontophany and transimmanence in the experience of contemporary media art works. TECHNOETIC ARTS: A JOURNAL OF SPECULATIVE RESEARCH, v. 17, p. 229-240, 2019

FREITAS, G. P.. Grafite: ocupação e resistência. Os casos da Avenida 23 de maio em São Paulo e da Escola da Estrutural em Brasília.. In: Vanegas, Carolina; Furegatti, Sylvia; Martuccelli, Enio. (Org.). Efímero/Permanente. Pugnas por la conservación del arte público. Ied.Lima: Editorial Universitaria, 2019

FREITAS, G. P.. Estética em fluxo. Experiência e devir entre artemídia e comunicação. 1. ed. Curitiba: Appris, 2018

FREITAS, G. P.. La poétique de la catastrophe dans l'oeuvre de Rosângela Rennó: entre réel et imaginaire. In: DA SILVA, A.; CASTRO, G.; DRAVET, F.; FREITAS, G.. (Org.). L'Immaginaire de la catastrophe dans la communication et les arts. Ied.Paris: L'Harmattan, 2018

FREITAS, G. P.; PEIXOTO, Michael. O queer como luz de sobrevivência na arte contemporânea brasileira. IBERIC@L: REVUE D'ÉTUDES IBÉRIQUES ET IBÉRO-AMÉRICAINES, v. 11, p. 101-112, 2017

Publicações recentes da mestranda Vicente de Paula:

PAULA, Vicente de; SANTOS, Sarah Fontenelle; GUIMARÃES, Thais Micaelle Ferreira, Pagu-Política: Entre o Teatro e o Jornalismo. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN: Apresentado no GT História do Jornalismo integrante do 12º Encontro Nacional de História da Mídia.ISSN: 2175-6945, 2019.

PAULA, Vicente de. O cu vai falar e numa boa, 2019. Disponível em: <<https://ocorrediarario.com/o-cu-vai-falar-e-numa-boa/>> Acesso em: 20/05/2019

PAULA, Vicente de, Berrar até o cu fazer bico: possibilidades gingadas de comunicar diante da desautorização discursiva, III Jornada Discente de Pesquisa em Comunicação PPGCom Fac/UnB, 2019.

PAULA, Vicente de. Descolonizar a comunicação colocando o cú na rela...relação, II Jornada Discente de Pesquisa em Comunicação PPGCom Fac/UnB, 2018.

PAULA, Vicente de. SANTOS, Sarah Fontenelle. Talk Show das Katias: Entrevista como exercício de escuta e empoderamento da pluralidade, V Enlaçando Gênero, Salvador, 2017